Universidade de São Paulo
Everton de Oliveira Maraldi

Dissociação, crença e identidade: Uma perspectiva psicossocial

São Paulo | 2014

EVERTON DE OLIVEIRA MARALDI

***Dissociação, Crença e Identidade: Uma Perspectiva
Psicossocial***

**Tese entregue ao Instituto de Psicologia da
USP como parte do processo para a obtenção
do título de Doutor no Programa de Pós-
Graduação em Psicologia Social e do
Trabalho.**

**Área de concentração:
Psicologia Social**

**Orientador:
Prof. Dr. Wellington Zangari**

**São Paulo
2014**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Maraldi, Everton de Oliveira.

Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial / Everton de Oliveira Maraldi; orientador Wellington Zangari. -- São Paulo, 2014.

629 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Transtornos dissociativos 2. Crenças religiosas 3. Identidade psicossocial 4. Transtornos somatoformes 5. Psicodinâmica I. Título.

RC554

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Wellington Zangari, orientador e amigo, pela imensa acolhida e encorajamento, e pela ajuda providencial durante toda a realização deste trabalho.

Aos Profs. Drs. Fátima Regina Machado e Geraldo José de Paiva pelos importantes comentários e sugestões feitos no Exame de Qualificação desta tese.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo investimento concedido para a realização da presente pesquisa.

Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação do IP-USP e à gentil equipe do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho (Marinalva, Rosângela, Selma e Marcos) por toda a atenção e ajuda ofertadas.

A todos os queridos amigos do Laboratório Inter Psi USP, com quem tenho a honra e a alegria de compartilhar os desafios da pesquisa em Psicologia Anomálica.

Aos Profs. Drs. Carlos Alvarado e Stanley Krippner pelas importantes sugestões de pesquisa e pelo envio de material relevante ao estudo.

A todos os participantes desta pesquisa, em suas várias fases de coleta de dados, sou imensamente grato pela gentileza, paciência e espírito de ajuda. Sem a sua colaboração, este trabalho não seria possível.

A todos os colegas que auxiliaram direta ou indiretamente no aperfeiçoamento e na divulgação do questionário online e na indicação de instituições ou participantes para o estudo, em especial: Maciel, Otávio, Victor Machado, Vitor Moura e os colegas do ECAE e do IPCE, padre Chapron, José Zacarias Sousa, Eduardo Romero, Daniel Sottomaior e membros da página do Facebook da ATEA, Diego Siqueira, Gabriel Medeiros, Camila Torres, Fatima Machado, Alberto Nery, Leonardo Martins, Fabio Eduardo, Vanessa, Alessandro, Suely, João Vilmar. A todos os que por ventura eu tenha esquecido ou deixado de mencionar (amigos, conhecidos, anônimos), mas que contribuíram igualmente na divulgação do questionário nas redes sociais (Facebook, Orkut e diversas listas de discussão), eu gostaria de expressar aqui minha mais sincera gratidão por todo o apoio e tempo devotados a este projeto.

Aos dirigentes das instituições visitadas e eventos dos quais participei para a coleta de dados, pela receptividade e auxílio prestados: AMORC Santana, Colégio Inicial Luz no Caminho, Terreiro Cabana Pai João, Templo de Umbanda Cruzeiro de Luz, Grupos de Oração Carismáticos das paróquias Sant'Anna e Santo Antônio de Lisboa, Encontro Nacional de Ateus e unidades da zona norte e zona leste de São Paulo das igrejas Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular e Internacional da Graça de Deus.

A Tânia Ramo, pelos belos desenhos que ilustram as páginas desta tese, e ao meu amigo Maciel Santos da Silva, pela maravilhosa capa elaborada com esmero para este trabalho.

A minha família: minha mãezinha Denise, Fabio, Aidê, Renato, Josi, Henrique. A todos agradeço pelo incentivo e pelo enorme carinho.

E, finalmente, a Maria de Fátima Fernandes, meu amor, a quem sou especialmente grato pela presença iluminada em minha vida, pelo carinho, paciência e pela enorme colaboração em diversos momentos desta tese

RESUMO

Introdução e justificativa. A dissociação pode ser definida como a temporária desconexão (patológica ou não patológica) entre módulos psíquicos e / ou motores que se encontram, em geral, sob o controle voluntário ou acesso direto da consciência, do repertório comportamental usual e / ou do autoconceito (Krippner, 1997). As pesquisas internacionais têm sustentado sua recorrente associação com determinadas crenças e experiências alegadamente paranormais e / ou de cunho religioso. Tais crenças e experiências estão também frequentemente correlacionadas com outras variáveis ligadas à dissociação como sintomas depressivos e ansiógenos, queixas somáticas, trauma infantil e transliminaridade. O fato de algumas pessoas apresentarem características psicológicas que as predispõem a tais ocorrências sugere a importância de se compreender melhor como nelas se dá a formação da identidade, seu desenvolvimento cognitivo, emocional e social, de modo a permitir uma abordagem mais ampla de outros aspectos envolvidos nessas alegações e na assunção de várias dessas crenças. A revisão da literatura indica grande quantidade de estudos quantitativos e poucos estudos de natureza qualitativa, com a consequente ausência de aprofundamento em aspectos biográficos e sociais. Até o momento, não existem estudos brasileiros sobre as relações entre dissociação, crença paranormal e transliminaridade. **Objetivos.** Investigar as relações existentes entre dissociação (e seus tipos específicos), crença e formação da identidade em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros; Pesquisar os possíveis fatores etiológicos das experiências dissociativas e das crenças e experiências paranormais, bem como suas interações, a partir do estudo de variáveis psicopatológicas e psicossociais diversas; Investigar o papel dos processos inconscientes na formação e manutenção das crenças e experiências paranormais; Verificar a extensão e o impacto dos processos dissociativos e das crenças e práticas paranormais e religiosas na formação da identidade e na história de vida, com especial atenção ao desenvolvimento afetivo / emocional e social do indivíduo; Aprofundar a compreensão do contexto grupal e social de inserção dos participantes, de modo a averiguar como tal contexto contribui na construção de suas crenças e experiências, e de como estas afetam ou determinam, em contrapartida, esse mesmo contexto; Pesquisar empiricamente o nível de adesão a crenças religiosas tradicionais e outras categorias de crença paranormal em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros. **Método.** De modo a permitir certa generalização para os dados obtidos na pesquisa, bem como, paralelamente, um aprofundamento nos processos individuais e coletivos de construção da identidade, utilizou-se de uma proposta de investigação tanto quantitativa quanto qualitativa. Por meio de questionário sociodemográfico e escalas, compôs-se a *frente quantitativa* do estudo. No que diz respeito à *frente qualitativa*, empregou-se entrevistas biográficas abertas, questionário semi-dirigido sobre experiências anômalas / paranormais e observações de campo. Pressupondo-se que determinados contextos religiosos são aparentemente mais receptivos e estimuladores de vivências dissociativas, e que afiliações religiosas mais tradicionais ou mesmo grupos ateístas tenderiam a estimular menos esse tipo de experiências, os participantes do estudo foram divididos em três grupos, com vistas a uma análise mais detalhada dessas diferenças: *grupo um* (espíritas, umbandistas e membros de círculos esotéricos e ocultistas), *grupo dois* (outros religiosos e pessoas sem afiliação definida) e *grupo três* (ateus e agnósticos), abrangendo um total de 1450 respondentes para a frente quantitativa. O único critério de exclusão foi a idade (18 anos ou mais). O número de entrevistas biográficas (22) e de observações de campo (31) foi determinado com base no critério de saturação. No caso das entrevistas, considerou-se também certo equilíbrio em termos de gênero, idade e número de participantes acima e abaixo da nota de corte utilizada para diferenciar *high* e *low scorers* em dissociação. Para efetuarmos a análise dos dados, recorreremos às hipóteses propaladas na literatura psicológica e sociológica recente acerca das crenças e experiências paranormais e de sua relação com os fenômenos dissociativos, buscando avaliar até que ponto nossos dados confirmavam ou não tais modelos hipotéticos. Nossas avaliações também tiveram como pano de fundo trabalhos que versam sobre os processos de construção psicossocial da

identidade no mundo contemporâneo e sobre as transformações mais recentes na família e na religião (Bauman, 2005, 2007; Castells, 1999; Giddens, 2002; Paiva, 2007; Poster, 1979), bem como sobre novas formas de subjetivação e sofrimento psíquico (Roudinesco, 2006), incluindo contribuições de teorias psicodinâmicas atualmente em voga, em particular a *teoria do apego* (Granqvist & Kirkpatrick, 2008) e a *teoria da gestão do terror* (Pyzscynski, Solomon & Greenberg, 2003). **Principais resultados.** O grupo um e o grupo dois não diferiram em termos de dissociação cognitiva, mas ambos pontuaram acima dos ateus e agnósticos. Não obstante, o grupo um obteve média significativamente maior em dissociação somatoforme (sintomas conversivos e psicossomáticos), crença paranormal e transliminaridade comparativamente aos demais grupos. Não houve diferença entre os grupos para os relatos de experiência traumática na infância. A escala de experiências dissociativas correlacionou positiva e significativamente, embora em diferentes graus de magnitude, com a crença paranormal, a transliminaridade, a medida composta de sintomas psicossomáticos, a escala de sintomas conversivos e várias formas de experiência traumática na infância. Todavia, quando controlados os efeitos da transliminaridade, a correlação entre dissociação e crença se desfez, apontando para um possível papel mediador da transliminaridade na relação entre as duas variáveis. A dissociação (somatoforme e cognitiva) não foi elevada nos líderes dos grupos visitados, mas se observou histórico de aparente somatização em alguns casos. Indivíduos com escores elevados na escala de experiências dissociativas denotaram personalidade regredida e impulsiva, além de relatarem mais experiências anômalas espontâneas. **Discussão.** Sugere-se a existência de dois tipos de dissociação, uma tendencial, outra contextual. Sugere-se também a existência de uma série de mecanismos psicossociais de mimetismo, desempenho de papéis e gerenciamento da impressão que podem passar por fenômenos dissociativos, embora não o sejam. Relaciona-se o fenômeno da crença paranormal, do sincretismo religioso e da dissociação a variáveis sócio-históricas mais amplas, como a procura por sensação nas sociedades contemporâneas, certas consequências do processo de secularização, as relações de consumo, identidades líquidas e uma compensação frente a padrões de apego familiares desorganizados. Relaciona-se a personalidade regredida e impulsiva dos high scorers a formas de defesa narcísicas, a uma maior flexibilidade da barreira entre consciência e inconsciente e a uma manutenção da infância e da fantasia na vida adulta. Associa-se o aumento das crenças paranormais e religiosas com a idade à saliência da morte (teoria da gestão do terror), e certos aspectos da psicodinâmica adolescente ao ateísmo, que se mostrou mais frequente entre adultos jovens e adolescentes em conflito com suas famílias.

Palavras-Chave: transtornos dissociativos, crenças religiosas, identidade psicossocial, transtornos somatoformes, psicodinâmica.

ABSTRACT

Introduction and rationale. Dissociative experiences can be defined as reported experiences and observed behaviours that seem to exist apart from, or appear to have been disconnected from, the mainstream, or flow, of one's conscious awareness, behavioural repertoire, and/or self-identity (Krippner, 1997). Research has long sustained a positive relationship between dissociation and paranormal beliefs and experiences. Allegations of paranormal phenomena are also frequently correlated with dissociation-related variables such as depression and anxiety symptoms, somatic complaints, childhood trauma and transliminality. The fact that some people have psychological characteristics that predispose them to such occurrences suggests the importance of studying their identity formation and cognitive, emotional and psychosocial development in order to gain insight into other aspects involved in the assumption of paranormal beliefs. The literature on paranormal beliefs indicates large amount of quantitative studies and few qualitative data, with a consequent gap in biographical and cultural aspects. The majority of studies have also neglected contextual and social variables which are better understood through interviews and ethnographic observations. There is virtually no Brazilian studies on the subject of dissociation, paranormal belief and transliminality. **Objectives.** 1) To investigate the relationship between dissociation, paranormal belief and associated variables, including its possible impact on the life history and identity of Brazilian respondents from different religious and non-religious groups; 2) To identify some of the possible etiological factors underlying the presumed association between dissociative experiences and paranormal beliefs, from the study of several psychosocial and psychopathological variables; 3) To investigate the role of unconscious and psychodynamic processes in the formation and maintenance of paranormal beliefs and experiences; 4) To improve the understanding of the social context underlying religious and non-religious dissociative practices, in order to ascertain how such a context assist in the construction of certain experiences or beliefs, and, on the other hand, how these beliefs and experiences affect or determine the same context; 5) To explore the level of adherence to traditional religious beliefs and other categories of paranormal belief in religious and non-religious groups of Brazilian participants; 6) To compose a Brazilian sample that could map the associations between the aforementioned variables, aiming to a comparison with data from other socio-cultural contexts. **Methods.** A quali-quantitative approach was proposed. Through socio-demographic questionnaires and psychological scales, it was designed a quantitative online questionnaire. Regarding qualitative techniques, the study employed 1) biographical interviews, 2) semi-structured interviews concerning the phenomenology of paranormal / anomalous experiences and 3) field observations. Assuming that certain religious contexts are apparently more receptive to dissociative experiences, and that more traditional religious affiliations or even atheist groups tend to discourage such experiences, the participants were divided into three groups, with a view to a more detailed analysis of these differences: group one (also called "dissociators": spiritualists, umbandists, members of esoteric groups, catholic carismatics and pentecostals); group two (members of other religious affiliations and people without defined philosophical or religious affiliation) and group three (atheists and agnostics), covering a total of 1450 respondents. The only exclusion criterion was age (18-years-old or above). The number of biographical interviews (22) and field observations (31) was determined on the basis of data saturation criterion. For the qualitative interviews, a balance was seek in terms of gender, age and number of participants above or below the cutoff (≥ 20) used to differentiate high and low scorers on the Dissociative Experiences Scale. To perform data analysis, we considered some of the most important sociological and psychological hypotheses concerning the relationship between dissociation and paranormal beliefs and experiences, assessing the extent to which our data confirmed or not such hypothetical models. We were also based on works dealing with the psychosocial construction of identity in the contemporary world and the most recent changes in family and religion (Bauman, 2005, 2007, Castells, 1999; Giddens, 2002; Paiva 2007; Poster, 1979), as well as new forms of subjectivity and

psychological distress (Roudinesco, 2006), including contributions from psychodynamic theories currently in vogue, particularly the Attachment theory (Granqvist & Kirkpatrick, 2008) and the Terror Management Theory (Pyzscynski, Solomon & Greenberg, 2003). **Main results.** The group one and group two did not differ in terms of cognitive dissociation, but both scored above atheists and agnostics. Nevertheless, the group one scored significantly higher in somatoform dissociation (conversion and psychosomatic symptoms), paranormal belief, syncretism and transliminality compared to the other groups. There was no difference between the groups for reports of childhood traumatic experiences. The Dissociative Experiences Scale correlated positively and significantly, though in different degrees of magnitude, with paranormal belief, transliminality, the composite measure of psychosomatic symptoms (somatization, depression and anxiety combined), an original scale of conversion symptoms and various forms of childhood traumatic experience. However, when controlling for the effects of transliminality, the correlation between dissociation and belief disappeared, indicating a possible mediator effect of transliminality on the relationship between the other two variables. Dissociation (somatoform and cognitive) was not high on the leaders of the groups visited, but a history of apparent somatization was observed in some of these cases. High scorers on the dissociative experiences scale denoted regressive and impulsive behaviors, and reported more spontaneous anomalous experiences. **Discussion.** We suggest the existence of two types of dissociation: tendential and contextual. It is also suggested the existence of a number of psychosocial mechanisms of mimicry, role playing and impression management which may be wrongly interpreted as dissociative phenomena. Paranormal beliefs, religious syncretism, new age mentality and dissociative tendencies are hypothesized to be influenced by broader socio-historical variables such secularization and globalization, consumer relations, liquid identities and a compensation for disorganized attachment patterns developed in childhood. The regressive and impulsive personality of high scorers is described in terms of narcissistic defense mechanisms, flexibility of boundaries between conscious and unconscious processes, and a tendency to extend childhood fantasy into adult life. The increase in paranormal belief with age is explained as a result of mortality salience (terror management theory), but also in terms of a generational conflict, as atheism showed to be more frequent among adolescents and young adults in disagreement with their families.

Keywords: dissociative disorders, religious beliefs, psychosocial identity, somatoform disorders, psychodynamics.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS¹

CTQ ou QUESI = *Questionário sobre Traumas na Infância*

DES = *Escala de Experiências Dissociativas*

DES-T ou DES-Taxon = *Versão taxonômica da DES. Conjunto de itens da DES que se supõe ser indicativo da presença de transtornos dissociativos*

DES-Taxon% = *Probabilidade de um indivíduo se encaixar no grupo de pessoas com dissociação patológica (nota de corte de 90%)*

DP / DR = *Despersonalização / Desrealização*

EA = *Abuso emocional*

EFC ou OBE = *Experiência fora do corpo*

EN = *Negligência emocional*

ESC-7 = *Escala de Sintomas Conversivos*

PA = *Abuso físico*

PN = *Negligência física*

RPBS = *Escala Revisada de Crença Paranormal*

SA = *Abuso sexual*

SCLPsicoss = *Medida Composta de Sintomas Psicossomáticos extraídos da Escala de Sintomas (SCL-90-R): somatização, depressão e ansiedade combinadas*

TD = *Transtorno de Despersonalização*

TDI ou DID = *Transtorno Dissociativo de Identidade*

TS = *Escala de Transliminaridade*

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Padrões de relacionamento dos médiuns com as figuras parentais

Quadro 2: Saída do SPSS para Split-half (DES)

Quadro 3: Saída do SPSS para Split-half (RPBS)

Quadro 4: Relação das variáveis e instrumentos utilizados na pesquisa

Quadro 5: Alguns casos clássicos de personalidade múltipla

Quadro 6: Ênfases carismáticas segundo a denominação

Quadro 7: Dados sociais e demográficos dos membros do colégio iniciático

Quadro 8: Dados de afiliação dos integrantes do colégio iniciático

Quadro 9: Dados sociais e demográficos do templo de Umbanda

Quadro 10: Grau de afiliação religiosa dos membros do templo de Umbanda

Quadro 11: Grau de afiliação religiosa dos católicos carismáticos

Quadro 12: Dados sociais e demográficos dos católicos carismáticos

¹Não foram incluídas nesta lista siglas ou abreviaturas de termos estatísticos, como média, ANOVA etc. Algumas das palavras ou expressões contidas na lista podem eventualmente aparecer no texto com outras abreviaturas, mas a indicação do significado é sempre feita no rodapé da página ou das tabelas e quadros utilizados.

LISTA DE FIGURAS

- Figuras 1,2 e 3:** Capas de revistas brasileiras tratando de assuntos “paranormais”
- Figura 4:** Gráfico sobre histeria gerado pelo Google Ngram Viewer
- Figura 5:** Página inicial do questionário online no google docs
- Figura 6:** Procedimentos da análise qualitativa
- Figura 7:** Modelo circular da análise qualitativa
- Figura 8:** Uma aula clínica na Salpêtrière
- Figura 9:** Comercial da empresa Mobil sobre a hipnose de estrada
- Figuras 10, 11 e 12:** Filmes famosos sobre múltiplas personalidades
- Figura 13:** Trechos e imagens de livro sobre Lurancy Vennum
- Figura 14:** Fenomenologia dos fenômenos autoscópicos
- Figura 15:** Estórias de Jekyll e Hyde e o estudante de Praga
- Figura 16:** Ilustração das relações entre consciência e identidade
- Figura 17:** Relações hierárquicas entre a consciência, a identidade e as demais funções cognitivas
- Figura 18:** Pitonisa do oráculo de Delfos
- Figura 19:** Capa da versão digitalizada do Malleus Maleficarum
- Figuras 20 e 21:** Êxtase religioso e impostação de mãos
- Figuras 22 e 23:** Exorcismo de Gassner e sessão de magnetismo animal
- Figuras 24 e 25:** Prancha Ouija
- Figuras 26 e 27:** Êxtases religiosos da paciente de Charcot, Augustine
- Figura 28:** Teoria da Cura Ritual
- Figura 29:** Detalhe de “O êxtase de Santa Tereza”
- Figura 30:** Número de participantes por faixa etária (gráfico)
- Figura 31:** Médias marginais estimadas dos grupos no escore total da DES
- Figura 32:** Médias marginais estimadas dos subgrupos de religiosos do grupo um no escore total da DES
- Figura 33:** Médias marginais estimadas dos grupos no escore total da medida composta de sintomas psicossomáticos
- Figura 34:** Médias marginais estimadas dos subgrupos de religiosos do grupo um no escore total da medida composta de sintomas psicossomáticos
- Figura 35:** Médias marginais estimadas dos grupos na escala de sintomas conversivos
- Figura 36:** Médias marginais estimadas dos subgrupos de religiosos do grupo um na escala de sintomas conversivos
- Figura 37:** Médias marginais estimadas dos grupos na escala de transliminaridade
- Figura 38:** Médias marginais estimadas dos subgrupos de religiosos do grupo um na escala de transliminaridade
- Figura 39:** Mapa das relações entre o ateísmo militante brasileiro e outras formas de discurso
- Figuras 40 e 41:** Escritos e desenhos compulsivos / automáticos de Sandro

LISTA DE TABELAS

- Tabela 1:** Número de participantes do questionário online
- Tabela 2:** Alpha de Cronbach da DES
- Tabela 3:** Correlações de Pearson entre os fatores da DES
- Tabela 4:** Cargas fatoriais da DES
- Tabela 5:** Alpha de Cronbach para a RPBS
- Tabela 6:** Cargas fatoriais da RPBS
- Tabela 7:** Correlações de Pearson entre os fatores da RPBS
- Tabela 8:** Alpha de Cronbach para as subescalas de somatização, depressão e ansiedade da SCL
- Tabela 9:** Correlações de Pearson entre os fatores da escala de sintomas
- Tabela 10:** Alpha de Cronbach para as subescalas do CTQ
- Tabela 11:** Correlações de Pearson entre os fatores do CTQ
- Tabela 12:** Cargas fatoriais do CTQ
- Tabela 13:** Porcentagem de artigos relacionados à dissociação nos Proceedings da SPR
- Tabela 14:** Dados de distribuição dos escores das principais escalas e subescalas
- Tabela 15:** Estados brasileiros contemplados na amostra
- Tabela 16:** Afiliações específicas para cada grupo
- Tabela 17:** Idade dos participantes
- Tabela 18:** Correlações de Pearson entre idade e crença paranormal
- Tabela 19:** Correlações de Pearson entre idade e as principais variáveis da pesquisa
- Tabela 20:** Gênero dos participantes
- Tabela 21:** Diferenças nas médias das principais escalas em relação ao gênero
- Tabela 22:** Orientação afetiva / sexual dos participantes
- Tabela 23:** Renda mensal domiciliar dos participantes
- Tabela 24:** Grupos étnicos dos participantes
- Tabela 25:** Ordem de nascimento dos participantes
- Tabela 26:** Estado civil dos participantes
- Tabela 27:** Nível educacional dos participantes
- Tabela 28:** Condição profissional dos participantes
- Tabela 29:** Trabalho versus estudos
- Tabela 30:** Trabalho remunerado versus voluntariado
- Tabela 31:** Frequências e porcentagens dos que moram sozinhos versus acompanhados
- Tabela 32:** Frequências e porcentagens dos que possuem e não possuem animais de estimação
- Tabela 33:** Dados de habitação dos participantes que não moram sozinhos
- Tabela 34:** Correlações de Pearson entre as principais escalas e itens sobre violência social e estresse
- Tabela 35:** Correlações de Pearson entre as principais escalas e os indicadores de grau de envolvimento com a afiliação
- Tabela 36:** Correlações de Pearson entre as principais escalas da pesquisa
- Tabela 37:** Principais dados dos grupos na DES
- Tabela 38:** Médias e desvio padrão dos grupos para a subescalas da DES
- Tabela 39:** Médias e desvio padrão dos grupos para os sintomas psicossomáticos e de conversão
- Tabela 40:** Médias e desvio padrão dos grupos para cada categoria de experiência traumática
- Tabela 41:** Médias e desvio padrão dos participantes (abaixo e acima da nota de corte e 30 na DES) para as subescalas de abuso do CTQ
- Tabela 42:** Médias e desvio padrão dos grupos na escala de transliminaridade
- Tabela 43:** Correlações de Pearson entre as subescalas da DES e da TS

Tabela 44: Correlações parciais entre dissociação (cognitiva e somatoforme) crença paranormal geral controlando os efeitos da transliminaridade

Tabela 45: Correlações entre as subescalas da RPBS e a escala de transliminaridade

Tabela 46: Média e desvio padrão para os participantes abaixo e acima de 45 anos de idade na RPBS e diferenças pelo teste *t*

Tabela 47: Desempenho da DES em amostras não clínicas de diferentes países

Tabela 48: Principais dados dos participantes do Colégio Iniciático

Tabela 49: Dados dos participantes do Colégio Iniciático nas subescalas da DES

Tabela 50: Médias do Colégio Iniciático nas subescalas da RPBS

Tabela 51: Principais dados de Arnoldo

Tabela 52: Dados de Arnoldo na subescalas da DES

Tabela 53: Dados dos participantes do Templo de Umbanda na DES

Tabela 54: Dados dos participantes da Umbanda no CTQ

Tabela 55: Dados dos participantes da Umbanda na TS, na escala de sintomas e na RPBS

Tabela 56: Médias do Templo de Umbanda nas subescalas da RPBS

Tabela 57: Dados dos Católicos Carismáticos DES

Tabela 58: Dados dos Católicos Carismáticos no CTQ

Tabela 59: Dados dos Católicos Carismáticos na TS, nas subescalas da escala de sintomas e na RPBS

Tabela 60: Médias dos Carismáticos nas subescalas da RPBS

Tabela 61: Dados dos Evangélicos Pentecostais na DES

Tabela 62: Dados dos Evangélicos Pentecostais na TS, nas subescalas da escala de sintomas e na RPBS

Tabela 63: Médias dos Evangélicos nas subescalas da RPBS

Tabela 64: Dados dos Evangélicos Pentecostais no CTQ

Tabela 65: Quantidade de entrevistados por gênero e por escores na DES

Tabela 66: Dados gerais sobre as entrevistas coletadas

Tabela 67: Número de entrevistados por afiliação

Tabela 68: Dados dos low scorers na DES e no CTQ

Tabela 69: Dados dos high scorers na DES e no CTQ

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Justificativas	22
Objetivos	37
Método	38
Considerações éticas	82
Referencial teórico	83
Estrutura geral da tese	85

PARTE UM – REVISÃO DA LITERATURA

1. CAPÍTULO UM: <u>EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO PRELIMINAR</u>	96
1.1. Absorção, envolvimento imaginativo e susceptibilidade hipnótica	100
1.2. Estados de transe e possessão	106
1.3. Amnésia e fuga dissociativas	110
1.4. Transtorno dissociativo de identidade (antes “personalidade múltipla”)	114
1.5. Despersonalização / desrealização	125
1.6. Alguns problemas adicionais na definição da dissociação	133
1.7. Resumo do capítulo	143
2. CAPÍTULO DOIS: <u>UMA HISTÓRIA DA DISSOCIAÇÃO</u>	151
2.1. Os “primeiros curadores”	153
2.2. Oesterreich e a história da possessão	160
2.3. O cristianismo e os “carismas”	171
2.4. O mesmerismo e o espiritualismo moderno	181
2.5. A dissociação na psiquiatria oitocentista	193
2.6. Fatores envolvidos no apogeu, queda e ressurgimento do conceito de dissociação	209
2.7. O que sabemos hoje sobre a dissociação?	214
2.8. Resumo do capítulo	238

PARTE DOIS – PROCEDIMENTOS, RESULTADOS E DISCUSSÃO

3. CAPÍTULO TRÊS: <u>UM SURVEY ONLINE SOBRE DISSOCIAÇÃO E VARIÁVEIS RELACIONADAS</u>	251
3.1. Perfil sociodemográfico da amostra	256
3.2. Correlações entre as variáveis	282
3.3. Dissociação cognitiva e dissociação somatoforme	284
3.4. Experiências traumáticas na infância	293
3.5. Transliminaridade	295
3.6. Discussão dos resultados	299
3.7. Conclusão	329
4. CAPÍTULO QUATRO: <u>A DISSOCIAÇÃO EM CONTEXTO – RELATÓRIOS DE OBSERVAÇÃO</u>	336
4.1. Relatórios – Grupos Esotéricos	340
4.2. Relatórios – Grupos Umbandistas	374
4.3. Relatórios – Católicos Carismáticos	409
4.4. Relatórios – Relato das visitas às igrejas evangélicas	423
4.5. Relatórios – Ateus e agnósticos.....	431
4.6. Conclusão	448

5. CAPÍTULO CINCO: <u>A DISSOCIAÇÃO NO INDIVÍDUO – ENTREVISTAS</u>	453
5.1. Low scorers	456
5.2. High scorers	513
5.3. Conclusão	559
6. CAPÍTULO SEIS: <u>DISSOCIAÇÃO, CRENÇA E IDENTIDADE: SÍNTESE TEÓRICA E CONCLUSÃO</u>	572
6.1. Pressupostos teórico-metodológicos	575
6.2. Uma apreciação crítica da teoria da cura ritual	580
6.3. Dissociação tendencial e dissociação contextual	585
6.4. A transliminaridade como síndrome	592
6.5. Globalização, sincretismo e secularização: uma análise da mentalidade <i>New Age</i>	594
6.6. Culto de si, práticas alternativas e psicoterapia	603
6.7. “Sociedade do risco”, família e identidade	607
6.8. Considerações finais	614
 APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	620
APÊNDICE B – MODELO DE ENTREVISTA: VERSÃO DE PREENCHIMENTO ONLINE	623
APÊNDICE C – QUESTIONÁRIO QUANTITATIVO ONLINE	629

Introdução

O conceito de dissociação tem sido construído de diferentes formas, ao longo do tempo, de acordo com a cultura do pesquisador (Krippner, 1997). Uma das principais contribuições nesse sentido – no que tange os autores clássicos – é o trabalho de Janet (1889/2003) sobre a *desagregação* (*désagrégation psychologique*), referente a toda uma série de fenômenos nos quais duas ou mais ideias, ações ou estados de consciência atuam independentemente uns dos outros, de maneira fragmentária, fato observado por ele entre pacientes histéricos, mas também na hipnose, nos estados de fuga dissociativa e em certas experiências religiosas, como na mediunidade e nas experiências místicas. Em função de seus estudos sobre a desagregação e os automatismos psicológicos, Janet veio a ser considerado por alguns historiadores como o principal precursor da pesquisa sobre dissociação, embora Braude (2009) enfatize também particularidades significativas, do ponto de vista teórico, na definição oferecida por Janet.

A dissociação pode ser definida, basicamente, como uma temporária ou persistente desconexão (patológica ou não patológica) entre módulos psíquicos e / ou motores que se encontram, em geral, sob o controle voluntário da consciência, do repertório comportamental usual ou do autoconceito (Krippner, 1997). Um exemplo talvez mais próximo de nossa cultura, e apropriado às temáticas em discussão nesta tese, é o da escrita automática ou ‘psicografia’, tal como denominada nos meios espiritualistas. A escrita automática é considerada uma forma de automatismo psicomotor em que a mão – durante um estado de consciência descontraído ou modificado – passa a escrever de maneira total ou parcialmente involuntária, expressando livremente ideias ou fantasias antes dispersas ao longo da periferia da consciência (Muhl, 1930). Outros exemplos de experiências religiosas e / ou paranormais geralmente vinculadas a estados dissociativos são a glossolalia – ou “dom de falar em línguas”, na expressão de católicos carismáticos – (Souza, 2006); as chamadas “experiências fora do corpo”

(Blackmore, 1984); as experiências de transe ritualístico ou “transe de possessão” (Cardena et al., 2009; Zangari, 2003), entre outros exemplos.

Conquanto a dissociação não esteja presente apenas em contextos religiosos, nem seja uma prerrogativa invariável de tais práticas e atividades sociais, as pesquisas têm sustentado, há bastante tempo, sua recorrente associação com determinadas crenças e experiências paranormais e / ou religiosas (Binet, 1892; Dorahy & Lewis, 2001; Glicksohn, 1990; Gow, Hutchinson & Chant, 2009; Irwin, 1994, 2000; Janet, 1926/2003; Krippner, Wickramasekera & Tartz, 2000; Makasovsky & Irwin, 1999; Martinez-Taboas, 2001; Negro, 1999; Price & Snow, 1998; Richards, 1991; Ross, 1989; Ross & Joshi, 1992; Sharps, Matthews & Asten, 2006; Wolfradt, 1997; Zingrone & Alvarado, 1994).

Em estudo conduzido por Pekala, Kumar e Marcano (1995), os autores verificaram que a dissociação seria, inclusive, a variável mais importante na predição dessas experiências. Indivíduos que apresentavam altos índices de dissociação e de susceptibilidade hipnótica estavam mais propensos a relatar episódios envolvendo fenômenos alegadamente paranormais. Krippner (2000) chegou a sugerir que tais experiências fossem incluídas em um modelo transcultural da dissociação. Council (1993) especulou que a associação verificada entre crença paranormal e dissociação talvez estivesse relacionada a efeitos contextuais, como a aplicação conjunta das escalas ou a ordem de aplicação, mas acabou por constatar que, mesmo controlando tais efeitos, a relação permanecia estatisticamente significativa. Houran, Irwin & Lange (2001), no entanto, descobriram que apenas determinadas crenças paranormais estariam positivamente correlacionadas com tendências dissociativas, como foi o caso da crença na reencarnação, na astrologia e na percepção extrassensorial. Mais recentemente, Roxburgh & Roe (2011) não acharam diferenças significantes entre um grupo de médiuns espiritualistas e um grupo controle em medidas de dissociação e psicopatologia, apesar de a média apresentada pelos primeiros ter sido maior do que a encontrada em pesquisas populacionais. Parte dos estudos aponta para uma correlação positiva entre dissociação e *experiência* paranormal, enquanto a outra sugere apenas a *crença* como variável relacionada (Rattet & Bursik, 2001). Evidências também indicam que a dissociação estaria vinculada a

determinadas *práticas* religiosas e ritualísticas, mas não a outras variáveis ligadas à religiosidade (Binks & Ferguson, 2012). De nossa parte, ressaltamos haver pouca informação na literatura concernente a possíveis diferenças no nível de dissociação entre grupos religiosos e não religiosos, bem como entre grupos religiosos distintos, o que tende a dificultar o estabelecimento de comparações e a generalização de hipóteses.

O conceito de dissociação tem servido de base para muitas reflexões teóricas em torno da formação da identidade. Para Myers (1903/2001, p. 63), por exemplo, as experiências dissociativas mostram que “a personalidade humana constitui um complexo muito mais modificável do que se reconhece em geral”. Para Janet (1889/2003), o automatismo psicológico constituiria, inicialmente, uma consciência apenas rudimentar, capaz de evoluir, contudo, para personalidades mais complexas e conflitantes no interior do próprio indivíduo, desenvolvendo-se de modo subjacente à corrente habitual de pensamentos, e em sentido oposto ou complementar ao padrão usual de funcionamento da consciência. Algumas dessas personalidades poderiam emergir no decorrer de estados sonambúlicos. Sua facilidade de desenvolvimento dependeria da maior ou menor predisposição individual para um enfraquecimento da consciência, responsável por fenômenos como a sugestão e a susceptibilidade hipnótica.

Vários outros autores consideraram as implicações das vivências dissociativas para a formação da identidade, como Braude (1995) e Hilgard (1986). Recentemente, a prevalência de sintomas dissociativos e somatoformes (não raro, correlacionados entre si) em populações clínicas e não clínicas têm chamado a atenção dos profissionais de saúde para as complexas interações entre processos físicos e psíquicos, indicando que, sob determinadas circunstâncias, não somente os aspectos cognitivos e afetivos da identidade sofrem alterações decorrentes da dissociação, como também a imagem corporal e o próprio funcionamento fisiológico e psicomotor, fato exemplificado pelos sintomas conversivos, somatoformes e de despersonalização (Bombana, 2006; Coelho & Ávila, 2007; Negro Junior, Palladino-

Negro & Louzã, 1999). As experiências dissociativas são, aliás, bastante comuns na população geral (Ross, Joshi & Curri, 1991).

As experiências dissociativas e conversivas são frequentemente consideradas, sobretudo em contextos religiosos, como indícios da intervenção de forças paranormais e espirituais, dada sua relativa autonomia frente a certas atitudes ou intenções conscientes (Richards, 1991). Assim, é importante conhecer não apenas o modo como se dá a experiência, mas igualmente os usos e interpretações a ela conferidos (Maraldi, 2011). O fato de algumas pessoas apresentarem características psicológicas que as predis põem a essas ocorrências sugere a importância de se compreender melhor como nelas se dá a formação da identidade, seu desenvolvimento cognitivo, emocional e social, de modo a permitir uma abordagem mais ampla de outros aspectos envolvidos em suas alegações e na assunção das crenças paranormais. Isso inclui acessar potenciais diferenças entre tais indivíduos e aqueles que não necessariamente compartilham de suas mesmas vivências e concepções de mundo - alguns dos quais poderiam, inclusive, opor-se àquelas, isto é, os chamados descrentes. É o que tentaremos explorar neste trabalho, ao relacionarmos os temas da dissociação, da crença e da identidade.

FIGURAS 1, 2 E 3. CAPAS DE REVISTAS BRASILEIRAS TRATANDO DE ASSUNTOS “PARANORMAIS”. EMBORA O CONCEITO DE PARANORMAL FOSSE ORIGINALMENTE UMA CATEGORIA ANALÍTICA, ELE VEIO A SE ESTENDER PARA ALÉM DOS CÍRCULOS ACADÊMICOS, SENDO ASSIMILADO PELA MÍDIA E PELO GRANDE PÚBLICO, DANDO CONTA, ENTÃO, DE UMA SÉRIE DE EXPERIÊNCIAS HUMANAS – PARTE DELAS RESTRITA, ANTERIORMENTE, ÀS CATEGORIAS RELIGIOSAS.

Cabe lembrar, antes de tudo, que as definições disponíveis sobre quais categorias de fenômenos deveriam ser denominadas como *paranormais* constituem ainda hoje motivo de acirrado debate nos meios acadêmicos. Por ora, limitamo-nos aqui a designá-las, a título de definição operacional, como alegações de eventos peculiares que, caso viessem a ser corroboradas empiricamente, poderiam contrariar certos princípios científicos já estabelecidos (tanto de ordem física quanto biológica ou psicológica), e talvez exigissem, para sua aceitação, uma revisão dos princípios e teorias que contestam ou pretendem ampliar (Tobacyk, 1995). Em geral, alegações de fenômenos paranormais acompanham a atribuição de propriedades mágicas e transcendentais a objetos ou seres vivos (Zusne & Jones, 1989) e tendem a confrontar certas premissas do quadro de referência cultural dominante (Tobacyk, 1995), o que variará, no entanto, de acordo com cada contexto social e histórico. Os psicólogos que se dedicam ao estudo dessas crenças e experiências costumam incluir nessa definição termos tais como ‘telepatia’, ‘premonição’, ‘mediunidade’, entre outros - cf. Maraldi (2011) para uma discussão mais detalhada do conceito de paranormal e suas implicações epistemológicas. Nosso propósito, neste projeto, *não é o de avaliar se tais fenômenos efetivamente existem* (perspectiva ontológica), mas somente *analisar as repercussões psicológicas e sociais desse tipo de alegações*. A prevalência de crenças e experiências paranormais é elevada em muitos países (Machado, 2009; Moore, 2007; Newport & Strausberg, 2001), e seu impacto sobre a saúde e sobre diversas variáveis cognitivas, psicodinâmicas e psicossociais tem merecido atenção científica - Cf. Maraldi, Zangari & Machado (2011) para uma revisão. De acordo com Ross & Joshi (1992, p. 361):

As experiências paranormais e extrasensoriais são comuns na população geral. Elas podem representar um aspecto da dissociação normal ou uma parte da reação dissociativa a um traumatismo crônico durante a infância [...] O paranormal - considerado como um conjunto de experiências subjetivas - deveria ser um objeto de pesquisas sérias implicando a psiquiatria e a psicologia acadêmicas².

Uma preocupação terminológica recente tem sido levantada em torno da relevância ou irrelevância em se considerar as crenças religiosas tradicionais como uma dimensão específica da crença

² Merkelbach et al. (2000) também sugeriram que a dissociação e a crença paranormal poderiam estar relacionadas não em função de um trauma infantil real, mas de mecanismos cognitivos compartilhados com o fenômeno das falsas memórias e da tendência à fantasia / confabulação. Para outras hipóteses em torno dessa relação, cf. capítulo dois (parte um da tese).

no paranormal. Na verdade, para alguns investigadores, uma vez que determinadas religiões mundiais – como o Cristianismo – incluem em seu repertório doutrinário alegações modernamente designadas como ‘paranormais’ – curas milagrosas, sonhos premonitórios etc. – tais religiões deveriam então ser abarcadas pela definição mais ampla de *crença paranormal*. Assim, na visão desses pesquisadores, o termo *paranormalidade* abrange todas as principais formas de crença religiosa, místico-esotérica, supersticiosa e folclórica, e não apenas fenômenos extrassensoriais ou parapsicológicos (Irwin, 2003, Tobacyk, 1995). Um dos argumentos mencionados a favor dessa expansão conceitual é o de que pelo menos alguns dos principais processos psicossociais subjacentes ao endosso dessas diferentes categorias de crença seriam, basicamente, os mesmos - convicção parcialmente sustentada pelas evidências empíricas (Irwin, 2003; Northcote, 2007; Orenstein, 2002). Apesar de muitos autores terem criticado a amplitude terminológica estabelecida para o conceito de crença paranormal, as duas categorias de crença têm se influenciado mutuamente, e sua relação permanece uma área fecunda para investigações, o que parece justificar a inclusão de certas ideias religiosas na categoria das crenças paranormais. Nesse sentido, Rice (2003) classifica as duas modalidades de crença supracitadas como “crença paranormal clássica” (termo reservado para os fenômenos de estudo da parapsicologia, como a telepatia) e “crença paranormal religiosa” (que englobaria as crenças religiosas tradicionais, como a existência de Deus). Mesmo quando os estudiosos não se utilizam da mesma terminologia esposada por nós neste trabalho, vemos-lhes empregando termos semelhantes ou ao menos intermediários ao nosso, como “para-religião” (*parareligion*) de Bainbridge (2005). A categoria de “novos movimentos religiosos” (Machado, 2010) também é vista em alguns trabalhos, mas não nos parece útil e nem adequada aos nossos objetivos, pois tende a focar nos *movimentos* ao invés de no conteúdo da crença, o que elimina da análise muitos daqueles casos de afiliações múltiplas e sincretismos em que o indivíduo põe em prática tanto certas crenças religiosas consideradas tradicionais quanto outras recentemente fundadas. Tais definições parecem também supor uma divisão entre movimentos novos e tradicionais que oculta o profundo emaranhamento entre esses diferentes sistemas de crença, especialmente em nosso país. Muitos dos usos

populares do termo “paranormal” apontam para uma mistura de conceitos religiosos e científicos os mais diversos, o que tende a reforçar a aproximação dessas categorias, caracterizando certo esvanecimento de suas fronteiras. Como bem observou o sociólogo Erich Goode (2000, p. 4):

Ao longo das últimas décadas, vários sistemas de crença paranormal tornaram-se alternativas, substitutos, ou mesmo suplementos para religiões mais convencionais. Recentemente, algumas crenças paranormais foram incorporadas ou mescladas com religiões tradicionais e vice-versa.

A fim de investigar melhor tais relações, mantivemos a supracitada ‘expansão conceitual’ ao nos referirmos às crenças paranormais. Isto não quer dizer que aceitamos integralmente a definição operacional estabelecida, contentando-nos inteiramente com as soluções sugeridas acima para a resolução dos problemas que se acham nela implicados; quer dizer apenas que, ao nos posicionarmos dentro desse campo de discussões, mesmo amplo e de fronteiras pouco precisas, decidimos manter a terminologia correntemente usada pelos psicólogos que trabalham na produção dessa literatura. Parece-nos preferível recorrer à definição de “paranormal”, com todas as ambiguidades e contradições que lhe são inerentes, do que rejeitá-la por completo, uma vez que hoje ela já se acha de tal modo espalhada pela literatura psicológica internacional, bem como pela linguagem popular, que é praticamente impossível não lhe fazer sequer uma menção em qualquer discussão sobre crenças. Isso se torna ainda mais verdadeiro se considerarmos que, em nosso mundo contemporâneo, muitos dos que não praticam uma religião instituída endossam, não obstante, certas formas de crença paranormal (Hood, 2005). O papel dessas crenças não deve ser olvidado, portanto, em uma pesquisa que se pretenda ampla o suficiente para acessar níveis variados de crença em diferentes indivíduos. Por sua vez, não devemos permitir que discussões ligadas à definição ontológica do “paranormal” atrapalhem seu estudo psicossocial. Como dissemos em outra circunstância:

A relatividade do termo [...] não nega sua utilização ou importância científicas; é no próprio debate conceitual que o cerca que encontraremos sua maior relevância – visto ser prenhe de possibilidades reflexivas, tanto numa dimensão epistemológica quanto psicossocial. Manter a terminologia vigente torna-se assim uma forma de crítica interna, um modo de perscrutar as vicissitudes e circunstâncias de sua formação e manutenção, visando, se possível, a uma reelaboração futura (Maraldi, 2011, p. 29).

Apesar de viabilizarem a compreensão de diversas variáveis isoladas, incluindo dados sociodemográficos ou características de personalidade como extroversão, tendência à fantasia, dissociação etc. (Irwin, 2003; Kennedy, 2005), as investigações existentes sobre a psicologia das crenças e experiências paranormais nem sempre consideram adequadamente a influência do contexto grupal e social mais amplo no qual se inserem os indivíduos pesquisados, tampouco a relação entre tais crenças e sua história de vida. Assim, apesar de promoverem um detalhamento exaustivo das possíveis funções psicológicas associadas à adesão do paranormal, tais pesquisas não foram capazes ainda de aproximar, teórica e empiricamente, as variáveis encontradas à formação do indivíduo como um todo, incluindo-se aqui os processos de socialização ou a construção psicossocial da identidade. Isso se deve, em parte, a uma limitação metodológica, envolvendo o emprego quase exclusivo de pesquisas quantitativas, baseadas em inventários e escalas que abrangem os resultados de toda uma amostra, excluindo com isso os aspectos individuais (Northcote, 2007). Na maioria dos estudos norte-americanos, os sujeitos pesquisados são, em geral, estudantes universitários, o que tem perpetrado críticas a essas pesquisas pelo fato de se restringirem a uma parcela muito específica da população (Rice, 2003; Stuart-Hamilton, Nayak & Priest, 2006). Observa-se, ainda, um número bastante reduzido de pesquisas em outros contextos culturais, com notável e contraditória escassez de estudos no Brasil, um país que, a despeito disso, é reconhecidamente aberto a crenças e práticas religiosas e paranormais, fato longamente constatado pelas pesquisas de opinião pública e por diversos estudiosos, incluindo pesquisadores da psicologia e da psiquiatria (Dalgalarondo, 2008; IBGE, 2007; Machado, 2009; Moreira-Almeida, Pinsky, Zaleski & Laranjeira, 2010).

Foi em resposta a essas lacunas que o autor deste projeto desenvolveu sua pesquisa de mestrado (Maraldi, 2011) junto ao Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais da USP, o Inter Psi, grupo dedicado à investigação científica de experiências alegadamente paranormais a partir de um referencial interdisciplinar. Naquela ocasião, pensou-se numa investigação qualitativa, de

cunho biográfico e observacional, em que fosse possível um maior aprofundamento na história de vida de médiuns espíritas, em suas produções gráficas e pictóricas, e em atividades grupais compartilhadas dentro de seu contexto religioso. Tal estudo nos proporcionou uma série de dados interessantes que temos tentado aprofundar em outros trabalhos, a exemplo desta tese. Uma limitação observada quanto à nossa pesquisa anterior se relacionava à impossibilidade de uma maior generalização dos dados – em razão, evidentemente, do pequeno número de participantes. Notamos que os médiuns apresentavam diversos indícios de estados dissociativos (‘transes’; visões de si mesmo fora do corpo; sentir-se como se fosse temporariamente outra pessoa; perda temporária do controle da escrita e de outras atividades psicomotoras etc), mas não sabíamos ao certo se os padrões identificados ao longo das 11 entrevistas realizadas, bem como nas observações feitas, confirmar-se-iam em uma amostra mais ampla - apesar de serem frequentemente relatados na literatura. A necessidade de implantação de instrumentos psicométricos, de fácil aplicação em grupos maiores, fez-se presente a partir daí, constituindo um de nossos objetivos com este trabalho. Por sua vez, pensamos que, dada a igual importância das experiências dissociativas em outros contextos religiosos além do espírita – e, provavelmente, também fora desses contextos – seria significativo investigar melhor o papel da dissociação em grupos diversos, fossem de crentes ou de descrentes, permitindo comparações e diferenciações quanto aos usos (ou desusos) que fazem da dissociação (ou de tipos específicos de dissociação), como parte de sua formação identitária. Esse constitui nosso principal objetivo com esta pesquisa. Deveria ser dito que o estudo da crença paranormal envolve igualmente o estudo da descrença em tais fenômenos. Poucas pesquisas foram realizadas até o momento a esse respeito - cf. Maraldi & Zangari (no prelo) para uma revisão da literatura psicológica sobre o ateísmo.

Quando falamos em dissociação, devemos recordar que se trata de um conceito complexo e heterogêneo em suas múltiplas manifestações clínicas e não clínicas. Até não muito tempo, os estudos disponíveis tendiam a enfatizar certos tipos de dissociação, em especial as formas mais cognitivas, como a amnésia dissociativa, a absorção e a desrealização, pouco mencionando ou aprofundando

manifestações de ordem somática e psicomotora, a exemplo dos sintomas conversivos (Irwin, 2000; Nijenhuis, 2000). Isso se deu, em parte, devido à influência exercida pela classificação proposta nas três últimas edições do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-III, IV e V). Em sua quarta versão, o manual explicitamente alargou a separação iniciada entre os transtornos dissociativos e os transtornos conversivos, vindo a separar estes últimos dos transtornos somatoformes, embora reconhecendo suas imbricações e sua longa associação histórica. É preciso lembrar que há décadas se discute a “unidade clínica” (Breuer & Freud, 1895/1996) dos transtornos dissociativos, outrora garantida pelo conceito de “histeria” e ainda hoje aceita perante vários psicanalistas (Burzstyn, 2008). Cabe mencionar, por sua vez, que o Código Internacional de Doenças (CID-10) não adota a mesma divisão do DSM, mantendo a inclusão de fenômenos tanto cognitivos quanto conversivos no contexto da dissociação, embora excluindo dessa lista os fenômenos somatoformes (ou somatomorfos) e a síndrome de despersonalização / desrealização. Há com isso certo prejuízo do ponto de vista teórico, dada a tendência a reconhecer nessas classificações clínicas e de uso prático uma efetiva separação entre os diferentes fenômenos mencionados – nem sempre corroborada pelos dados.

Nas duas últimas décadas, os pesquisadores passaram a se preocupar mais assiduamente em resgatar, sob roupagem atualizada, uma definição unívoca para a dissociação, criticando, inclusive, a fragmentação proposta no DSM-IV. Tal preocupação não emergiu, contudo, de um esforço meramente conceitual, mas resultou de constatações empíricas a partir de diferentes pesquisas. As evidências mostraram correlações positivas e significantes entre as formas mais psicológicas e cognitivas da dissociação e as chamadas manifestações conversivas e somatoformes (Brown et al., 2007; Nijenhuis, 2000), tal como observaram também Fiszman (2007) e Marchetti et al. (2007) no caso das crises não-epiléticas psicogênicas. Tem sido comum aos pesquisadores verificarem associações positivas entre somatização e dissociação (Kruesi et al., 2004; Ross et al., 1990; Saxe et al., 1994; Walker et al., 1992), bem como entre somatização e conversão (Binzer, Andersen & Kullgren, 1997; Stonnington, Barry & Fisher, 2006). Sabe-se, por sua vez, que a somatização está fortemente vinculada a queixas depressivas

e ansiógenas, e que o estresse representa um fator subjacente, comum tanto à dissociação quanto à somatização e à conversão. Nesse sentido, sintomas aparentemente físicos, mas não explicáveis em termos médicos, poderiam ser uma expressão somática de sofrimento psíquico (Coelho & Ávila, 2007). Os fatores psicossociais desencadeadores da somatização são os mais variados, indo desde experiências traumáticas na infância - também frequentes nos transtornos dissociativos e conversivos (Binzer, Andersen & Kullgren, 1997; Maaranen, 2004; Roelofs et al., 2002; Stonnington, Barry & Fisher, 2006) - até estressores ligados a condições socioeconômicas específicas, como pobreza ou exposição à violência (Tófoli, Andrade & Fortes, 2011). Mulheres parecem particularmente mais vulneráveis que homens (Born et al., 2005), e fala-se, inclusive, em um “traço somatizador” próprio das culturas latino-americanas (Tófoli, Andrade & Fortes, 2011).

Mas por que determinados indivíduos interpretariam seu sofrimento psicológico ou social como algo físico, expressando-o sob a forma de queixas somáticas ou conversivas, ao invés de admiti-lo ou reconhecê-lo em sua verdadeira manifestação? Dentre as muitas explicações existentes, Kruesi et al. (2004) acreditam, com base nos resultados de seu estudo, que a dissociação atuaria, nesses casos, como um elemento mediador, desvinculando o estresse de sua etiologia psíquica, à semelhança de um mecanismo de defesa contra o próprio estresse. Pessoas com maiores índices de dissociação foram menos capazes de estipular uma ligação entre os sintomas de somatização e seu estado psicológico. A função defensiva por trás de determinados sintomas psicossomáticos e conversivos tem sido reconhecida há anos na Psicologia (Breuer & Freud, 1895/1996), embora não seja, historicamente, a única explicação disponível (Van der Hart & Dorahy, 2009). Evidências neurológicas recentes parecem corroborar a tradicional teoria da repressão para explicar os transtornos conversivos (Kannan et al., 2007), e vários estudos indicam uma ligação entre estilo de *coping* repressivo e certas doenças físicas, como problemas cardiovasculares (Westen, 1998). De qualquer modo, as importantes e inegáveis relações estatísticas entre a dissociação e os transtornos conversivos e somatoformes levaram diversos autores a sugerirem sua reclassificação para a quinta edição do DSM, retomando a antiga inclusão desses fenômenos na

categoria dos transtornos dissociativos - conquanto ainda existam controvérsias no que tange à somatização e às crises não epiléticas psicogênicas (Brown et al., 2007; Stone, Sharpe & Binzer, 2004).

Modelos mais complexos têm sido recentemente desenvolvidos e sugerem que a relação entre dissociação, somatização e conversão pode variar conforme a gravidade dos sintomas e dos fatores etiológicos em jogo, ao menos no que tange a certos tipos de experiência dissociativa (Nurcombe, Scott & Jessop, 2009). O fato é que hoje parece ser cada vez mais difícil destacar o estudo da dissociação da investigação de fenômenos conversivos e somatoformes, como sugere a própria terminologia usada no campo. Nijenhuis (2000) fala em “dissociação psicológica” e em “dissociação somatoforme”. Steele, Dorahy, Van der Hart & Nijenhuis (2009) falam em “dissociação psicoforme” (psychoform dissociation) e “dissociação somatoforme”. Para O’neil (2009), assim como para tantos outros, a distinção estabelecida entre os diagnósticos de transtorno dissociativo e transtorno conversivo seria puramente artificial, dada a elevada comorbidade desses transtornos. Não devemos nos surpreender, portanto, se acaso encontrarmos na literatura os dois termos sendo empregados de forma praticamente intercambiável. Nesse sentido, é com certo espanto que se constata, em uma rápida conferida nas mudanças de classificação para a nova edição do DSM (<http://www.dsm5.org/Documents/changes%20from%20dsm-iv-tr%20to%20dsm-5.pdf>) a desconsideração, até o momento, das pesquisas acima em favor da mesma separação observada na edição IV, com poucas e efêmeras alterações na forma geral de conceituação dos fenômenos dissociativos.

Sabe-se, há bastante tempo, que os sintomas conversivos podem ser encontrados na população geral e em pacientes portadores de outros transtornos (Farley, Woodruff & Guze, 1968), contrariando a convicção de muitos de que tais manifestações não mais existiriam, tendo se esvaído nas brumas do tempo, por assim dizer. Nas palavras de Stella e Pereira (2003, p. 110):

É comum escutar-se entre os profissionais da área de saúde mental que a histeria dos tempos de Charcot não existe mais, e que o Grande Ataque Histérico é uma forma psicopatológica que talvez só tenha existido de fato na Salpêtrière do século XIX. Contudo, a verdade é a que as manifestações mais exuberantes do espectro histérico continuam amplamente presentes nas sociedades ocidentais. Evidentemente esses estados têm novas inscrições na cultura e são menos comuns no contexto dos consultórios dos clínicos, mas nem por isso deixam de ter enorme

relevância prática e científica, incluindo-se aqui sua frequência como causa de procura de cuidados técnicos especializados.

Tais dados se mostram particularmente relevantes para os nossos propósitos quando voltamos nossa atenção para certas experiências narradas em contextos religiosos, a exemplo do relato de alguns médiuns durante sessões espíritas (Maraldi, 2011). Dentre essas vivências, encontramos sensações físicas variadas, algumas vezes intensas, como dores em determinadas partes do corpo – cabeça; testa; estômago etc.; arrepios ou alterações na temperatura corporal; respiração ofegante; sensação nítida de estar caindo de algum lugar ou de ser queimado vivo; anestesia ou imobilidade temporária de certas regiões do corpo, como boca, braço, mão, pernas etc., bem como enrijecimento dessas partes – acompanhado às vezes de dor –, sobretudo, no braço e na mão, antes durante ou depois de uma atividade de psicografia, por exemplo. Além dessas, há em praticamente todos os casos a sensação de “aproximação”, isto é, uma sensação de presença que não se justificaria pelo comparecimento de alguém no ambiente em que se dão as práticas mediúnicas. Durante atividades de pintura mediúnica e psicografia era bastante comum aos médiuns relatarem uma estranha compulsão ou “agonia” para escrever ou pintar, acompanhada às vezes de tremores, e só aliviada após o término da atividade. Além da compulsão para falar ou escrever, um dos médiuns relatou “sensação de presença”, “aceleração do batimento cardíaco”, “calor pelo corpo” e “ânsia de vômito”, além de “mudança no estado emocional” (sic). Muitos outros médiuns relataram também mudanças aparentemente inexplicáveis em seu estado psicológico durante sessões espíritas, como choro, raiva, impaciência, desespero, angústia, medo etc.

Devido ao ambiente fortemente sugestivo das sessões mediúnicas, não foi possível saber, ao certo, quando essas experiências resultavam de algum complexo mecanismo de expectativa grupal, e quando se originavam de alguma predisposição física ou psicológica particular, embora as duas explicações fossem possíveis, e mais ou menos adequadas conforme a situação e o contexto. Ficou claro, no entanto, que alguns indivíduos, ao contrário de outros, teriam apresentado vivências semelhantes e de caráter bastante intenso e recorrente ao longo de suas vidas, por vezes desde tenra infância, sem

necessariamente terem sido mais expostos a essas práticas do que os demais, enquanto outros só passaram a relatar tais experiências (geralmente de intensidade mais branda) após sua participação naquele contexto ou em contextos religiosos similares - mesmo tendo nascido, em alguns casos, em família espírita ou simpatizante. Tomadas isoladamente, e destituídas do significado espiritual que lhes era atribuído, tais experiências nada pareciam indicar a não ser uma série de ocorrências psicofisiológicas estranhas ao indivíduo. Contudo, na medida em que ocorriam num contexto em que já se esperava que elas fossem interpretadas como emanções de fontes espirituais, tais automatismos eram logo admitidos como sensações que espíritos ‘desencarnados’ apresentavam, em virtude das circunstâncias específicas que teriam caracterizado suas próprias mortes ou o processo em si mesmo da comunicação mediúnica. Relatos não muito diferentes dos nossos foram observados também por Zangari (2003) entre médiuns umbandistas e por Taves (1993) entre membros de igrejas metodistas (guardadas as devidas diferenças de conteúdo e interpretação das experiências).

Dentre os 11 participantes em nosso estudo anterior, 7 relataram ter passado por tratamento psicológico ou psiquiátrico em algum momento da vida; uma das médiuns, inclusive, permanecia recebendo atendimento para transtorno do pânico na ocasião de nossa entrevista. Os entrevistados também haviam relatado outras características identificadas em pesquisas com pacientes conversivos e somatizadores e pessoas que acreditam no paranormal: 10 afirmaram ter passado por alguma experiência significativa de rejeição ou indiferença afetiva por parte dos pais. Além disso, muitos foram os que se queixaram de educação rígida ou repressora e outros problemas familiares potencialmente estressantes em sua infância e adolescência (cf. quadro 1, abaixo). Uma das médiuns participantes teria sido sexualmente violentada por um dos irmãos quando criança, tendo passado, ainda, por sérias dificuldades financeiras e de inserção social ao longo de sua trajetória de vida - cf. caso C. (Maraldi, 2011). A relação entre crença / experiência paranormal e experiências traumáticas (abuso físico ou sexual, alcoolismo dos pais, experiências de rejeição parental etc.) tem sido também encontrada em outras pesquisas (Irwin,

1992; Lawrence et al., 1995; Perkins & Allen, 2006; Rabeyron, Chouvier & Le Malefán, 2010; Ramsawh, 2006; Wright, 2009).

Categorias	Participantes
<i>Experiências de rejeição ou Negligência afetiva</i>	(10). A.M. (mãe), E. (pai), I.Z. (mãe), C.A.B. (pai), M.J. (mãe), S. (pai), V. (mãe), C. (pai), N. (pai), C.R (pais)
<i>Educação rígida ou repressora</i>	(5). C., E.O, I.Z, A.M, C.R
<i>Recusa, atribuição negativa ou indiferença frente a experiências anômalas</i>	(5). M.J., A.M., C., S., I.Z.
<i>Pais separados</i>	(2). E., C.A.B
<i>Alcoolismo</i>	(2). V. (pai e irmão), S. (pai)

QUADRO 1. PADRÕES DE RELACIONAMENTO DOS MÉDIUNS COM AS FIGURAS PARENTAIS (MARALDI, 2011)

É correto dizer que algumas das experiências relatadas por essas pessoas seriam, na verdade, a expressão de algum sofrimento psíquico ou social subjacente? Sharps, Matthews e Asten (2006) verificaram correlação positiva entre crença paranormal e sintomas de depressão, hiperatividade e dissociação em uma amostra de estudantes. Também se descobriu associação semelhante entre crença paranormal e queixas somáticas (Houran, Kumar, Thalbourne & Lavertue, 2002; Wicramasekera, 1986; Windholz & Diamant, 1974). Outros estudos identificaram evidências, ainda, de uma correlação entre crença paranormal, ansiedade, estresse e afetos negativos (Dudley, 2000; Machado, 2009; Ramsawh, 2006; Roe & Bell, 2007; Watt, Watson & Wilson, 2006), bem como tendências maníacas e depressivas (Thalbourne & French, 1995; Thalbourne, 2005), apesar de anos antes Tobacyk (1982) não ter encontrado correlação entre crença paranormal e ansiedade. Raybeck, Shoohe & Grauberger (1989) bem como Selligman (2005) foram capazes de estabelecer interessantes e bem fundamentados paralelos entre manifestações dissociativas de cunho ritualístico, fatores sociais desencadeadores de estresse e diversas alterações fisiológicas.

Alguns poderão supor, em face desses dados, que a origem dessas crenças e experiências residiria em determinados processos patológicos. Embora existam evidências contundentes a esse respeito, é possível, do mesmo modo, que os resultados não indiquem uma relação causal obrigatória

entre as duas variáveis, mas simplesmente reflitam a tentativa das pessoas envolvidas em atribuir, a partir de determinadas referências culturais, explicações metafísicas às suas experiências e sintomas, sejam estes realmente patológicos ou simplesmente comuns na população mais ampla (Rabeyron, Chouvier & Le Malefán, 2010). Sharps, Matthews e Asten (2006) lembram que os sintomas de determinadas psicopatologias – como depressão ou transtorno de déficit de atenção e hiperatividade – podem ser encontrados em amostras não clínicas sob a forma difusa de tendências impulsivas, estresse e tendências depressivas, nem sempre preenchendo os critérios para o diagnóstico adequado de algum desses transtornos. Não obstante, a relação entre crença paranormal e experiências dissociativas, conversivas e somatoformes permanece empiricamente sustentável e passível de maiores estudos. Tais investigações talvez nos ajudem, inclusive, a estabelecer uma melhor diferenciação entre a dissociação patológica e certos processos dissociativos considerados ‘normais’ em determinadas culturas (Alvarado, 2005). Há igualmente a possibilidade de que alguns dos processos mentais envolvidos na deflagração de certas psicopatologias nos ajudem a entender a formação das crenças paranormais (ou vice-versa) e de outras variáveis com as quais se encontram relacionadas, a exemplo da dissociação, mas também da fantasia e da criatividade (Thalbourne & Delin, 1994), as quais nem sempre estão associadas a transtornos mentais.

Uma questão em geral preocupante para vários clínicos é a do diagnóstico diferencial. Como saber quando tais crenças e experiências são patológicas, e quando constituem apenas a expressão de um conteúdo cultural ou individual válido ou mesmo benéfico? Um exemplo disso pode ser encontrado no caso das alucinações não patológicas. Pesquisas recentes indicam que ter alucinações – incluindo aquelas de cunho religioso ou paranormal – não representa uma evidência necessária de transtorno mental (Bentall, 2000; Evrard, 2011). De modo semelhante, o pensamento mágico – uma característica frequente em manifestações obsessivas ou delirantes de cunho místico ou religioso – pode ser considerado um aspecto normal do desenvolvimento cognitivo (Zusne & Jones, 1989). Coloca-se em evidência, portanto, o fato de que um sintoma (ou conjunto de sintomas) não é capaz, por si só, de

apontar a existência de uma psicopatologia, mas sempre depende da sua inserção em um contexto de ocorrência específico para ser denominado como tal. Essa sensibilidade cultural veio a desempenhar um papel importante na criação da categoria de Problemas Religiosos e Espirituais do DSM-IV (Evrard & Le Malefán, 2010). Parece indubitável a existência, segundo Evrard (2012, p. 231), de uma ligação parcial entre crença / experiência paranormal e psicopatologia, “mas uma pesquisa mais aprofundada pode melhorar a qualidade do diagnóstico diferencial, isto é, abrir uma paleta mais larga de diagnósticos - mais leves ou mais graves - que conduzirão a práticas clínicas mais apropriadas”. O autor salienta, ainda, que a “psicopatologia e as experiências excepcionais estabelecem, portanto, relações complexas, uma podendo contribuir com a outra, e variáveis terciárias podendo contribuir com as duas”.

Qual seria o papel desempenhado pelas crenças e práticas paranormais / religiosas no manejo e interpretação desses sintomas e experiências? Vários estudos têm apontado, por exemplo, a função terapêutica e adaptativa dessas práticas no controle de experiências anômalas³ negativas e no enfrentamento de situações de vida adversas e estressantes (Bourguignon, 2004; Lewis, 1977; McClenon, 2004; Negro, 1999; Richards, 1991; Selligman, 2005), enquanto outros sugeriram efeitos nocivos à saúde por parte de algumas dessas práticas (Bowman, 1993). Para investigar melhor as questões supracitadas desejamos aprofundar, por meio da presente pesquisa, não apenas as categorias mais cognitivas da dissociação, mas igualmente sua interação com sintomas conversivos, somáticos, depressivos e ansiógenos, de modo a verificar se os padrões observados em nossa pesquisa anterior persistem ainda e se, de fato, podem auxiliar na compreensão de certas crenças paranormais - presumivelmente reforçadas por experiências dissociativas e de cunho somatoforme. Somos da opinião, portanto, de que a dissociação seja estudada - ao menos hipotética e preliminarmente - enquanto

³ O conceito de experiências anômalas é basicamente idêntico ao de experiências paranormais, embora inclua também vivências nem sempre estudadas pelos parapsicólogos. Cardaña, Lynn e Krippner (2000, p. 4) definem experiência anômala como “uma experiência incomum (e.g., sinestesia) ou uma que, apesar de ser relatada por uma parcela substancial da população (e.g., vivências interpretadas como telepáticas) são consideradas desviantes em relação à experiência ordinária ou a explicações usualmente aceitas da realidade”.

fenômeno unívoco, tanto em suas manifestações psicológicas quanto somáticas, de modo a avançarmos a compreensão científica acerca de seus limites e de sua conceituação.

Não cremos, todavia, que o antigo termo “histeria” se ajuste perfeitamente hoje à descrição de certas vivências religiosas ou alegadamente ‘paranormais’. O erro dessa associação reside justamente no fato de se colocar a ênfase sobre o indivíduo, esquecendo-se todo o contexto religioso e social mais amplo no qual ele / ela se insere e dentro do qual exerce um importante papel. Chamemos ou não as tendências dissociativas (inatas ou adquiridas) de alguns indivíduos como ‘histéricas’ - definição hoje socialmente pejorativa e fadada a múltiplas conotações -, elas devem ser entendidas, de uma perspectiva psicossocial, como características psicológicas e / ou somáticas expressas e formatadas de acordo com os valores e crenças da doutrina religiosa ou filosófica que abraçaram⁴. Não estaremos equivocados em considerar a definição culturalmente fornecida como a mais adequada, uma vez que é mais sensível às múltiplas variações, patológicas e não patológicas, que o fenômeno da dissociação efetivamente abarca. Assim sendo, não se trata aqui de reduzir a experiência religiosa a um simples receptáculo cultural para expressões patológicas universais – como se supôs, no passado, em relação à histeria – mas de entendê-la como resultado de um processo psicossocial que, a partir de certa cosmovisão, permite a assimilação de uma série de manifestações ou tendências humanas – em parte idiossincráticas; em parte socialmente construídas – delas se utilizando e a elas remodelando segundo um determinado arcabouço de crenças. Segundo tal modelo, aquilo que se define como “normal” ou patológico deve ser sempre compreendido a partir da complexa intermediação entre o social e o individual (Spink, 2003).

Isso não significa negar, em absoluto, que o sofrimento psicológico exista, ou que nenhuma relação tenha com a constituição neurofisiológica, hereditária ou psicológica de um indivíduo. Não se trata de excluir a doença como mero artifício ou imposição social, mas antes, de pensar em seus usos e

⁴ Há certa razão em se criticar a enorme plasticidade do conceito de histeria. Ao longo do tempo, ele já foi utilizado para designar não só experiências dissociativas e conversivas, como labilidade emocional, comportamentos narcísicos e fronteiriços, tendência à fantasia, infantilidade etc. No entanto, muitos pacientes com transtorno dissociativo não são histriônicos ou lábeis. Dentre as características de personalidade desses pacientes foram encontrados sinais de neuroticismo, obsessividade e introversão (Espírito Santo, 2012), o que parece contrariar o estereótipo de “histéricos”.

sentidos culturalmente compartilhados, no papel condicionante do contexto grupal e institucional sobre tais experiências, em suas significações simbólicas e funções pragmáticas, e em como refletem um processo mais amplo de construção intersubjetiva das definições de normalidade e anormalidade em uma dada sociedade.

FIGURA 4. GRÁFICO GERADO PELA FERRAMENTA GOOGLE NGRAM VIEWER. É POSSÍVEL VER QUE O NÚMERO DE LIVROS PUBLICADOS SOBRE HISTERIA AUMENTA NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX, OSCILA DURANTE AS DÉCADAS SEGUINTE E SOFRE UMA DIMINUIÇÃO A PARTIR DE 1950-60, ATÉ REDUZIR NOVAMENTE NO INÍCIO DO SÉCULO XXI. SE CONFERIRMOS NO GOOGLE OS LIVROS DESSE ÚLTIMO PERÍODO VEREMOS QUE SÃO BASICAMENTE DE CUNHO HISTÓRICO OU PSICANALÍTICO. EMBORA EXCLUA ARTIGOS E OUTROS TIPOS DE PUBLICAÇÃO, O GRÁFICO ACIMA FORNECE UMA IDEIA APROXIMADA DA EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE HISTERIA.

As sempre controversas reavaliações a que manuais como o DSM e o CID são constantemente submetidos constitui, de certa maneira, uma boa demonstração do argumento supracitado. Elas nos mostram, com efeito, que o cenário dos transtornos mentais tende a ser muito mais condicionado pela cultura e historicamente dinâmico do que se gostaria de admitir. Assim, embora tais classificações e sistemas não devam ser aprioristicamente descartados – sob o risco de minimizarmos o sofrimento humano, falseando a utilidade envolvida no seu estudo e na sistematização, ainda que limitada, de suas muitas manifestações – também não deveriam ser tão prontamente reconhecidos ou generalizados como categorias universais ou naturais. Sob esse ponto de vista, faz-se necessária uma abordagem mais ampla, que não se atenha exclusivamente a encontrar correlações ou fatores, no nível de interações mecânicas entre diferentes variáveis, mas que igualmente possibilite uma rigorosa crítica sociológica e conceitual. Como afirmaram Evrard & Le Malefán (2010, p. 549), o DSM é mais bem

definido quando se reconhece nele “um espelho psicológico da sociedade na qual ele se desenvolve”, espelho esse mantido graças às pressões políticas, econômicas e profissionais conflitantes de diferentes setores, dentro e fora do campo da saúde mental. Em outras palavras, “as categorias do DSM [...] servem de elementos para um jogo social que envolve os pacientes e extrapola a psiquiatria” (Kimati Dias & Santos, 2006, p. 591).

Talvez um dos exemplos mais intrigantes da incidência de fatores contextuais sobre a experiência do sofrimento humano seja a própria dissociação, notadamente aquilo que se convencionou chamar hoje de *Transtorno Dissociativo de Identidade*. Há toda uma discussão na literatura relacionada à autenticidade do diagnóstico de TDI, dada a sua grande variabilidade em termos históricos e culturais (cf. capítulo um da tese). Pareceria prematuro, portanto, assumir a universalidade de uma categoria nosológica simplesmente com base na sua inclusão em um manual de referência dentro do campo da saúde mental. Isso não quer dizer que *fenômenos* dissociativos não existam; trata-se apenas da constatação de que tais fenômenos podem assumir formatações culturais e históricas as mais variáveis, nem sempre se adequando a um modelo classificatório único e permanente. Talvez não seja por acaso que o chamado “transtorno dissociativo sem outra especificação” é o diagnóstico mais comum de dissociação feito pelos clínicos (Ross, 2009; Spitzer et al., 2006). Ao contrário de entidades nosológicas definidas, o que mais temos são experiências dissociativas diversamente construídas em termos individuais e coletivos⁵.

⁵ Faz-se oportuno salientar que o conceito de dissociação – assim como o de “estados alterados de consciência” – tem recebido críticas diversas do ponto de vista psicossocial, sendo que algumas delas se coadunam parcialmente com nossos próprios pressupostos neste trabalho, como é o caso da chamada “teoria sócio-cognitiva” (Spanos, 1986, 1994). Spanos & Gotlieb (1979) defendem, por exemplo, que não seria necessário postular a existência de estados diferenciados de consciência, ou mesmo de automatismos e outros fenômenos dissociativos para explicar os comportamentos apresentados por indivíduos que alegam experiências desse tipo. Tais comportamentos poderiam ser explicados recorrendo-se, simplesmente, aos conceitos de *papel social, desempenho de papéis, aprendizagem social, modelos culturais e fatores ideológicos*. Variáveis fisiológicas e de personalidade até poderiam estar presentes, mas não seriam obrigatórias. Essa teoria tem levantado numerosos debates, e embora pareça exagerado reduzir as várias características das experiências dissociativas unicamente a processos de desempenho de papéis – o que as pesquisas envolvendo correlatos neurofisiológicos não têm sustentado (Hageman, Krippner & Wickramasekera II, 2011) –, não se pode negar, por outro lado, a importância da teoria “sócio-cognitiva” para a compreensão de diferentes aspectos dessas experiências. Somos a favor, no entanto, de que os fenômenos dissociativos não sejam excluídos da análise, mas sim compreendidos como manifestações humanas culturalmente dinâmicas, as quais dependem, com efeito, de um amplo e complexo processo de aprendizagem social – conquanto não sejam plenamente redutíveis ao desempenho de papéis, pura e simplesmente. A teoria sócio-cognitiva de Spanos e colaboradores compreende uma importante contribuição teórica que necessita ser ampliada, de modo a fazer jus a parte das evidências encontradas em

Há razões para supor, por exemplo, que muito da fenomenologia da dissociação tenha adquirido seu lugar, no Brasil, entre determinadas religiões (Kimati Dias & Santos, 2006; Negro, 1999). É possível, portanto, que assim como os religiosos brasileiros interpretam variadas sensações ou emoções aparentemente anômalas como tendo uma origem espiritual, casos de TDI sejam igualmente interpretados tendo por base um referencial religioso (Maraldi, 2011) – cf. também discussões sobre tentativas recentes de mudança no diagnóstico de TDI, capítulo um. As análises clínicas ou científicas da dissociação devem levar seriamente em conta seu aspecto psicossocial, dado que, especialmente em nosso país, “práticas de cura e sistemas de representação oferecidos por religiões afro-brasileiras, pentecostais e pela psiquiatria fariam parte de um mesmo sistema, ainda em que em muitas situações representem antagonismos” (Kimati Dias & Santos, 2006, p. 586).

Algo parecido com o que foi dito sobre a dissociação pode ser facilmente ampliado também às crenças e experiências paranormais. Como afirmamos em outra ocasião:

O conceito de ‘paranormal’ não pode ser entendido como se possuísse qualidades intrínsecas e substantivas independentes de sua história e do contexto sociocultural em que as idéias (sic) ao seu respeito se desenvolveram. A própria fluidez e imprecisão com que o termo é muitas vezes utilizado, tanto na linguagem corrente quanto em contextos acadêmicos, denunciam já seu caráter socialmente construído, o que, sem dúvida, torna ainda mais importante sua discussão em um trabalho de natureza psicossocial (Maraldi, 2011).

A maneira como uma dada experiência é culturalmente percebida e interpretada parece afetar diretamente o modo como o indivíduo a elabora, bem como a percepção que adquire de si mesmo em função das expectativas e percepções sociais. As crenças e experiências paranormais / religiosas possuem, enquanto sistemas de significação mais ou menos organizados, um importante impacto na compreensão da identidade, de suas transformações e formatações culturais e individuais. Resta-nos saber, no entanto, de que maneira isso exatamente se dá, uma vez que a simples constatação de seus impactos é insuficiente. Dado que a identidade não é apenas individual ou geneticamente determinada, mas se constitui enquanto fenômeno complexo, em que se conjugam forças tanto pessoais quanto interpessoais, tanto biológicas quanto sociais, não se deve olvidar uma aproximação sensível ao contexto

favor da existência efetiva de processos dissociativos. Esperamos poder colaborar com isso mediante o trabalho iniciado nesta tese.

grupal dos participantes, tão necessária a um entendimento mais rico e completo do fenômeno, assim como observado em seu próprio meio de ocorrência - postura essa a ser contemplada e respeitada em nosso estudo. Nisso não estamos sozinhos (Bourguignon, 1989; Krippner, 1997; Moreira-Almeida & Koss-Chioino, 2009; Seligman, 2005; Zangari, 2003).

Deve-se observar que, mesmo considerando a existência de elementos transculturais e individuais subjacentes aos relatos de experiências anômalas, os quais permitiriam e subsidiariam a emergência de certas formas de crença paranormal (Laubach, 2004; Locke & Kelly, 1985; McClenon, 2000), ou as pesquisas mais recentes no campo da psicologia cognitiva da religião, que defendem a tese da ‘naturalidade’ (*Naturalness*) das crenças religiosas (Boyer, 1994), e propõem estudá-las como resultantes, em parte, de processos cognitivos básicos (Pyysiäinen, 2003), o conteúdo particular dessas crenças, sua posterior utilização, institucionalização e o modo como repercutem psíquica e socialmente parecem determinados, em última instância, pela cultura (Bourguignon, 2004; Goode, 2000; Markovsky & Thye, 2001; Northcote, 2007; Tart, 2000). Ao contrário de negarmos a dialética existente entre a dimensão transcultural dessas crenças e suas correspondentes formações individuais e culturais, limitamo-nos, por ora, a avaliar sua faceta psicossocial, sem, todavia, negligenciarmos sua complexidade enquanto fenômeno, ao mesmo tempo, particular e universal.

Em nossa pesquisa anterior com os médiuns, verificamos, ainda, que muitas das crenças e experiências relatadas por tais indivíduos pareciam depender de processos inconscientes e emocionais variados, sobretudo, durante as sessões mediúnicas - a exemplo de certos conteúdos presumivelmente reprimidos ou mesmo capacidades e potenciais latentes (Maraldi, 2011). Um conceito da literatura que muito se relaciona à dissociação e, ao mesmo tempo, aos processos inconscientes é o conceito de transliminaridade (*transliminality*), uma tendência para que conteúdos de natureza psicológica atravessem (*trans*) a fronteira ou limiar (*limen*) entre processos conscientes e inconscientes (Thalbourne, 2000). Pessoas que demonstram elevados índices de transliminaridade tendem a apresentar, segundo Thalbourne, uma maior permeabilidade à passagem de conteúdos da consciência para o inconsciente e

vice versa. Ao invés de se perderem, tais conteúdos permaneceriam disponíveis subliminarmente, podendo emergir na consciência sob diversas formas – mudanças de estado emocional, ideias megalômanas, supostas premonições, experiências anômalas diversas etc. De fato, Thalbourne verificou uma forte correlação positiva entre crença paranormal e transliminaridade. Ademais, a transliminaridade está associada internamente a construtos ligados à dissociação e à crença paranormal, como absorção e tendência à fantasia. (cf. capítulo dois da tese). Assim sendo, trata-se de interessante variável para verificação conjunta com as experiências dissociativas, algo que também objetivamos investigar. Frente à inexistência de estudos brasileiros acerca da transliminaridade, além de escassez em pesquisas sobre dissociação e sua prevalência na população brasileira, esperamos compor uma pequena amostra que permita, futuramente, mapear e conhecer melhor a associação entre as variáveis supracitadas por meio da comparação com os dados de outros contextos socioculturais.

Objetivos

Elencamos a seguir nossos principais objetivos nesta pesquisa:

- 1) (Objetivo Geral) Investigar as relações existentes entre dissociação (e seus tipos específicos), crença e formação da identidade em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros;
- 2) Pesquisar os possíveis fatores etiológicos das experiências dissociativas e das crenças e experiências paranormais, bem como suas interações, a partir do estudo de variáveis psicopatológicas e psicossociais diversas;
- 3) Investigar o papel dos processos inconscientes na formação e manutenção das crenças e experiências paranormais;
- 4) Verificar a extensão e o impacto dos processos dissociativos e das crenças e práticas paranormais e religiosas na formação da identidade e na história de vida, com especial atenção ao desenvolvimento afetivo / emocional e social do indivíduo;

- 5) Aprofundar a compreensão do contexto grupal e social de inserção dos participantes, de modo a averiguar como tal contexto contribui na construção de suas crenças e experiências, e de como estas afetam ou determinam, em contrapartida, esse mesmo contexto;
- 6) Pesquisar empiricamente o nível de adesão a crenças religiosas tradicionais e outras categorias de crença paranormal em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros.

Como a maior parte da frente quantitativa da pesquisa foi conduzida pela Internet, pessoas de 23 estados brasileiros (mais o distrito federal) participaram do estudo (Cf. capítulo três), o que nos permite afirmar que a amostra disponível é nacional, muito embora tenha havido maior concentração de respondentes do estado de São Paulo, em função da proximidade frente ao pesquisador. Os procedimentos de amostragem adotados se baseiam em critérios de *conveniência*, sendo a amostra composta de participantes convidados, quer pelo acesso a diferentes comunidades e redes sociais na Internet, quer pelo contato pessoal do pesquisador com grupos e indivíduos dispostos a integrar a pesquisa. Estamos cientes, destarte, das limitações envolvidas nessa opção e da impossibilidade de uma grande generalização dos dados.

Método

Os participantes do estudo foram divididos em três grupos: 1) *religiosos “dissociadores”*, 2) *pessoas sem afiliação definida e outros religiosos* e 3) *ateus e agnósticos*. A divisão foi pensada de forma que nos permitisse estabelecer comparações e diferenciações entre os participantes quanto às variáveis analisadas. No grupo dos religiosos “dissociadores”, pensamos em pessoas que possuísem algum envolvimento mais ostensivo com práticas religiosas e / ou paranormais potencialmente relacionadas à dissociação, como mediunidade (espíritas e umbandistas), glossolalia / dons do espírito santo (carismáticos católicos e pentecostais) e experiências extrassensoriais, extracorpóreas, místicas e meditativas (membros de círculos esotéricos). Tal classificação não implica, absolutamente, que uma dada experiência só possa ocorrer em alguns grupos e não em outros. Trata-se apenas de uma divisão

arbitrária baseada naquelas experiências que julgamos mais frequentes (e mais aceitáveis) em cada contexto. Teoricamente, qualquer pessoa poderia apresentar uma experiência espontânea de saída do corpo, por exemplo, independentemente da afiliação religiosa ou da interpretação que possua a respeito (Blackmore, 1984). Price & Snow (1998) observaram experiências muito semelhantes ao transe entre protestantes não pentecostais, assim como Taves (1993) entre membros de igrejas metodistas. Experiências dissociativas também foram relatadas por jovens católicos tradicionais (Dorahy & Lewis, 2001). Ainda assim, parece-nos provável que em contextos estimulantes e favoráveis essas experiências venham a ocorrer com maior frequência, ou serem mais facilmente relatadas e compartilhadas (Richards, 1991). No grupo dos descrentes figuraram, por sua vez, indivíduos autodeclarados céticos, ateus ou agnósticos, incluindo membros ativos de sociedades ou movimentos assim designados, bem como suas variações (humanismo secular etc.). No grupo dois, pensamos em uma amostra mais heterogênea que servisse de referência para comparações com os grupos mencionados (no que tange à variável dissociação), como pessoas *sem* uma afiliação religiosa (ou filosófica) no momento e membros de religiões distintas daquelas anteriormente escolhidas, onde (segundo o critério elaborado acima) não se observaria um evidente componente dissociativo. *Deve-se sempre ter em mente que os critérios de inclusão / exclusão adotados foram especulativos, tendo sido colocados à prova pela pesquisa.*

TABELA 1. NÚMERO (TOTAL E PARCIAL) DE PARTICIPANTES DO QUESTIONÁRIO ONLINE	
Grupo Um	298
<i>Espíritas e Umbandistas (mediúnicos)</i>	<i>170</i>
<i>Carismáticos católicos e evangélicos pentecostais</i>	<i>54</i>
<i>Membros de círculos esotéricos e ocultistas</i>	<i>74</i>
Grupo dois	
<i>Pessoas sem afiliação definida e outros religiosos</i>	<i>156</i>
Grupo três	
<i>Ateus e agnósticos</i>	<i>996</i>
Total	1450

De modo a permitir alguma generalização para os dados obtidos, bem como, paralelamente, um aprofundamento nos processos individuais de construção da identidade, utilizamo-nos de uma proposta de investigação tanto *quantitativa* quanto *qualitativa*. Por meio de questionário sociodemográfico (idade, renda mensal domiciliar, estado civil, orientação afetiva / sexual, nível

educacional etc.), questionário sobre afiliação religiosa / filosófica e escalas que avaliam dissociação, crença paranormal, somatização, conversão, experiências traumáticas e sintomas ansiógenos e depressivos, compôs-se a frente quantitativa do estudo. Esta permitiu estudar potenciais relações estatísticas entre as variáveis consideradas e verificar as seguintes hipóteses preliminares, as quais serviram como ponto de partida para a análise e discussão dos dados obtidos:

- Hipótese 1 = visando averiguar a chamada *hipótese de marginalidade social* (Irwin, 2003; Lewis, 1977, Cf. capítulo três da tese), espera-se que representantes de grupos potencialmente desfavorecidos (idosos, mulheres, pessoas de baixa renda e baixo nível educacional, homossexuais etc.) se concentrem mais entre os *religiosos dissociadores (grupo um)* do que entre os *descrentes* e os demais participantes;

- Hipótese 2 = em concordância com a literatura revisada e com nossas expectativas teóricas, espera-se que o grupo um (“religiosos dissociadores”) denote maiores índices gerais de dissociação, somatização, conversão e transliminaridade do que os demais grupos;

- Hipótese 3 = em concordância com a literatura revisada, espera-se que o *grupo um* relate mais experiências traumáticas e estressantes (ou experiências de maior duração ou impacto), bem como mais sintomas ansiógenos e depressivos do que os demais grupos;

- Hipótese 4 = em concordância com a literatura revisada, espera-se que as variáveis de crença paranormal, dissociação, somatização, tendências depressivas e ansiógenas, conversão e experiências traumáticas estejam significativamente correlacionadas (e de modo positivo) umas às outras;

- Hipótese 5 = espera-se que a categoria de crença religiosa tradicional obtenha adesão estatisticamente maior entre os católicos carismáticos e os pentecostais;

- Hipótese 6 = espera-se que descrentes (*ateus e agnósticos*) não pontuem significativamente em medidas de crença paranormal e dissociação, devendo-se observar correlação negativa entre tais variáveis e o nível de descrença;

- Hipótese 7 = espera-se que os espíritas, umbandistas e esotéricos pontuem diferentes tipos de crença paranormal, dado o sincretismo inerente a essas tradições;

- Hipótese 8 = espera-se que a relação entre crença / descrença paranormal e as demais variáveis do estudo dependa, em algum grau, do nível de adesão do indivíduo a práticas coletivas ou instituições com as quais sua crença (ou descrença) esteja diretamente relacionada (grau de afiliação).

Nada nos impediu que outras hipóteses viessem a se somar às demais no decorrer do estudo, ou que as hipóteses previamente sugeridas fossem descartadas ou ampliadas. De fato, veremos ao longo desta tese que muitos de nossos pressupostos iniciais não encontraram respaldo suficiente em nossos dados. Dado que “uma boa pesquisa sempre está aberta ao surgimento de novas variáveis e a explicações alternativas do cenário considerado no início da investigação” (Günther, 2006, p. 203), devemos explicitar o modo como abordamos os resultados não esperados por nossas hipóteses preliminares. Os dados efetivamente nos surpreenderam das formas mais variadas. A seguir, citamos alguns dos fatores que vieram a contrariar nossas expectativas ou dificultaram sua demonstração: 1) Características específicas da amostra (ou) do meio sociocultural estudado; 2) Adequação dos métodos empregados, validade e confiabilidade dos instrumentos; 3) Fatores contextuais e procedimentais diversos, incluindo relação pesquisador-participantes; 4) Vieses ou limitações do pesquisador no processo de coleta e análise dos dados; 5) Relações ‘reais’ (e insuspeitadas) entre as variáveis; 6) Poder de generalização dos resultados. Esses vários fatores foram amplamente analisados nos capítulos 3, 4, 5 e 6, devotados à apresentação e discussão dos resultados.

No total, foram obtidos:

- **1538** questionários quantitativos;
- **22** entrevistas qualitativas e
- **25** relatórios de observação (abarcando, porém, um número maior de visitas, considerando-se que, no caso dos evangélicos pentecostais, optou-se por reunir as visitas a várias igrejas em um único relatório. O número total de visitas aos grupos, na verdade, é de 31).

O pesquisador entrou em contato com diferentes grupos religiosos e não religiosos dispostos a participarem da pesquisa, a qual foi apresentada a essas pessoas como um estudo sobre o perfil religioso

e psicossocial de brasileiros (Cf. figura 5, abaixo). Nas entrevistas, contudo, o pesquisador explicitou melhor os objetivos da investigação para os participantes, sendo suas explicações complementadas pelas informações no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

PESQUISA ONLINE SOBRE PERFIL RELIGIOSO E PSICOSSOCIAL DE BRASILEIROS - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Caro(a) participante,

PRECISAMOS DE VOLUNTÁRIOS (COM 18 ANOS DE IDADE OU MAIS) E CONTAMOS COM A SUA PARTICIPAÇÃO PARA RESPONDER ALGUMAS PERGUNTAS. O PREENCHIMENTO É PRÁTICO E VOCÊ NÃO LEVARÁ MAIS DO QUE 30 MINUTOS.

Você está colaborando com um estudo sobre certos aspectos do perfil psicológico e social dos brasileiros. Suas informações são extremamente importantes para o sucesso desta pesquisa. Você estará ajudando a compor uma amostra da população brasileira e suas respostas farão parte de um banco de dados que permitirá comparar as informações coletadas no Brasil com dados coletados em outros países.

Não existem respostas certas ou erradas. O que nos interessa são suas características e preferências. Suas respostas são sigilosas e serão usadas apenas para a pesquisa.

EM ALGUNS MOMENTOS, NÃO SERÁ POSSÍVEL PASSAR DE UMA PÁGINA PARA OUTRA SEM QUE AS PERGUNTAS SOLICITADAS SEJAM RESPONDIDAS. AS PERGUNTAS OBRIGATORIAS SÃO SEGUIDAS DO SÍMBOLO * (asterisco). AS PERGUNTAS QUE NÃO ACOMPANHAM ESSE SÍMBOLO SÃO OPTATIVAS.

LEIA ATENTAMENTE A CADA QUESTÃO.

CERTIFIQUE-SE, POR GENTILEZA, DE HAVER FINALIZADO TODO O QUESTIONÁRIO. CASO CONTRÁRIO, SEUS DADOS NÃO SERÃO ENVIADOS AO PESQUISADOR.

CASO JÁ TENHA PARTICIPADO, NÃO PREENCHA NOVAMENTE ESTE FORMULÁRIO.

AGRADECEMOS ANTECIPADAMENTE A SUA COLABORAÇÃO.

PARA PROSSEGUIR, CLIQUE ABAIXO EM "Continue"

Esta pesquisa online é parte de um projeto mais amplo que recebe financiamento da FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo Processo n° 2011/05666-1.

PESQUISADOR: Everton de Oliveira Maraldi
Mestre e doutorando em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

SUPERVISOR: Prof. Dr. Wellington Zangari
Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

APOIO: Inter Psi - Laboratório de Psicologia Anomaliística e Processos Psicossociais da USP

[Continue](#)

Powered by Google Docs

[Report Abuse](#) - [Terms of Service](#) - [Additional Terms](#)

FIGURA 5. PÁGINA INICIAL DO QUESTIONÁRIO ONLINE NO GOOGLE DOCS. UMA CÓPIA DO QUESTIONÁRIO COMPLETO PODE SER ENCONTRADA AO FINAL DESTES TRABALHOS NOS APÊNDICES. NÃO FORAM FORNECIDOS AOS RESPONDENTES AMPLOS DETALHES DA PESQUISA E DE SEUS OBJETIVOS, PARA EVITAR SUGESTÃO. PARA SUA APRESENTAÇÃO, ADOTOU-SE UM TÍTULO GENÉRICO: “PESQUISA ONLINE SOBRE PERFIL RELIGIOSO E PSICOSSOCIAL DE BRASILEIROS - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO”.

Os participantes da frente quantitativa foram convidados da seguinte maneira: 1) por meio das visitas pessoais aos grupos; 2) por meio de fóruns virtuais e páginas de redes sociais na internet (Orkut e Facebook), e 3) mediante indicações de pessoas conhecidas ou de outros participantes da pesquisa, os quais se dispuseram a compartilhar o questionário com potenciais interessados. As duas primeiras formas de obtenção de dados podiam ser relativamente controladas pelo pesquisador (ele tinha certa noção de quem havia indicado certas pessoas e como elas haviam feito para encontrar e preencher o questionário). Porém, no que tange às indicações, o processo foi bem menos passível de controle, e já não havia condições de saber a procedência das respostas enviadas. Foi essa terceira forma de obtenção de dados a que mais rendeu questionários, sobretudo, entre os ateus e agnósticos, que se acham

grandemente infiltrados hoje nas redes sociais, graças ao trabalho de instituições como a ATEA – Associação de Ateus e Agnósticos do Brasil.

A probabilidade de obtermos a maior parte dos respondentes da frente quantitativa até o início de 2013 não só foi confirmada como, de fato, *ultrapassou todas as nossas expectativas*⁶, dada a enorme adesão das pessoas pela internet – e considerando o fato de o questionário ser longo e, algumas vezes, denso. Porém, frente à maior quantidade de ateus e agnósticos que preencheram o questionário online numa única leva, atingindo um número de mais de 1000 respondentes, pusemo-nos na tarefa de encontrar número também substancial (embora não idêntico) de religiosos, ainda ao longo do primeiro semestre de 2013, na tentativa de equilibrar a proporção de religiosos e descrentes. Com efeito, a participação dos religiosos foi bem menor e alguns dos grupos de evangélicos não aderiram aos chamamentos da pesquisa. É preciso também salientar que o número de 1538 sofreu diminuições não substanciais, em função da filtragem que realizamos nos dados, retirando todos aqueles protocolos de resposta que apresentaram algum tipo de problema, por exemplo: 1) não se encaixavam nos critérios de seleção da pesquisa (ex: adolescentes de 12 a 17 anos que, apesar das instruções em contrário, resolveram preencher o questionário) e 2) protocolos suspeitos (respostas repetitivas e contraditórias, comentários inadequados ou jocosos e tudo o que pudesse sugerir respostas distraídas ou mero preenchimento das questões, sem reflexão). Decidimos não eliminar protocolos com escores muito elevados em algumas das escalas, a não ser quando o protocolo, como um todo, levantasse maiores suspeitas (tendo por base os procedimentos supracitados). Essa decisão também se baseou no fato de não podermos atestar, ao certo, se esses valores eram ou não superestimados ou mentirosos (não poderíamos prever como esses instrumentos se comportariam, já que nosso estudo é um dos primeiros a empregar a DES e outras escalas em uma amostra relativamente grande de brasileiros). Por sua vez, muitos dos instrumentos utilizados

⁶ Inicialmente (no projeto de pesquisa), esperávamos obter um número total (mínimo) de 126 participantes, incluindo todos os grupos.

costumam apresentar distribuição não normal em amostras não clínicas (Cf. capítulo três para análises da distribuição dos dados).

Dos 1538 questionários obtidos inicialmente, 88 foram eliminados, restando, por fim, 1450. Por outro lado, deve-se salientar que não há razão para acreditar em alguma tentativa consistente de forjar dados por parte dos respondentes, e podemos ter alguma segurança em relação a isso, graças ao próprio fato de o questionário ser longo, o que demandaria tempo e paciência de um potencial fraudador, além de boa dose de motivação (ex: um religioso ou antirreligioso que quisesse encaminhar os resultados da pesquisa em favor de sua opinião ou grupo). A não ser que se queira suspeitar de algum hacker disposto a criar ou adaptar um programa de computador que continuamente produzisse respostas variadas às perguntas, e que inclusive soubesse diferenciar quais perguntas eram do tipo *reverse scored* (o que é bastante improvável), nós podemos aceitar com um bom nível de razoabilidade que o questionário foi efetivamente respondido por pessoas e não máquinas. Diversos padrões observados nos resultados da pesquisa sustentaram também sua autenticidade, como a ausência de correlação ou correlação negativa entre os instrumentos do estudo e a escala de minimização / negação do questionário sobre traumas na infância, bem como outras características psicométricas das escalas.

É importante mencionar que foram produzidas três versões do mesmo questionário online, sendo que, em cada qual, a ordem dos instrumentos a serem aplicados foi diferente. Nosso intuito com esse procedimento foi o de minimizar possíveis efeitos de ordem, decorrentes da utilização de uma única sequência de questões para todos os respondentes. Efeitos de ordem e outros efeitos contextuais têm sido relatados na literatura sobre crença paranormal, incluindo pesquisas com os mesmos instrumentos que utilizamos (Council, 1993; Dudley, 2002).

Um dos maiores problemas encontrados na descrição dos grupos a partir do questionário online foi o sincretismo observado nas respostas dos participantes. É preciso ter em mente que, no Brasil, o Espiritismo, a Umbanda, o Candomblé, o Catolicismo e os grupos esotéricos estabelecem entre si variadas trocas, tanto simbólicas quanto ritualísticas. Sendo assim, não foi difícil encontrar pessoas que

se dissessem, ao mesmo tempo, católicas, espíritas e umbandistas. Também não era raro encontrarmos esotéricos que também se definissem como espíritas ou umbandistas. Seria correto descrevermos tais pessoas como tendo “dupla” ou “tripla” afiliação? Não necessariamente, uma vez que chegamos a contatar parte desses respondentes por e-mail, alguns dos quais nos disseram, por exemplo, que apesar de seu vínculo familiar com o catolicismo e seu respeito à tradição católica, eles, na verdade, frequentam centros espíritas. Muitos dos que se disseram espíritas e esotéricos são, na verdade, praticantes espíritas que possuem uma maneira mais “universalizada” ou “ampla” de ver a doutrina, não se limitando às obras básicas de Kardec ou outros livros de referência da doutrina. Tais exemplos parecem indicar que, *as afiliações escolhidas no questionário não correspondem invariavelmente à prática ou escolha institucional*. A afiliação é uma categoria mais ampla que a prática em si de uma religião ou filosofia de vida particular. O grupo tem o caráter de um suporte reflexivo, que ajuda o indivíduo a se orientar, fornecendo-lhe certas ferramentas práticas e conceituais, mas é incapaz de abarcar plenamente o modo como o adepto se vê. Essa nos parece uma tendência maior entre as religiões influenciadas pelo pensamento *new age*, uma vez que adeptos de religiões cristãs tradicionais estabeleceram vinculação mais estreita entre seu modo de ser e a doutrina que abraçaram. Diante desse estado de coisas, como definir, de modo mais objetivo, as afiliações dos participantes? Trata-se de um desafio da análise descritiva da amostra. Como veremos mais à frente nos capítulos 3, 4 e 5, uma parte das respostas de múltipla afiliação tem por base certas estratégias ideológicas e de “gerenciamento da impressão” que visam tornar a forma de apresentação do sujeito mais aceitável em termos sociais, buscando combater, assim, eventuais estereótipos associados a afiliações específicas (como acontece ao católico carismático que recusa o rótulo de Renovação Carismática por considerá-lo segregador, ou ao umbandista que também se diz católico e espírita no intuito de atenuar o preconceito que poderia pesar sobre ele caso se dissesse pertencente apenas à Umbanda etc.). Em muitos outros casos, porém, as múltiplas escolhas refletem, simplesmente, o sincretismo estabelecido entre essas várias afiliações. A esse respeito, imaginamos alguns critérios de potencial utilidade na diferenciação dos grupos:

- Quando um indivíduo se diz católico, espírita e umbandista, por exemplo, é muito pouco provável que ele seja católico praticante ou que tenha o catolicismo como sua referência principal, e sabemos disso pelo repúdio usualmente manifestado pelos católicos praticantes frente às práticas mediúnicas⁷. Como as religiões mediúnicas são, geralmente, bastante sincréticas, também não parece certo colocar tais participantes na categoria de “múltiplas afiliações”. Nesses casos, o mais correto é optar pela religião que é mais abrangente, no caso, a Umbanda, a qual envolve elementos tanto do Espiritismo quanto do Catolicismo. Tais participantes foram compilados, assim, no grupo principal de “religiões mediúnicas” (Umbanda e Espiritismo).

- Quando um indivíduo se diz esotérico / espiritualista e espírita ao mesmo tempo, é também pouco provável que ele seja apenas kardecista, dado que isso feriria uma adesão espírita mais purista e rigorosa com relação aos preceitos da doutrina. Espíritas afinados com a doutrina de Kardec repudiariam o rótulo de esotéricos, porque isso lembraria a eles mistificação. No entanto, se tal indivíduo também se disse espírita, é bem provável que ele/ela frequente centros espíritas, apesar de sua interpretação menos purista da doutrina. Muitos centros espíritas não vinculados à Federação Espírita ou à União das Sociedades Espíritas atuam de maneira bastante sincrética, com aportes das obras de Ramatis e outros autores não kardecistas. É o caso de um centro frequentado por um dos entrevistados do estudo, Sandro, que apesar de se dizer esotérico / espiritualista, possui um papel proeminente nessa instituição que, sob outros aspectos, é claramente uma instituição espírita. Nesses casos, portanto, quando o indivíduo não especificou outra afiliação esotérica conjunta (por exemplo: sou esotérico, espírita e Rosacruz ou Teosofia), ele foi simplesmente incluído no grupo de “religiões mediúnicas”.

- Quando um indivíduo se diz esotérico e umbandista, é também pouco provável que a descrição de esotérico lhe sirva exclusivamente. Ao perguntarmos para algumas dessas pessoas,

⁷ Não muito tempo atrás, os espíritas costumavam ocultar sua verdadeira afiliação no censo do IBGE, dizendo-se apenas católicos, talvez por receio de sofrerem alguma discriminação ou com base em “percepções do espiritismo como ‘filosofia de vida’, prática terapêutica e de caridade ou recurso religioso para contatar espíritos de entes queridos” (Mariano, 2013, p. 122). Essa situação parece ter se atenuado após manifestação do presidente da Federação Espírita Brasileira solicitando aos adeptos que expressassem adesão ativa e reflexiva à identificação espírita.

recebemos respostas do tipo: “frequentemente a Umbanda, mas tenho uma visão mais ampla, estudei com Rubens Saraceni etc”. Rubens é bastante conhecido por suas aproximações entre Umbanda e Misticismo. Em alguns centros, a Umbanda está menos ligada ao Espiritismo e mais ligada ao esoterismo *new age*, como no Templo de Umbanda Cruzeiro de Luz, visitado por nós. Nesses casos, portanto, pareceu-nos mais acertado incluir tais indivíduos na Umbanda (“religiões mediúnicas”), ao invés de na categoria de “esotéricos”.

- Quando um respondente se disse ateu e espírita, consideramos que era espírita. Alguns espíritas não acreditam em Deus ou não entendem Deus como um ser pessoal, embora continuem sendo espíritas, por acreditarem na vida após a morte, na comunicação com os mortos etc. Entendemos que um ateu / cético no sentido estrito dificilmente se definiria *também* como espírita. O mesmo se aplica àqueles casos em que o indivíduo se definiu como “ateu” e “budista”. Apesar de estarmos cientes de que a definição do que seja o “ateísmo” envolve maior complexidade conceitual do que nossa decisão acima sugere, deve-se convir que, para os objetivos mais restritos da frente quantitativa, o estabelecimento de divisões bem demarcadas é preferível, por facilitar a análise dos dados.

- Apesar de o Candomblé nem sempre estabelecer relações definidas com o Espiritismo e a Umbanda, sabe-se de muitos centros que misturam elementos dessas várias práticas, o que se reflete, por vezes, no nome dessas variações (“Umbandomblé”). O candomblé também parece envolver rituais que poderiam predispor a ocorrência de fenômenos dissociativos, apesar de não dispormos, até o momento, de evidência científica a esse respeito. De qualquer modo, parece-nos lícito incluir os poucos candomblecistas que participaram da pesquisa no grupo de “religiões mediúnicas”.

- Encontramos certa dificuldade para diferenciar os católicos carismáticos daqueles que não participam de grupos carismáticos. Os primeiros, em geral, negam qualquer diferenciação frente ao catolicismo tradicional. Viemos a descobrir casos de respondentes carismáticos que haviam escolhido a opção “católico(a)” sem ter feito a opção adicional de “Renovação Carismática Católica” (RCC), apesar de frequentarem grupos carismáticos. Quando perguntadas por que haviam procedido assim, essas

peessoas manifestaram repúdio à ideia de haver qualquer diferenciação dentro do catolicismo, e insistiram no fato de não haver motivo em escolher a opção adicional de RCC. Uma vez que os frequentadores de cultos carismáticos nos eram importantes para as hipóteses da pesquisa, tivemos de adotar outras medidas. Criamos, então, uma versão do questionário online que só seria divulgada em grupos de católicos carismáticos, e excluímos a opção adicional de RCC. Assim, ainda que esses participantes se descrevessem apenas como católicos, saberíamos que participavam de reuniões carismáticas. O mesmo foi feito nos questionários impressos. Não obstante, houve casos de pessoas que responderam antes de havermos adotado esse procedimento, e que não retornaram o contato por e-mail esclarecendo se participavam ou não da RCC. Nessas condições, elas foram consideradas, por precaução, somente como católicas tradicionais, já que não temos como saber se pertencem, de fato, à RCC. Felizmente, esse número não foi substancial e tivemos a sorte de conseguir esclarecer as afiliações com a maior parte dos respondentes que se definiu como católico(a).

- Descrição dos instrumentos

A seguir, indicamos os principais instrumentos de avaliação da frente quantitativa, incluindo as referências das versões originais desses instrumentos e de versões adaptadas ao português. Devido ao fato de parte dos instrumentos utilizados não ter sido plenamente validada para uso no Brasil, e no intuito de diminuir um pouco os efeitos dessa limitação na análise de nossos resultados, tomamos o cuidado – sempre que possível e viável aos propósitos do estudo – de fornecer informações sobre a confiabilidade e consistência interna dos instrumentos e de realizar análises fatoriais exploratórias. Estatísticas descritivas mais detalhadas para cada escala podem ser encontradas nos capítulos devotados à apresentação e discussão dos resultados. Não é demais ressaltar que tais análises psicométricas são provisórias. Análises fatoriais confirmatórias e outras técnicas mais sofisticadas deverão ser empregadas em investigações futuras.

É necessário esclarecer, ainda, que a despeito da relativa sensibilidade de alguns dos instrumentos do estudo no rastreio de certas patologias, a amostra pesquisada proveio de população não

clínica, e nossas considerações anteriores deixam claro que não esperamos obter algum tipo de classificação psicopatológica específica. Ademais, muitos dos instrumentos selecionados não são recomendados, isoladamente, para esse propósito. *Nosso intuito é exclusivamente o de conhecer melhor as relações entre as variáveis consideradas, investigando, ainda, possíveis diferenças ou similaridades entre os grupos principais da pesquisa*; questões relativas ao diagnóstico, portanto, foram meramente secundárias e especulativas em nossa discussão dos resultados.

O primeiro instrumento, a Escala de Experiências Dissociativas (Dissociative Experiences Scale ou DES - Bernstein & Putnam, 1986; Carlson & Putnam, 1993) é o questionário mais utilizado mundialmente para rastrear e quantificar fenômenos dissociativos. A escala contém 28 questões relativas a experiências que se pode ter no dia a dia, quando não se está sob o efeito de drogas ou álcool⁸. Foi aplicada em mais de 200 estudos e traduzida para vários idiomas, além de apresentar boas propriedades psicométricas e forte correlação estatística com outros questionários sobre dissociação. Embora não seja recomendado para fins diagnósticos, o escore de 30 é considerado o ponto de corte acima do qual é possível *identificar* pacientes portadores de *algum* transtorno dissociativo (Carlson & Putnam, 1993). Em estudo feito por Fiszman, Cabizuca, Lanfredi & Figueira (2004) durante o processo de tradução e adaptação transcultural da escala para o português, 63% dos pacientes que apresentaram o escore acima de 30 e não apresentavam TDI (Transtorno Dissociativo de Identidade) tinham outro transtorno dissociativo ou transtorno de estresse pós-traumático. Todavia, de acordo com Carlson & Putnam (1993) um escore acima de 20 mereceria, por si só, uma investigação mais acurada do ponto de vista clínico, podendo também ser utilizado para identificar casos em que haja maior tendência à dissociação. Já existem evidências sugerindo a nota de corte de 30 como sendo de utilidade para identificar casos de transtorno dissociativo e transtorno de crises não-epiléticas psicogênicas em amostras brasileiras (Faria,

⁸ Sabe-se que certas experiências dissociativas podem ser induzidas por álcool ou substâncias psicoativas, como é o caso da ayahuasca em alguns contextos religiosos (Mizumoto, 2011) e da cetamina (ou ketamina) em bares noturnos e festas *rave* (Jansen, 1993). Tais substâncias, contudo, não são imprescindíveis à estimulação de vivências dissociativas. Compreende-se, assim, a razão de se haver excluído da DES experiências induzidas por substâncias, uma vez que elas não necessariamente apontam para uma *tendência* dissociativa subjacente.

2008; Fiszman, Cabizuca, Lanfredi, & Figueira, 2004; Negro, Palladino-Negro & Louzã, 2002; Proença, 2010). A versão brasileira da DES também mostrou validade convergente com medidas de trauma infantil e estresse psicológico, especialmente aqueles itens que abarcam experiências dissociativas mais patológicas (Domingues Goi, 2012; Negro, Palladino-Negro & Louzã, 2002). Por sua vez, as pontuações na DES diminuíram em resposta à psicoterapia cognitivo-comportamental e ao tratamento farmacológico do transtorno de estresse pós-traumático (Lages et al., 2011; Lima et al., 2007). Todavia, neste estudo, nós não nos utilizamos da nota de corte para fins diagnósticos, mas apenas como procedimento auxiliar de diferenciação entre tendências dissociativas baixas ou elevadas – conforme a recomendação de Carlson e Putnam (1993).

A DES engloba questões sobre fenômenos dissociativos que são de cunho mais psicológico e cognitivo do que somatoforme (Nijenhuis, 2000), como é o caso da absorção, da desrealização, da despersonalização, da amnésia dissociativa e outras alterações de personalidade. Não obstante, encontramos nela duas perguntas referentes a 1) sintomas de analgesia e 2) habilidades motoras ou sociais que o indivíduo pode desenvolver melhor em estado dissociativo. No instrumento original, as respostas são dadas em uma escala de porcentagem que varia de 0 a 100. Na versão brasileira, os autores optaram por substituir o sistema de porcentagem devido à dificuldade dos respondentes com esse modelo de resposta, adotando-se então o mesmo sistema da versão para adolescentes (Smith & Carlson, 1996), que é mais intuitivo, e cujas respostas variam apenas de 0 a 10. Não se observou alteração, entretanto, na forma de obtenção dos escores, sendo preservada, assim, a equivalência operacional do instrumento (Fiszman, Cabizuca, Lanfredi & Figueira, 2004).

Várias análises de fatores foram conduzidas com a DES, mas a conclusão inicial dos autores era de que a escala só avaliaria de modo confiável um único fator geral de dissociação (Carlson & Putnam, 1993). Contudo, recomendou-se aos pesquisadores para não relatarem apenas médias ou diferenças entre médias grupais, mas igualmente as diferenças entre itens específicos, de forma a se acessar padrões mais sutis de relação entre os dados. Em estudo posterior, Waller, Carlson & Putnam

(1996) revisaram a metodologia empregada e demonstraram que a DES avaliaria pelo menos duas categorias de experiência dissociativa: uma patológica e não dimensional (amnésia dissociativa, despersonalização, desrealização), e uma não patológica, mas dimensional (absorção e envolvimento imaginativo). A primeira categoria seria mais comum em populações clínicas, enquanto a segunda seria mais característica da população geral. Uma versão reduzida da escala com base nos itens não dimensionais foi chamada de DES-Taxon (Waller, Carlson & Putnam, 1996; Waller & Ross, 1997) e é considerada como mais susceptível ao rastreamento da dissociação patológica. Interessantemente, os scores na DES-T se associaram a maior número de antecedentes de estresse psicológico, reduzido controle do comportamento mediúnico, e menor apoio social em uma amostra de médiuns espíritas brasileiros (Negro, Palladino-Negro & Louzã, 2002).

A controvérsia em torno das propriedades fatoriais da DES pode refletir uma discussão maior e mais antiga, historicamente falando. Há quem considere que a dissociação pode ser normal ou patológica dependendo do contexto, e não do tipo de experiência dissociativa (Dalenberg & Paulson, 2009), uma concepção que parece mais próxima de nossa perspectiva psicossocial. Deve-se salientar, no entanto, que isto em nada impede a possibilidade de que determinadas formas de experiência dissociativa sejam transculturalmente confirmadas como sendo mais patológicas ou nocivas, em geral, do que outras - algo que só as pesquisas vindouras poderão responder. Por sua vez, como lembra Alvarado (2005), a compreensão acerca das formas de dissociação admitidas como patológicas pode ser inclusive alargada em função do estudo de processos dissociativos socialmente ‘normais’, como aqueles que pretendemos averiguar em contextos religiosos e não religiosos.

Uma vez que praticamente nenhum estudo brasileiro avaliou a consistência interna da DES e suas propriedades fatoriais, decidiu-se conduzir algumas análises nesse sentido, visando trazer mais confiabilidade aos nossos resultados. A consistência interna da versão brasileira da DES foi bastante satisfatória em nosso estudo (Cf. Tabela 2 e Quadro 2), assemelhando-se, nesse ponto, aos resultados das pesquisas estrangeiras. Apesar de a melhor solução fatorial em muitas pesquisas ter sido a solução

de um único fator, alguns autores encontraram três subescalas além do escore total (e.g., Carlson et al., 1991). Contudo, dado que as soluções fatoriais desses estudos se mostraram muitas vezes inconsistentes, foi preciso verificar como os dados se agrupariam em nossa própria amostra. Dado que os escores advindos dessas subescalas podiam esmiuçar a análise das experiências dissociativas e sua correlação com as demais variáveis do estudo, resolvemos conduzir uma análise fatorial exploratória. Inicialmente, foi observado $KMO = 0,96$ e teste de Barlett significativo ($p < 0,001$), indicando que os dados estavam aptos para a análise de fatores.

TABELA 2. ALPHA DE CRONBACH DA DES (ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS) TOTAL E SUBESCALAS

DES	α
Total	.945
Absorção	.890
Despersonalização	.857
Amnésia	.884

Cronbach's Alpha	Part 1	Value	.891
		N of Items	14
	Part 2	Value	.913
		N of Items	14
	Total N of Items		28
Correlation Between Forms			.834
Spearman-Brown Coefficient	Equal Length		.909
	Unequal Length		.909
Guttman Split-Half Coefficient			.889

QUADRO 2. SAÍDA DO SPSS PARA O DELINEAMENTO DAS DUAS METADES (SPLIT-HALF) PARA A DES

Havia certa dúvida sobre qual o método mais adequado de extração, mas nos vários delineamentos que rodamos (análise dos componentes principais, máxima verossimilhança, principais eixos fatoriais) os resultados obtidos foram, basicamente, os mesmos, com poucas variações (talvez em função do número elevado da amostra, $N = 1450$). Todavia, ao analisarmos a distribuição dos dados da DES (Cf. capítulo 3), nós constatamos que se trata de uma distribuição não normal, já que a maior parte das pessoas pontuou os valores mais baixos, o que é também consistente com os resultados das pesquisas estrangeiras envolvendo amostras não clínicas (Carlson & Putnam, 1993; Ross, Joshie & Currie, 1990).

Assim sendo, pareceu-nos mais adequado extrair os fatores pelo método dos principais eixos fatoriais, conforme fizeram também Dell & Lawson (2009) com outra medida de dissociação, ao invés da extração por máxima verossimilhança. Essa análise revelou quatro componentes com *eigenvalue* maior do que um – 11,78 (42%); 1,59 (5,6%); 1,23 (4,4%); 1,08 (3,8%), os quais, juntos, explicavam 56% da variância total. Optamos por uma rotação oblíqua (*Oblimin*) por esperarmos correlação entre os fatores. Cargas inferiores a 0,30 foram excluídas. O quarto componente dessa primeira rotação (formado por três itens de absorção) não fazia muito sentido teórico, e dois dos itens que o compunham carregavam moderadamente também em outros fatores. A solução trifatorial, ao contrário, fez total sentido teórico, replicando as subescalas encontradas nas pesquisas internacionais, e a consistência interna foi bastante satisfatória. Na tabela 3 é possível conferir as cargas para cada fator, a nomeação dada a cada um e os itens que os compõem⁹.

O item 16 (“achar que nunca estive em um lugar que é bastante familiar”) havia carregado tanto no fator 2 quanto no fator 3, mas resolvemos atribuí-lo ao fator 3 (amnésia) por corresponder melhor. O item 22 (“Algumas pessoas, às vezes, sentem-se como se fossem duas pessoas diferentes”) havia carregado tanto no fator 1 (absorção) quanto no fator 2 (despersonalização), mas resolvemos atribuí-lo ao fator 2 por razões conceituais. O fator absorção envolve experiências de envolvimento imaginativo, distraibilidade e insensibilidade à dor. O fator despersonalização abarca experiências de alteração da identidade e da percepção do ambiente. O fator amnésia inclui questões sobre distúrbios diversos de memória frequentemente associados a fenômenos dissociativos. Para o escore dessas subescalas, nós nos utilizamos das médias individuais e grupais dos participantes da pesquisa.

TABELA 3. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE OS FATORES DA DES

DES	TOTAL	ABSORÇÃO	DESPERSONALIZAÇÃO	AMNÉSIA
TOTAL	-	.942	.863	.911
ABSORÇÃO	-	-	.712	.768
DESPERSONALIZAÇÃO	-	-	-	.743

TODAS AS CORRELAÇÕES SÃO SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$

⁹ Em nossas análises exploratórias, nós decidimos não empregar o diagrama de declive (*scree plot*) para determinar quais fatores seriam mantidos, já que essa técnica tem se mostrado inconsistente e confusa (Damásio, 2012). Assim sendo, tomou-se por base apenas o critério de Kaiser e a coerência / significância conceitual dos fatores.

TABELA 4. CARGAS FATORIAIS DA DES			
ITENS	FATORES E NOMEAÇÕES		
	(1)Absorção	(2)Despersonalização	(3)Amnésia
1. Não lembrar-se de toda ou parte da viagem (carro, ônibus, metrô)	.376		
2.Não ouvir toda ou parte da conversa	.568		
3.Não saber como chegou em um lugar			.471
4.Roupas que não lembra ter colocado			.529
5.Objetos novos entre suas coisas			.812
6.Abordado por pessoas que não lembra ter conhecido			.484
7.Ver-se como se olhasse para outra pessoa		.624	
8.Não reconhecer amigos ou familiares			.557
9.Não lembrar de eventos importantes de sua vida			.485
10.Ser acusado de mentir			.391
11.Olhar no espelho e não se reconhecer		.590	
12.Pessoas e coisas são irreais		.553	
13.Corpo não me pertence		.817	
14.Recordações vívidas	.501		
15.Confundir sonho e realidade	.674		
16.Não reconhecer lugar conhecido			.335
17.Envolver-se profundamente com histórias em televisão ou filmes	.726		
18.Sonhar acordado	.600		
19.Ser capaz de não sentir dor	.318		
20.Não perceber a passagem do tempo	.728		
21.Falar sozinho	.613		
22.Ser como duas pessoas diferentes		.361	
23.Ser capaz, em algumas situações, de fazer com facilidade o que normalmente é difícil	.419		
24.Dúvida sobre se fez ou apenas pensou em fazer	.669		
25.Evidências de coisas que não lembra ter feito			.527
26.Papéis, desenhos ou notas que não lembra ter feito			.481
27.Vozes dentro da cabeça		.438	
28.Pessoas e coisas embaçadas		.482	

O segundo instrumento, a Escala de Crença Paranormal Revisada (Revised Paranormal Belief Scale ou RPBS - Tobacyk, 2004) é considerada a escala mais comumente empregada em pesquisas sobre crenças paranormais - a primeira versão foi publicada por Tobacyk & Milford em 1983. É constituída de 26 itens do tipo escala Likert com sete pontos que variam de “discordo totalmente” a

“concordo plenamente”. Das escalas disponíveis, a RPBS é uma das mais concisas e objetivas, sem se limitar, contudo, a poucas categorias de crença - como ocorre, por exemplo, com a Australian Sheep-Goat Scale (Thalbourne, 2001) voltada apenas para a crença em fenômenos parapsicológicos e vida após a morte¹⁰.

Originalmente, a RPBS foi formulada para avaliar sete fatores ortogonais de crenças (*Crença Tradicional Religiosa, Psi, Feitiçaria, Superstição, Espiritualismo, Formas Extraordinárias de Vida e Precognição*). Segundo esse modelo, é possível obter um escore para *cada* subescala com base na média de todos os seus respectivos itens, ou um escore *geral* baseado na soma de todas as respostas do instrumento (Tobacyk, 2004). Outros autores, no entanto, desenvolveram cálculos diferenciados de escores, com base nos mais diversos modelos de fatores que puderam encontrar (Lawrence, 1995; Tobacyk & Thomas, 1997). O mais recente até agora foi identificado por Lange, Irwin & Houran (2000) que propõem um modelo de apenas dois fatores: *Filosofia New Age* (Psi, Reencarnação e Astrologia) e *Crenças Paranormais Tradicionais* (demônio, céu e inferno e feitiçaria). A categorização levantada pelos autores, com base no modelo estatístico de Rasch e na Teoria de Resposta ao Item, enfatiza menos o *conteúdo* das crenças e mais suas *funções* (o primeiro fator se relaciona a crenças que dependeriam mais da experiência pessoal para sua confirmação e manutenção, enquanto o segundo fator dependeria mais da submissão a um conjunto de crenças instituído). Além disso, o modelo utilizado ‘purifica’ a escala de determinados itens que anteriormente sofriam grande influência de gênero e idade. Achados importantes foram obtidos a partir desse modelo, inclusive quanto à sua possível relevância clínica (Houran, Irwin & Lange, 2001).

A escala de crença paranormal revisada foi traduzida e adaptada para português por membros do Laboratório de Psicologia Social da Religião do IP-USP. A adaptação do instrumento incluiu a substituição de itens relacionados a crenças pouco conhecidas no Brasil (e.g., o chupa cabra ao invés do

¹⁰ É interessante mencionar que já existe, no Brasil, uma escala inteiramente original sobre crença paranormal desenvolvida por Vasconcelos (2001) em pesquisa de Mestrado. Entretanto, trata-se de questionário com mais de 60 perguntas, o que tornaria sua aplicação muito longa, considerando-se os demais instrumentos envolvidos em nossa pesquisa.

monstro do lago Ness; o lobisomen no lugar do abominável homem das neves). Os demais itens não sofreram maiores alterações, e a escala como um todo se mostrou facilmente compreensível, tanto no que tange ao enunciado dos itens, quanto em relação ao procedimento de pontuação. Em nossa pesquisa, ela apresentou boa consistência interna (Quadro 3 e Tabela 5). Considerando-se que, até o presente momento, não existem estudos de validação da RPBS para a população brasileira, pareceu-nos recomendável realizar uma análise fatorial exploratória sobre os dados, de modo a verificar se o modelo original de sete fatores ortogonais se manteria para uma amostra de nossa cultura ($KMO = 0,94$, teste de Barlett significativo $p < 0,001$). Cargas abaixo de 0,30 foram desconsideradas. Não houve confirmação para o modelo de Tobacyk (2004) com uma análise dos principais eixos fatoriais e rotação *varimax* – conforme feito no estudo original da escala (Tobacyk & Milford, 1983). Apenas cinco fatores foram extraídos, abarcando 71,76% da variância – *eigenvalues* 12,02 (46,25%); 2,21 (8,52%); 2,08 (8,02%); 1,20 (4,64%); 1,12 (4,31%) – e somente três faziam suficiente sentido teórico; desses três, dois replicaram parcial ou inteiramente algumas das subescalas encontradas por Tobacyk. Os outros dois restantes misturavam entre si, um tanto desordenadamente, itens de precognição, criptozoologia, espiritualismo e bruxaria. Muitos itens carregavam moderadamente em mais de um fator, e os alfas não eram satisfatórios. Como alguns autores sugeriram uma solução oblíqua de cinco fatores para a RPBS (Lawrence, Roe & Williams, 1997), decidimos realizar uma rotação *oblimin*.¹¹ Os fatores rotacionados pareciam conceitualmente consistentes, sendo que três deles replicaram com pouca diferença três das subescalas originais (*espiritualismo, crenças religiosas tradicionais e superstição*). Os dois fatores novos consistiam em um sobre *psicocinese*¹² e outro que nomeamos de *Magia e Adivinhação*, por unificar itens relacionados à bruxaria, astrologia e precognição. Se analisarmos com atenção o conteúdo

¹¹ Damásio (2012) explica que, dada a complexa interação estabelecida entre os fenômenos psicológicos e sociais no mundo real, as rotações oblíquas são as mais adequadas em psicologia e ciências humanas, justamente por pressuporem que exista correlação entre os fatores.

¹² Lawrence (1995) já havia observado, a esse propósito, que a subescala de *psi* do modelo original de sete fatores era muito mais uma subescala de psicocinese, já que quase todos os seus itens eram, com efeito, sobre psicocinese. Dessa maneira, é possível dizer que, ao invés de termos encontrado um novo fator, apenas confirmamos um fator da escala original de constituição e nomeação apenas ligeiramente distintas do nosso.

desse último fator, veremos que seus itens estão associados, de um modo ou de outro, a poderes outorgados a videntes, astrólogos e feiticeiros (“macumbeiros”, no senso comum?), o que faz certo sentido se pensarmos que, em nossa cultura, tais práticas estão frequentemente associadas umas às outras (e.g., a cartomante que prevê o futuro, mas que também realiza “trabalhos” para abrir caminho ou trazer a pessoa amada). Dois itens sobre monstros (chupa cabra e lobisomen) também carregaram nesse fator, mas levando em consideração que 1) suas cargas foram baixas ou fronteiriças (.306 e .347, respectivamente), que 2) eles não eram muito coerentes com os demais itens do fator e que 3) o alpha dessa subescala aumentou com a retirada desses itens, resolveu-se incluí-los apenas no escore total da RPBS¹³.

TABELA 5. ALPHA DE CRONBACH PARA A RPBS (ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL) TOTAL E SUBESCALAS

RPBS	α
Total	.947
Espiritualismo	.960
Crenças Religiosas Tradicionais	.863
Superstição	.736
Magia e Adivinhação	.918
Psicocinese	.971

Cronbach's Alpha	Part 1	Value	.900
		N of Items	13
	Part 2	Value	.892
		N of Items	13
	Total N of Items		26
Correlation Between Forms			.938
Spearman-Brown Coefficient	Equal Length		.968
	Unequal Length		.968
Guttman Split-Half Coefficient			.967

QUADRO 3. SAÍDA DO SPSS PARA DELINEAMENTO DAS DUAS METADES (RPBS)

¹³ Quanto ao fato de a subescala original de *precognição* não ter sido confirmada, Lawrence (1995) já havia observado que ela não era propriamente uma subescala de precognição, por envolver itens de astrologia e horóscopos, além de ser pouco consistente do ponto de vista psicométrico.

O item 23 “Não é possível ler a mente das pessoas” não carregou em nenhum fator, o que é compreensível, levando-se em conta o fato de que se tratava de uma questão do tipo *reverse scored*, a qual servia de controle para as demais respostas. Não obstante esse resultado, tal item veio a ser contabilizado para o escore total da RPBS. Outro achado interessante foi o fato de o item 20, “há vida em outros planetas” ter carregado negativamente no fator 3 (crenças religiosas tradicionais), o que também é conceitualmente compreensível, dado que esse fator incluía perguntas sobre a crença em Deus, céu e inferno e existência do Diabo. Porém, como o item sobre vida em outros planetas carregou pouco no fator de crenças religiosas tradicionais (-,331) e como o alpha dessa subescala aumentou grandemente com a retirada desse item, decidiu-se excluí-lo, contabilizando-o apenas no escore total da RPBS, já que ele não havia carregado simultaneamente em nenhum outro fator¹⁴.

Como havia grande número de ateus em nossa amostra, surgiu-nos certa dúvida quanto à validade do modelo fatorial encontrado. Teria esse grupo de participantes influenciado os resultados obtidos? Como a análise fatorial exploratória é bastante sensível às características da amostra, pareceu-nos adequada a tentativa de rodar novamente a mesma análise, só que retirando da amostra total os respondentes ateus e agnósticos, no intuito de verificar se o modelo fatorial encontrado se manteria. Eis que isso foi feito e, desta vez, seis fatores emergiram (rotação *varimax*, como no estudo original de Tobacyk e Milford), tendo alguns sido replicados e outros se dividido de forma conceitualmente distinta da solução fatorial anterior. Das novas combinações, havia um com itens sobre astrologia e horóscopo (“fator adivinhação”) e outro reunindo itens sobre bruxaria e critptozoologia. Porém, o sexto fator não era consistente e poucos itens carregaram nele, sendo que muitos o fizeram simultaneamente em outros fatores. Ao tentarmos uma solução de cinco fatores oblíquos, obteve-se praticamente a mesma solução inicial, o que nos mostrou que, de um modo geral, havia confirmação para o modelo fatorial encontrado

¹⁴ Outra explicação razoável para o fato desse item ter carregado negativamente na subescala de crenças religiosas é que seu enunciado não é suficientemente claro, como vários críticos da escala observaram ao longo do tempo (Irwin, 2003; Lawrence, 1995). Originalmente, a intenção desse item na RPBS era a de fazer referência à crença na existência de extraterrestres, de vida *inteligente* em outros planetas. Todavia, a maneira como foi enunciada a afirmação (“há vida em outros planetas”) fez com que uma boa parte dos ateus obtivesse escores elevados nesse item, por uma razão óbvia.

na amostra total. Diante disso, resolveu-se manter as cargas fatoriais obtidas desde o início. De qualquer maneira, parece lícito dizer que as propriedades fatoriais da RPBS são ligeiramente sensíveis – como seria de esperar – às afiliações religiosas dos participantes¹⁵.

TABELA 6. CARGAS FATORIAIS DA RPBS

ITENS	FATORES E NOMEAÇÕES				
	Espiritualismo	Crenças Religio.Tradicionais	Superstição	Magia e Adivinhação ¹⁶	Psicocinese
1.Alma continua após a morte	.459				
2.Levitar objetos					.912
3.Magia negra existe				-.559	
4.Gato preto dá azar			.812		
5.Viagem astral	.478				
6.Chupa cabra existe				-.306	
7.Astrologia prediz o futuro com precisão				-.641	
8.O diabo existe		.863			
9.Telecinesia					.948
10.Bruzas existem				-.632	
11.Passar debaixo da escada dá azar			.706		
12.O espírito pode deixar o corpo	.504				
13.Lobisomen existe				-.347	
14.Horóscopo revela o futuro				-.638	
15.Creio em Deus		.605			
16.Mover objetos com o poder da mente					.946
17.Feitiços				-.751	
18.N°13 dá azar			.617		
19.Reencarnação existe	.579				
20.Há vida em outros planetas		-.331			
21.Paranormais predizem o futuro				-.482	
22.Céu e inferno existem		.814			
23.Não é possível ler a mente das pessoas					
24.Bruxaria é eficaz				-.819	
25.Comunicação entre vivos e mortos existe	.531				
26.Capacidade de prever o futuro				-.403	

OS ITENS EXCLUÍDOS FORAM MARCADOS COM UM TRAVESSÃO.

¹⁵ Rodando-se a análise somente com o grupo de ateus e agnósticos (N=996), e seguindo os mesmos procedimentos (*eigenvalues* maior do que um; rotação oblíqua, exclusão das cargas menores que 0,30) seis fatores bem definidos emergiram (*espiritualismo, psicocinese, superstição, crenças religiosas tradicionais, astrologia e feitiçaria*). Embora do ponto de vista conceitual essa última solução fatorial tenha nos parecido a mais abrangente, decidimos não empregá-la justamente por se basear de modo exclusivo no grupo de ateus e agnósticos. Ademais, com exceção da subescala de astrologia, esse modelo praticamente replicou o modelo de cinco fatores da amostra total, com pouca diferença nas cargas.

¹⁶ As cargas fatoriais negativas se devem à mudança de ângulo na rotação oblíqua, e não tem maior valor interpretativo.

TABELA 7. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE OS FATORES DA RPBS

RPBS	TOTAL	ESPIRITUALISMO	CRENÇAS RELIGIO.	SUPERSTIÇÃO	MAGIA E ADIVINHA.	PSICOCINESE
TOTAL	-	.930	.730	.310	.931	.940
ESPIRITUALISMO	-	-	.638	.219	.801	.771
CRENÇAS RELIGI	-	-	-	.161	.613	.497
SUPERSTIÇÃO	-	-	-	-	.317	.211
MAGIA	-	-	-	-	-	.713

TODAS AS CORRELAÇÕES SÃO SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$

O terceiro instrumento, a Escala de sintomas (Symptom Checklist - 90- Revised ou SCL-90-R - Derogatis, 1994) foi traduzida, adaptada e validada para o português (Carissimi, 2011; Laloni, 2001). Trata-se de uma escala multidimensional de auto relato, de caráter diagnóstico, que avalia nove dimensões de sintomas, contabilizando um total de 90 itens cujos escores variam de 0 (nem um pouco) a 4 (muito). Segundo pesquisas, tratar-se-ia de instrumento com excelente fidedignidade para avaliação de distúrbio psicológico geral e avaliação de nível clínico (Laloni, 2001). Como é nossa intenção averiguar apenas os fenômenos somatoformes, bem como variáveis com as quais estejam intimamente relacionados (conforme a literatura apresentada anteriormente) consideraremos aqui para aplicação apenas as subescalas de somatização, depressão e ansiedade. A primeira subescala avalia queixas ligadas aos sistemas cardiovascular, gastrointestinal e respiratório. Dores musculares e outras formas de desconforto corporal são também rastreadas. A subescala de depressão registra sintomas de distúrbio do humor e da afetividade, como sinais variados de: retraimento, baixa autoestima, falta de motivação, pensamentos suicidas etc. Já a última subescala considerada, a de ansiedade, mede sintomas como nervosismo, tremor, pânico e experiências semelhantes de medo ou terror (fóbicas). Nestas duas últimas subescalas, também encontramos os respectivos correlatos somáticos da ansiedade e da depressão, de modo que a variável constante nas três permanece sendo o fenômeno da somatização.

TABELA 8. ALPHA DE CRONBACH PARA AS SUBESCALAS DE SOMATIZAÇÃO, DEPRESSÃO E ANSIEDADE DA SCL (ESCALA DE SINTOMAS OU SYMPTOM CHECKLIST)

SCL	α
Total	.954
Somatização	.865
Depressão	.911
Ansiedade	.877

TABELA 9. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE OS FATORES DA ESCALA DE SINTOMAS

SCL	SOMATIZAÇÃO	DEPRESSÃO	ANSIEDADE	ADICIONAIS
SOMATIZAÇÃO	-	.609	.740	.654
DEPRESSÃO	-	-	.740	.773
ANSIEDADE	-	-	-	.717

TODAS AS CORRELAÇÕES SÃO SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$

Além desses três fatores, resolveu-se incluir em nossa aplicação sete itens adicionais da SCL-90-R (ligados à qualidade do sono, à alimentação desregrada e a outros hábitos) que não pertencem a nenhuma das nove dimensões principais, mas que, dada sua significância clínica, poderiam contribuir para as análises efetuadas. Embora existam discussões com relação ao modelo de fatores mais adequado para a população brasileira (Laloni, 2001), Carissimi (2011) parece ter empregado com sucesso o modelo original do instrumento. As três subsescalas que adotamos demonstraram boa consistência interna em nossa amostra. Dado que houve forte correlação entre os fatores e que a soma de todos os itens empregados denotou um alpha elevado (.954), decidiu-se utilizá-la como uma *medida composta de sintomas psicossomáticos* (somatização e seus correlatos). Comparações entre os grupos com relação às subsescalas foram feitas sempre que oportuno.

O quarto instrumento, uma pequena escala com sete *sintomas conversivos* (doravante apelidada de “ESC-7”) foi elaborada pelo autor tendo como referência a literatura clássica e atual sobre fenômenos histéricos (ou conversivos). Essa escala de validade aparente (*face-valid*) foi desenvolvida para ser aplicada em conjunto com as subsescalas da SCL-90-R, embora seguindo um modelo diferenciado de pontuação - cinco pontos que variam de “nunca” a “sempre”, o mesmo empregado para o questionário sobre traumas na infância (ver abaixo). A ESC-7 aborda experiências conversivas clássicas, como episódio convulsivo, paralisia psicogênica, cegueira e surdez psicogênicas, alucinações visuais, desmaios e perda de consciência, “afonia histérica” e marcha instável (problemas de locomoção). Não foram incluídas alucinações auditivas pelo fato de haver uma pergunta a esse respeito na DES.

Culturalmente, tais fenômenos parecem bastante comuns em contextos religiosos, conforme temos pessoalmente observado, apesar de não dispormos de informação estatística a esse respeito (cf.

Maraldi, 2011 ou Zangari, 2003 para exemplos). Se a causa disso é somente iatrogênica, isto é, derivada de sugestão, expectativa grupal e outros fatores psicossociais, ou se reflete igualmente determinados fatores estruturais e de personalidade, também não sabemos ao certo. Tentamos desenvolver, assim, uma escala que fosse curta e de fácil compreensão, e que inventariasse experiências mais adequadas ao contexto cultural brasileiro e aos propósitos do nosso estudo, além de permitir uma eventual verificação de hipóteses clássicas concernentes à relação entre experiências religiosas / paranormais e sintomas conversivos. Vale ressaltar que a aplicação conjunta da ESC-7 com a SCL-90-R se justifica, ainda, pelo fato desta última possuir certos itens que estabelecem paralelos importantes (ou se identificam, por vezes) com fenômenos conversivos, como é o caso dos sintomas de analgesia, anestesia, enrijecimento de partes do corpo, percepção de alterações na temperatura corporal etc. A ESC-7, portanto, compreende apenas um pequeno conjunto de questões complementares à escala de sintomas.

A avaliação do que seja um fenômeno conversivo é um tanto delicada se considerarmos que as explicações de origem orgânica precisam ser primeiramente eliminadas ou ao menos restringidas para que se possa afirmar, com alguma segurança, que se trata de um fenômeno conversivo, isto é, um fenômeno de base psicogênica. Bem sabemos que tal dicotomia entre o físico e o psíquico é controversa e as fronteiras entre um e outro são por vezes tênues. Embora seja razoável assumir, na prática, que todas as convulsões de um paciente epilético advêm de sua epilepsia, teoricamente, algumas delas poderiam ser psicogênicas. O ideal em uma situação complexa como essa é que os sintomas sejam sempre avaliados por uma equipe multiprofissional, a qual trabalhará no sentido de estabelecer o diagnóstico diferencial. Obviamente, tal trabalho em conjunto não foi possível em nossa pesquisa, de modo que teremos de nos contentar com o relato das pessoas. Assim, o único controle que se podia estabelecer (apesar de frágil) era o de explicitar claramente aos participantes, no enunciado do teste, as condições a serem satisfeitas para o preenchimento das respostas: “Você alguma vez manifestou os seguintes sintomas? *Por favor, considere apenas aqueles casos para os quais os médicos e os exames NÃO conseguiram encontrar uma causa ou explicação FÍSICA*”. Está claro que tal controle de pouca coisa

serve (além de separar ingenuamente o físico e o psíquico), mas ao menos restringe a quantidade de falsos positivos, pondo o respondente para refletir antes de assinalar uma resposta. Ademais, a maioria das escalas de conversão e somatização existentes geralmente não estabelece distinção etiológica alguma, o que é uma vantagem da ESC-7.

Com o intuito de verificar algumas das propriedades psicométricas dessa pequena escala de conversão por nós desenvolvida, realizou-se, preliminarmente, uma análise correlacional entre todos os itens e, em seguida, uma análise dos componentes principais. Encontramos correlações significativas ($p < 0,001$) baixas ou moderadas entre todos os itens da escala, nenhuma delas negativa. A análise dos componentes principais gerada em seguida ($KMO = .796$, teste de Barlett significativo $p < 0,001$) extraiu somente um fator com *eigenvalue* maior que um e responsável por 36,77% da variância. O alpha de Cronbach foi de .68 e é ao menos aceitável para os propósitos da presente pesquisa. O número restrito de itens da escala, bem como sua heterogeneidade, podem ter contribuído para as correlações obtidas. As análises efetuadas talvez indiquem que cada item da escala corresponde a formas *distintas* de experiência conversiva ou pseudoneurológica, apenas fracamente correlacionadas entre si. A despeito disso, como veremos em capítulos posteriores, observamos correlação positiva entre o escore total da ESC-7 (soma de todos os itens) com outros instrumentos da pesquisa (incluindo a DES) o que parece sugerir alguma utilidade para a soma total de sintomas conversivos. Assim sendo, em nossas análises dos dados, optamos por calcular esse escore geral derivado de todas as questões em conjunto.

O quinto instrumento, o Questionário sobre Traumas na Infância (Childhood Trauma Questionnaire ou CTQ - Bernstein & Fink, 1998; Bernstein et al., 2003) consiste em 28 perguntas relacionadas a diferentes eventos traumáticos, que, em sua versão original, compõem cinco subescalas: abuso físico, abuso emocional, abuso sexual, negligência física e negligência emocional. Além desses cinco componentes, o questionário inclui uma escala controle de minimização / negação das respostas. Trata-se de um instrumento facilmente aplicável tanto em adolescentes (a partir dos 12 anos), quanto em adultos. O preenchimento de cada item é feito segundo um modelo de escala likert de cinco pontos, e

todo o questionário é autoaplicável. De acordo com revisão conduzida por Grassi-Oliveira, Stein & Pezzi (2006) durante a tradução e adaptação do instrumento para o português, as pesquisas mostraram que o teste retrospectivo de autorelato, por ser menos invasivo, tende a ser mais fidedigno na avaliação de experiências traumáticas, cujo compartilhamento pode ser prejudicado por variáveis sociais e de interação presentes nas situações de entrevista e de contato direto com o pesquisador. O CTQ é também sensível à frequência, severidade e duração dos abusos, ao contrário de simplesmente constatar sua ocorrência. Na versão original, os resultados podem indicar um histórico de experiências traumáticas que varia de 1) inexistente a baixo; 2) baixo a moderado; 3) moderado a severo e 4) severo a extremo. Cada um desses critérios envolve notas de corte diferenciadas (Bernstein & Fink, 1998). Foram realizados estudos de validação do instrumento com amostras brasileiras (Brodski, Zanon & Rutz, 2010; Segnanfredo et al., 2009), mas esses estudos apresentaram divergências importantes. O segundo (Brodski et al, 2010) foi realizado em uma amostra de estudantes universitários de Porto Alegre e não sabemos se a solução fatorial encontrada (bastante diferente do instrumento original, com apenas três subescalas) seria facilmente generalizável. O primeiro estudo foi conduzido com uma amostra clínica, e embora tenha confirmado o modelo de cinco fatores, não sabemos se esse resultado seria igualmente generalizável para uma amostra não clínica. Assim, decidimos realizar uma análise fatorial para identificar qual a melhor solução para os nossos dados ($KMO = .914$, Barlett $p < 0,001$).

TABELA 10. ALPHA DE CRONBACH PARA AS SUBESCALAS DO CTQ (QUESTIONÁRIO SOBRE TRAUMAS NA INFÂNCIA) TOTAL E SUBESCALAS.

CTQ	α
Negligência emocional	.848
Abuso sexual	.929
Abuso físico	.801
Abuso emocional	.837
Negligência física	.481

TABELA 11. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE OS FATORES DO CTQ

CTQ	NEGLIGÊNCIA EMOCIONAL	ABUSO SEXUAL	ABUSO FÍSICO	ABUSO EMOCIONAL	NEGLIGÊNCIA FÍSICA	MINIMIZAÇÃO / NEGAÇÃO
NEGLIG.EMOCIONA	-	.207	.374	.549	.296	-.501
ABUSO SEXUAL	-	-	.274	.269	.172	-.127
ABUSO FÍSICO	-	-	-	.526	.329	-.226
ABUSO EMOCIONAL	-	-	-	-	.339	-.415

NEGLIG.FÍSICA	-	-	-	-	-	.163
---------------	---	---	---	---	---	------

TODAS AS CORRELAÇÕES SÃO SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$. AS CORRELAÇÕES NEGATIVAS COM A ESCALA DE MINIMIZAÇÃO / NEGAÇÃO CONSTITUEM BONS INDICADORES DA VALIDADE DO INSTRUMENTO.

O método de extração foi o dos principais eixos fatoriais, com rotação *Oblimin*. Comunalidades inferiores a 0,30 foram desconsideradas e apenas os fatores com *eigenvalue* maior que um foram retidos. Cinco fatores emergiram – *eigenvalues* 7,47 (29,90%); 3,30 (13,22%); 2,05 (8,20%); 1,42 (5,71%) e 1,22 (4,91%), abarcando juntos 61,96% da variância total. Após a rotação, observou-se que a constituição dos fatores era basicamente a mesma do instrumento original, com exceção de alguns itens da subescala de *negligência física*, que carregaram mais fortemente no fator *negligência emocional*, o que confirmou os achados de Segunfredo (2009). O alpha de Cronbach para cada uma das subescalas foi satisfatório, menos o de *negligência física*, talvez pelo pequeno número de itens. De qualquer modo, essa subescala já havia apresentado alpha relativamente inferior que o das demais em pesquisas estrangeiras (Bernstein & Fink, 1998). Não houve a necessidade de calcular o alpha da escala como um todo, pelo fato de o CTQ não produzir uma medida geral de trauma.

Conquanto o instrumento original fosse capaz não apenas de avaliar a frequência de uma experiência traumática, mas também o grau de severidade (com base em notas de corte específicas), isso não será possível em nossa pesquisa, pois não conduzimos avaliações adicionais e independentes com o intuito de saber se as experiências traumáticas haviam realmente ocorrido (nenhuma das outras duas pesquisas brasileiras de validação fez isso também). Assim sendo, não foi possível criar várias notas de corte sensíveis à severidade do abuso. Como uma solução para isso, recorreu-se ao seguinte procedimento arbitrário: aqueles que pontuaram acima do desvio padrão da média foram considerados como tendo apresentado maior severidade de abuso ou negligência na infância *em comparação com a amostra total da pesquisa*. Para o cálculo individual das subescalas nós nos utilizamos do escore bruto gerado a partir da soma dos itens, e empregamos as médias dessas subescalas no caso de comparações entre grupos.

TABELA 12. CARGAS FATORIAIS DO CTQ

ITENS	FATORES E NOMEAÇÕES				
	Negligência ¹⁷ emocional	Abuso sexual	Abuso físico	Abuso emocional	Negligência física
1. Eu não tive o suficiente para comer					.519
2. Alguém para me cuidar e proteger	-.538				
3. Ofensas de familiares				.646	
4. Pais bêbados ou drogados					.353
5. Alguém na família fez com que eu me sentisse especial	-.683				
6. Tive de vestir roupas sujas					.438
7. Eu me senti amado(a)	-.715				
8. Meus pais preferiam que eu não tivesse nascido				.485	
9. Apanhei tanto que tive de ir ao hospital			.523		
10. Não havia nada que eu quisesse mudar na família					
11. Bateram tanto em mim que fiquei com marcas			.866		
12. Apanhei com cinto, vara, corda.			.637		
13. Familiares cuidavam uns dos outros	-.686				
14. Família me machucaram e ofenderam				.740	
15. Acredito que fui fisicamente maltratado			.645		
16. Tive ótima infância					
17. Apanhei tanto que um vizinho ou médico notou			.688		
18. Alguém na família me odiava				.571	
19. Familiares se sentiam unidos	-.651				
20. Tentaram me tocar de maneira sexual		.890			
21. Ameaçaram me machucar ou mentir sobre mim se eu não fizesse algo sexual		.737			
22. Melhor família do mundo					
23. Tentaram me forçar a fazer algo sexual		.854			
24. Alguém me molestou		.928			
25. Fui emocionalmente maltratado(a)				.593	
26. Houve alguém para me levar ao médico	-.380				
27. Eu acredito que fui sexualmente abusado		.868			
28. Família foi fonte de apoio ou força	-.670				

¹⁷ Neste caso, as cargas fatoriais negativas significam, simplesmente, que os itens são do tipo *reverse scored*.

Uma objeção que se pode levantar ao uso de escalas na investigação de experiências traumáticas diz respeito à autenticidade dos escores, isto é, à possibilidade de as pessoas apontarem para situações que não viveram realmente, mas que se originam de um trabalho da imaginação. Trata-se, em outras palavras, do problema das falsas memórias (Stein et al., 2010). A melhor forma de se proceder com essa investigação, para alguns, seria pesquisar fontes fidedignas da ocorrência do abuso, o que certamente tomaria muito tempo ou seria inapropriado em alguns casos. Esse não é, todavia, um procedimento muito frequente na literatura, e boa parte dos estudos que revisamos são de natureza puramente retrospectiva. É comum, nesses casos, que os pesquisadores comparem a frequência de relatos de experiências traumáticas com outras variáveis relacionadas às falsas memórias, como tendência à fantasia (Lynn & Rhue, 1988), o que pode servir como um controle, muito embora frágil, da veracidade das respostas. Sabe-se, por exemplo, que os homens são geralmente mais reticentes do que as mulheres ao relatarem situações de abuso (variável gênero), e que a severidade ou recorrência do trauma também podem influenciar sua lembrança posterior (Goodman et al., 2003). Por outro lado, em estudos prospectivos sobre traumas, nos quais os pesquisadores questionam a vítima sobre uma situação documentada anos antes, a maioria dos participantes consegue recordar adequadamente a experiência do abuso (Alexander et al., 2005), algo em torno de 60 a 80% dos casos (Goodman et al., 2003), o que *sugere* que o relato de uma memória considerada traumática é frequentemente legítimo, apesar de suas evidentes limitações. Mas um problema ainda maior consiste no inverso, ou seja, a ausência do relato quando a experiência de fato ocorreu - devido à possibilidade de repressão ou outro mecanismo psicológico (Goodman et al., 2003). As evidências mostram que falsos positivos tendem a ser mais raros se comparados a falsos negativos (Hardt & Rutter, 2003). Neste último caso, pouco há que se fazer além de especular sobre os dados obtidos ou o comportamento do indivíduo. A subescala de minimização / negação do CTQ foi elaborada justamente com o propósito de rastrear eventuais falsos negativos, mas, como qualquer instrumento de autorelato, não se acha isenta de suposições e eventuais falhas. Muitos autores acreditam também que, tanto em crianças quanto em adultos, uma experiência traumática pode

deixar sequelas ou indícios posteriores de sua ocorrência em atitudes e comportamentos da vítima, sendo tais indícios identificáveis por um psicólogo treinado, como sugerem as diretrizes de avaliação e tratamento de sintomas dissociativos em crianças e adolescentes (Serafim, Saffi, Achá & Barros, 2011; Silberg, 2004; Silberg & Dallam, 2009). Trata-se de uma possibilidade para a qual estivemos atentos em nossa investigação dos dados qualitativos da pesquisa, conquanto cientes, de antemão, da impossibilidade de uma confirmação objetiva, e do caráter especulativo e provisório de nossos eventuais questionamentos a respeito.

O sexto instrumento, a *Escala de Transliminaridade* (Lange, Thalbourne, Houran & Storm, 2000) toma por base a versão original publicada pela primeira vez por Thalbourne (1998), contendo 29 itens do tipo “verdadeiro” ou “falso”. Segundo seus autores, a escala avalia um conceito de nome ainda recente na literatura, mas cuja definição foi originalmente desenvolvida por pensadores relevantes da Psicologia e da Pesquisa Psíquica (precursora da parapsicologia), como William James e Frederic Myers, sob a forma, por exemplo, do “self subliminar” de Myers (1903/2001) ou das especulações de James acerca das vivências místicas (James, 1902/1958). Trata-se da *transliminaridade*, uma “hipotética tendência para que um conteúdo psicológico atravessasse fronteiras dentro e fora da consciência” (Lange, Thalbourne, Houran & Storm, 2000, p. 594). Tal definição abrangente incluiria diversos fenômenos de natureza mais ou menos subliminar (isto é, derivados de processos inconscientes ou semiconscientes) como hiperestesia, tendência à fantasia, tendência à interpretação de sonhos, vivências de absorção com a natureza, experiências místicas, pensamento mágico, impulsividade, experiências paranormais e tendências excêntricas. A escala tem apresentado correlação positiva e significativa com as variáveis de dissociação, esquizotipia, tendência a ter alucinações, crença paranormal, sonhos lúcidos e outros tipos de estado alterado de consciência - uma revisão da literatura sobre transliminaridade poderá ser encontrada no segundo capítulo da Parte Um¹⁸.

¹⁸ Um conceito não raro identificado com o de dissociação é o conceito de “estado alterado de consciência”. As opiniões se dividem a esse respeito, tanto favoráveis a uma identificação quanto a uma diferenciação (Steele, Dorahy, Van der Hart & Nijenhuis, 2009; Tart, 2000; Taves, 1993).

Com o objetivo de melhorar a escala, os autores submeteram o instrumento ao modelo estatístico de Rasch, “purificando-a” de todos aqueles itens que sofriam grande influência de gênero e idade. Desse procedimento, surgiram 17 itens para inclusão no cálculo dos escores, todos representativos de uma única dimensão psicológica, isto é, a transliminaridade. Recomenda-se, no entanto, a aplicação da escala original toda, sendo o cálculo dos escores feito apenas para os itens do modelo de estrutura fatorial mencionado. Em artigo posterior, Houran, Thalbourne & Lange (2003) forneceram importantes informações sobre o modo correto de mensuração.

A tradução para o português foi realizada por membros do Inter Psi - Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais da USP, do qual faz parte o autor desta tese. Nesta pesquisa, utilizou-se uma versão preliminar da tradução, que havia sido desenvolvida para utilização em estudos exploratórios. Posteriormente ao estudo, essa versão foi aperfeiçoada e passou por um processo de *back translation*, tendo sido aprovada por um dos autores que validou o instrumento original (Rense Lange). É provável, no entanto, que existam pequenas diferenças, do ponto de vista psicométrico, entre essas duas versões (a preliminar e a final), e é necessário que os procedimentos para a confiabilidade e validação da escala de transliminaridade brasileira sejam replicados em amostras futuras. Não obstante, apesar da ausência de uma adequada revisão, a tradução preliminar usada neste estudo comportou-se, como um todo, de forma consistente para a presente amostra ($\alpha = .869$). Embora Thalbourne e colaboradores houvessem desenvolvido essa escala para ser uma medida geral da transliminaridade, pareceu-nos útil dispor de algumas subescalas e, realizamos, assim, uma análise fatorial exploratória sobre os dados ($KMO = .931$, teste de Barlett significativo $p > 0,001$). Como essa tradução preliminar foi de uso provisório e não será usada futuramente, achamos desnecessário detalhar as cargas fatoriais e outros dados da análise, e pularemos diretamente para a descrição dos itens, por razões de brevidade. Seis fatores emergiram (principais eixos fatores, rotação *Oblimin*, exclusão das cargas inferiores a 0,30) abarcando, juntos, 48,69% da variância total:

- O primeiro fator foi nomeado de *Efeito Barnum* (itens 1, 2, 21 e 27) e engloba questões sobre a interpretação paranormal de eventos normais, como acreditar na validade dos horóscopos, demonstrar tendência à interpretação de sonhos, acreditar na utilidade de rituais para afastar “energias negativas” e acreditar na existência de fadas e gnomos entre nós¹⁹;

- O segundo fator foi nomeado de *Abertura à experiência / idiossincrasia* (itens 7 e 28) que inclui questões sobre busca de experiências novas e ligeira excentricidade;

- O terceiro fator foi nomeado de *Absorção na natureza e na arte* (itens 12, 13, 19, 20, 22, 25, 29) e inclui questões sobre hiperestesia, sensibilidade ao ambiente e à natureza e envolvimento imaginativo com a música;

- O quarto fator foi nomeado de *Sensação de presença / sensibilidade a energias* (itens 8, 23, 26) e engloba questões sobre a sensação de “presenças” ou percepção / “captação” de “energias” negativas no ambiente ou em pessoas;

- O quinto fator foi nomeado de *Paranormalidade* (itens 3, 5, 14, 15, 16, 18) e inclui questões sobre estados alterados de consciência, vivências místicas e possuir habilidades paranormais;

- O sexto e último fator foi nomeado de *Tendência à fantasia* (itens 4 e 10).

Quatro itens da escala (6, 9, 11 e 17) não carregaram em nenhum fator, mas foram considerados para o escore total. Tais itens tratam de experiências de impulsividade, escrita automática, premonição e percepção ampliada (“Às vezes eu vivencio as coisas como se elas fossem vividamente reais”). Este item em particular foi de difícil tradução e gerou certa incompreensão por parte dos respondentes (ver mais à frente descrição do pré-teste). Pelo fato de a versão da escala de transliminaridade que usamos não ter sido adequadamente adaptada para o modelo estatístico de Rasch, conforme as modificações mais recentes sugeridas por Lange, Thalbourne, Houran & Storm (2000),

¹⁹ O chamado “efeito Barnum” se refere a um fenômeno psicológico de confirmação subjetiva e de atribuição de sentido pessoal (por vezes mágico) a eventos ou estímulos genéricos, vagos ou aleatórios (Dickson & Kelly, 1985).

decidiu-se empregar apenas os escores dos fatores que encontramos. Para as análises da pesquisa, baseamo-nos nas médias de cada subescala e na soma de todos os itens (escore total).

Além dos seis instrumentos supracitados, é preciso mencionar outros dois questionários gerais e introdutórios criados especialmente para este estudo: a) o questionário sociodemográfico e b) o questionário de afiliação religiosa (ou filosófica).

O *Questionário sociodemográfico* é composto de 14 questões que abrangem as mais diversas variáveis sociais: 1) idade, 2) Cidade onde reside, 3) Sexo (biológico), 4) Estado civil, 5) Orientação afetiva / sexual, 6) Grupo étnico/racial, 7) Coabitação, 8) Ordem de nascimento; 9) Renda mensal domiciliar, 10) Nível de escolaridade, 11) Disciplina em que se graduou (quando aplicável), 12) Condição profissional atual, 13) Profissão exercida (quando aplicável) e 14) Exposição a situações de violência social, estresse e discriminação. O último item consiste em uma lista com 12 perguntas sobre experiências sociais traumáticas como ser “vítima de assalto à mão armada”, ser “ameaçado de morte”, “trabalhar em um emprego muito estressante” ou ser “vítima de piadas ofensivas e forte discriminação”. As respostas variam de “nunca” a “seis ou + vezes”.²⁰

O *Questionário de Afiliação religiosa (ou filosófica)* avalia o pertencimento dos participantes a algum grupo ou doutrina religiosa ou filosófica, bem como o grau de envolvimento com sua respectiva afiliação ou perspectiva de vida individual. Contém uma primeira parte dedicada à listagem de afiliações específicas, tanto religiosas quanto não religiosas (incluindo agnosticismo e ateísmo, por exemplo), a serem escolhidas pelo participante. Um pequeno espaço em branco, ao final, foi reservado para aqueles que não puderam encontrar sua afiliação na listagem e tiveram de descrevê-la. Foi dada permissão ao indivíduo para escolher mais de uma opção, se assim desejasse, de modo a

²⁰ Talvez se pergunte qual a necessidade de tantas questões sociodemográficas. As respostas para isso são duas: em primeiro lugar, deve-se considerar que poucos estudos sobre dissociação e variáveis relacionadas foram feitos no Brasil (Cf. Capítulo 2), de modo que tudo que pudermos saber sobre a relação entre tais variáveis e indicadores sociodemográficos será de grande ajuda às pesquisas futuras. Em segundo lugar, mas não menos importante, é o fato de o presente estudo ter como objetivo formular certas hipóteses psicossociais sobre as relações entre as variáveis consideradas. Sendo assim, julgou-se que seria adequado incluir em nossa avaliação um maior número de indicadores sociodemográficos, na expectativa de encontrarmos alguma associação que pudesse respaldar nossa análise dos fenômenos em estudo.

rastreamos possíveis casos de dupla afiliação. Cinco opções de resposta predefinidas (de escolha única) foram também oferecidas aos que se consideram sem afiliação no momento. Baseados em pesquisas sobre espiritualidade e religiosidade individual (Novaes, 2004; Wilber, 2009), formulamos os seguintes tipos:

- 1) Posso um lado espiritual que independe de religiões ou filosofias de vida;
- 2) Posso um lado espiritual que tenta integrar as visões de diferentes religiões e filosofias. Creio que há certa verdade ou unidade por trás de todas elas;
- 3) Eu não tenho certeza ainda do meu posicionamento, mas me considero alguém em busca de uma filosofia de vida;
- 4) Eu simplesmente não tenho certeza sobre a minha perspectiva a respeito da vida, e não estou disposto a buscar por explicações;
- 5) A vida não possui sentido definido. As coisas acontecem por acaso.

Variável	Instrumento
Crença paranormal	<i>Escala de Crença Paranormal Revisada Publicada em Tobacyk (2004) - Tradução para o português do Laboratório de Psicologia Social da Religião do IP-USP</i>
Dissociação	<i>Escala de Experiências Dissociativas (Bernstein & Putnam, 1986; Carlson & Putnam, 1993; Fiszman, Cabizuca, Lanfredi & Figueira, 2004)</i>
Somatização, Conversão e Variáveis Associadas	<i>Subescalas de Somatização, Depressão e Ansiedade da Escala de Sintomas - SCL-90 (Derogatis, 1994; Carissimi, 2011; Laloni, 2001)</i> <i>Escala original com sete sintomas conversivos (episódio convulsivo; paralisia psicogênica; cegueira e surdez psicogênicas, alucinações visuais, 'afonia histérica', marcha instável de origem psicogênica, perda de consciência)</i>
Experiências Traumáticas na Infância	<i>Questionário Sobre Traumas na Infância (Bernstein & Fink, 1998; Bernstein et al, 2003; Grassi-Oliveira, Stein & Pezzi, 2006)</i>
Transliminaridade	<i>Escala de Transliminaridade (Lange, Thalbourne, Houran & Storm, 2000)</i>
Variáveis Sociodemográficas	<i>Questionário sociodemográfico e Questionário de Afiliação Religiosa ou Filosófica</i>

QUADRO 4. RELAÇÃO DAS VARIÁVEIS E INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA PESQUISA

- Relato do pré-teste da frente quantitativa

No início do ano de 2012, conduziu-se um pré-teste online da frente quantitativa com 23 participantes. A aplicação teve o intuito de verificar previamente eventuais dificuldades no uso do questionário online ou na compreensão das perguntas elaboradas, simulando, ainda, os procedimentos

efetivamente adotados na pesquisa. A realização do pré-teste também nos serviu para efetuar ajustes no referido material, a fim de aprimorá-lo antes da aplicação para a amostra pretendida (considerando-se, não obstante, a exequibilidade das solicitações e sugestões feitas). Os convites foram enviados por e-mail para possíveis colaboradores. Posteriormente, eles foram questionados sobre o tempo de resposta das perguntas, suas impressões ao participarem da pesquisa e possíveis dúvidas ou dificuldades no preenchimento.

Apenas dois mencionaram dificuldade para compreender os itens da escala de crença paranormal e de transliminaridade (exceto quanto a uma das perguntas - analisada mais à frente - e que mobilizou dúvidas de vários dos colaboradores); nenhum participante relatou dificuldade quanto às demais questões e escalas. As sugestões eventualmente feitas pelos respondentes estavam relacionadas a pequenas alterações na formatação do questionário criado por meio do Google Docs.

Quanto aos dois respondentes mencionados, seus comentários remetiam a dúvidas que podemos ter, na verdade, em relação a *qualquer* escala padronizada, e que, entretanto, não nos impedem de compreender (ou responder de acordo com) o sentido adequado das perguntas. Considere-se o seguinte comentário de um deles:

Uma dúvida sobre a pergunta: “*estou convencido de que sou um paranormal*”(15), será que todos laborarão com igual conceito de paranormalidade? De minha parte, por exemplo, respondi que não me considero um principalmente pelo fato de não crer que existam paranormais (estes no sentido de pessoas dotadas de capacidades insólitas, quais telepatia, precognição, telecinesia etc).

Pode-se ver pelo comentário que o participante está se referindo à subjetividade envolvida na definição do termo “paranormal”, uma posição que também compartilhamos. Todavia, a sua compreensão subsequente da pergunta mostra que ele havia corretamente assimilado o sentido original do instrumento: como não acredita em fenômenos paranormais, também não crê ser um paranormal. Obviamente, apenas um indivíduo que crê no paranormal será capaz de se definir como paranormal (independentemente de como concebe o termo). A escala de transliminaridade não está avaliando a veracidade da crença, mas apenas a presença ou não da própria crença.

Neste outro exemplo, do segundo respondente, o mesmo acontece:

Quando respondi sobre "o poder da magia negra realmente existe" e perguntas assim, eu considerei que se perguntava sobre o poder da magia negra em si mesmo, enquanto ritual que funciona independentemente de quem o faz ou do alvo, sem depender de sugestão ou outros fenômenos psicológicos ordinários ou mesmo da existência de psi. Foi isso que entendi.

Era justamente esse o sentido da pergunta. Portanto, as dúvidas trazidas não se deviam, propriamente, a uma ausência de compreensão. Afora os comentários dos dois respondentes citados, houve, entretanto, uma das perguntas da escala de transliminaridade que causou confusão entre vários participantes: “Às vezes eu vivencio as coisas como se elas fossem duplamente reais”. No original em inglês, temos: “*Sometimes I experience things as if they were doubly real*”. Discussões posteriores entre os membros do Inter psi - USP, incluindo uma pesquisadora / professora amplamente versada em inglês e com formação específica nesse idioma, levaram-nos a compreender que a tradução mais adequada seria algo como: “vividamente reais” ou “intensamente reais” (tendo a palavra “*doubly*” função de um intensificador), ao contrário de “duplamente reais”. Fez-se necessária, assim, a correção desse item para aplicação na amostra pretendida.

Outro dado observado foi que, mesmo tendo escolhido uma afiliação em particular, vários respondentes clicaram uma das opções disponíveis para os “sem afiliação no momento”. Ficou claro, a partir daí, que o que essas perguntas estavam avaliando tinha relação com o conceito de espiritualidade, e que seria compreensível, portanto, se elas escolhessem algum desses itens além de suas respectivas afiliações religiosas ou filosóficas. Com efeito, tais itens não são contraditórios com afiliações específicas. Um dos colaboradores chegou a sugerir que as opções dos indivíduos “sem afiliação no momento” pudessem ser escolhidas por todos, mesmo por aqueles que acreditam pertencer a um grupo ou afiliação particular. Ele havia se definido como “agnóstico”, e achava perfeitamente possível dizer que “*Possuo um lado espiritual que tenta integrar as visões de diferentes religiões e filosofias. Creio que há certa verdade ou unidade por trás de todas elas*”. Assim, resolvemos retirar a instrução que previa obrigatoriedade da ausência de afiliação para escolher tais itens, deixando apenas o trecho: “outras opções (disponíveis)”. Mantivemos, no entanto, a instrução (no início da página) indicando para que os “sem afiliação” escolhessem alguma dessas opções adicionais.

Por fim, no que diz respeito ao tempo levado pelos participantes para responderem as questões, a maioria não manifestou queixas ou considerou a duração razoável; outros realmente se queixaram do tempo que levaram para responder. Houve quem levasse 35 a 40 minutos. Contudo, uma das respondentes que concluiu nesse tempo não se queixou da duração e disse, inclusive, ter gostado de preencher o questionário. Outro respondente afirmou haver terminado em impressionantes 7 minutos. Portanto, com base no pré-teste, não temos como prever exatamente como cada um reagirá à duração do questionário, embora seja provável que os respondentes variem em função de diversos outros fatores não conhecidos, como certas características de personalidade, aspectos contextuais, nível de motivação etc. A maior parte dos respondentes do pré-teste possuía ensino superior (apenas 4 não possuíam). Desses 4 respondentes, nenhum se queixou do questionário, e aparentemente não encontraram maior dificuldade no preenchimento, mesmo nos casos daqueles que possuíam menor habilidade com o computador ou com a internet. Não podemos saber, entretanto, se suas respostas foram sinceras ou se sofreram a influência de outros fatores (e.g., vergonha em alegar alguma dificuldade).

Ao longo da coleta de dados, as reações manifestadas pelos participantes foram as mais diversas, tendo alguns deles reclamado da duração do questionário (apesar de isso não ter constituído impedimento necessário ao preenchimento), enquanto outros louvaram o fato de ser uma pesquisa bastante completa. Um potencial indício de que tal elogio não era meramente um sinal de polidez ou ironia foi o fato de o encontrarmos em meio aos comentários de vários participantes que souberam da pesquisa pelas redes sociais, muitos dos quais não conheciam pessoalmente o pesquisador.

As escalas foram disponibilizadas pela internet (numa página específica da rede, via Google Docs), de forma didaticamente detalhada, tendo o preenchimento sido feito com comodidade pelos voluntários, dentro de um período previamente estipulado, e com retorno dos dados também pela internet. Nos casos em que o participante não tinha acesso à rede ou preferia responder por escrito, o pesquisador disponibilizou o material impresso necessário, e colocou-se à disposição para sanar eventuais dúvidas e esclarecimentos. A compilação, a verificação de frequências e o cruzamento dos

dados coletados foram feitos com o auxílio do *Statistical Package for Social Sciences* (SPSS), na sua versão 17 para Windows, e do programa Microsoft Excel, na versão 2010.

- Frente qualitativa

No que diz respeito à frente qualitativa da pesquisa, empregou-se a) entrevistas biográficas abertas, b) questionário semidirigido sobre experiências paranormais e c) observações de campo, com os seguintes objetivos:

1) Categorização de experiências anômalas / paranormais eventualmente relatadas pelos participantes; detalhamento de nuances e peculiaridades das experiências (quer quanto ao conteúdo, quer quanto à forma); observação *in loco* do comportamento dos participantes durante atividades consideradas eliciadoras dessas vivências;

2) Investigação mais acurada de possíveis incidentes traumáticos, psicodinâmica, ganhos secundários, dimensão sócioafetiva dos casos, desenvolvimento psicossocial (infância, adolescência, vida adulta), amigos imaginários (Dierker, Davis & Sanders, 1995), dinâmica familiar etc.;

3) Fatores pessoais envolvidos na conversão ou desconversão religiosa; identificação de tendências ou padrões recorrentes nas histórias de vida; diferenças de formação da identidade entre os grupos pesquisados e entre membros de um mesmo grupo;

4) Significados individuais e coletivos atrelados às crenças e experiências; relevância para o indivíduo e para o grupo;

5) Contexto comunitário, construção psicossocial da crença e da experiência; treino coletivo de habilidades dissociativas;

6) Suporte reflexivo para a análise do material quantitativo (modos pelos quais os dados sociodemográficos, a dissociação, a somatização, a conversão, a transliminaridade, a crença / descrença no paranormal e as experiências anômalas se relacionam à formação da identidade psicossocial. Confronto dos dados da frente quantitativa com os da frente qualitativa, estudando-se padrões de convergência, contradição, complementaridade, paralelismo etc.

Do ponto de vista metodológico, o intuito da pesquisa foi estabelecer um “mosaico [que] inclui perguntas fechadas e abertas, implica em passos predeterminados e abertos, utiliza procedimentos qualitativos e quantitativos” (Günther, 2006, p. 202), procurando abranger a investigação de variáveis específicas, mas também o modo como se articulam em um todo coerente, a saber, a própria totalidade do indivíduo e de suas relações sociais. Frente à contribuição mútua das abordagens, as rígidas distinções estabelecidas entre pesquisa quantitativa e qualitativa são arrefecidas. Trata-se daquilo que Creswell (1998) define como *triangulação*, isto é, o emprego de diferentes fontes de dados, técnicas e teorias, de modo a garantir maior corroboração a uma dada investigação e lançar luz sobre um tema ou perspectiva. De acordo com Günther (2006, p. 206): “a *triangulação* implica na utilização de abordagens múltiplas para evitar distorções em função de um método, uma teoria ou um pesquisador”. Estudos importantes em Psicologia Social foram conduzidos segundo esse mesmo modelo de articulação de técnicas quantitativas e qualitativas, como a clássica obra “The authoritarian personality” (Adorno et al., 1950), que muito nos inspirou na metodologia deste trabalho.

Inicialmente, nosso propósito era de realizar o maior número possível de entrevistas e observações, dentro do cronograma estabelecido, de forma a contar com material relevante e substancial para comparações e análises. Não obstante, seria preciso considerar algum critério delimitador, o qual não só auxiliasse nas análises efetuadas, como também estabelecesse um limite razoável de entrevistas, considerando-se o tempo disponível para a realização completa do estudo. Assim, o número de entrevistas biográficas e de observações de campo foi determinado com base no princípio de *saturação* (Bertaux, 1990), sendo realizadas até o momento em que as categorias estabelecidas se mostrassem analiticamente frutíferas e não recaíssem em excessiva monotonia. Esse critério mostrou-se insuficiente, no entanto, quando considerado isoladamente, e outros requisitos foram necessários para afunilar o processo de recrutamento.

Os entrevistados podiam tanto preencher inicialmente o questionário online quanto participar previamente da entrevista. Entre os que preencheram *primeiramente* o questionário, deu-se

ênfase (na seleção para a entrevista) para aqueles que obtiveram *escores* elevados (ou muito baixos) na escala de dissociação, de forma a viabilizar comparações entre casos extremos. Os demais dados desses participantes foram posteriormente comparados. Tomou-se, ainda, o cuidado de estabelecer certa diversidade e equilíbrio na seleção dos entrevistados, sempre que isso fosse possível, em termos de gênero e idade. A nota de corte para o recrutamento foi de 20 ou + no escore geral da DES (conforme instruções dos autores da escala, mencionadas anteriormente). Os indivíduos dentro dessa faixa foram considerados como *potencialmente* mais propensos à dissociação do que aqueles que ficaram abaixo da nota de corte.

Considerando-se que o número de questionários quantitativos foi substancial, e que nem todos os respondentes do questionário online seriam chamados para uma entrevista, utilizamo-nos de uma tabela de números aleatórios (gerada por meio do site Research Randomizer, www.randomizer.org), no intuito de garantir que todos tivessem a mesma chance de serem entrevistados. Quando algum participante selecionado aleatoriamente não cumpria os requisitos acima; quando o número de participantes em um requisito já havia saturado ou era satisfatório ou quando um participante sorteado recusava-se a participar, passávamos, então, para o próximo número na tabela, até que os requisitos adicionais houvessem saturado e tivéssemos alcançado um número de participantes razoável para as análises, dentro do espaço de tempo disponível à pesquisa. A categorização dos dados qualitativos tomou por base os critérios propostos por Bardin (2003) para a análise (temática) de conteúdo, no intuito de facilitar a organização e a apresentação didática dos dados.

O roteiro do questionário semidirigido sobre experiências paranormais (aplicado nos casos em que se verificou algum relato nesse sentido), pode ser encontrado no apêndice B ao final da tese²¹.

A partir da observância desses critérios, tomaram-se os seguintes passos:

²¹ Cabe esclarecer que, no contato com os participantes, o termo “paranormal” foi substituído por outros, sempre em concordância com a própria terminologia utilizada pelo indivíduo e por seu grupo de referência. Dessa maneira, deve-se considerar a utilização do termo, no questionário qualitativo, como meramente ilustrativa.

FIGURA 6. PROCEDIMENTOS TOMADOS NA ANÁLISE DO MATERIAL QUALITATIVO.

Faz-se importante apresentar algumas das premissas nas quais nos baseamos durante o processo de observação etnográfica. O psicólogo considera que seu papel de observador modifica, mesmo que por sua simples presença, o campo de observação estabelecido. Deve estar consciente, portanto, dessa participação no fenômeno que investiga. Nesse sentido, ao observar uma situação, está observando a si próprio e ao vínculo que estabeleceu. Tal reconhecimento não implica, todavia, uma irreversível confusão entre os papéis de pesquisador e de pesquisado – embora esse perigo possa eventualmente se apresentar, dado o contexto de estudo e a interação estabelecida. É preciso, assim, que ao se permitir participar, o pesquisador adote, ao mesmo tempo, uma postura relativamente distanciada que o possibilite considerar os processos que estuda, também a partir de um horizonte externo e científico, ainda que sensível à interpretação própria dos membros pertencentes àquele particular universo cultural. É elemento que participa da situação e que, portanto, condiciona-a, ao passo em que, sendo também um sujeito que se observa na relação com os demais, procura distinguir *como*, *quanto* e *quando* sua presença condiciona os processos que se está estudando.

Dada a amplitude do campo observacional, defrontamo-nos com o desafio de estabelecer determinados critérios que orientassem minimamente o processo de coleta e análise dos dados, ainda que não pretendêssemos nos fechar completamente para outras perspectivas e possibilidades. Dentre os

muitos elementos que compõem um dado universo observacional, qual deles será eleito o principal objeto de investigação, isto é, nossa unidade básica de análise?

Sem dúvida alguma, cabe à *identidade* a primazia enquanto unidade analítica geral; trata-se do objeto de investigação fundamental e integrador, em torno do qual todos os outros serão reunidos na frente qualitativa. Todavia, qual será a forma, coletivamente falando, com que a identidade se apresentará durante o processo de observação etnográfica? Quando se pensa nas relações entre dissociação, crença e identidade, um conceito que logo emerge como síntese concreta dessas interações é o conceito de *ritual*. “Esta parece ser uma particularidade da dissociação. Ainda que uma multiplicidade de interpretações possa ser vista em muitos outros fenômenos, episódios de dissociação ocorrem como componentes de diferentes rituais” (Kimati Dias & Santos, 2006, p. 590). É na prática ritualística, qualquer seja a sua natureza, que se acha o presumido ponto de encontro da crença religiosa ou paranormal com a experiência dissociativa e suas implicações identitárias. Sendo um fator presente tanto na conversão do adepto quanto na manutenção e fortalecimento de sua participação no grupo – além de responsável pela própria reprodução e exercício das crenças grupais - o ritual nos serve aqui como conceito mediador, como entrelaçamento do individual e do social, do pessoal e do coletivo. Portanto, de todos os elementos complexos que constituem o campo observacional, desejamos compreender especialmente o conjunto de procedimentos ritualísticos adotados em cada contexto, incluindo o modo como se associam ao fenômeno da dissociação e, mais importante, suas repercussões na formação do indivíduo e da instituição ou grupo em que ele/ela participa. Desse modo, resguardamo-nos de uma eventual inundação do campo observacional com conteúdos excessivos ou de difícil elaboração no espaço de tempo dedicado à realização da pesquisa, frente à diversidade de grupos a serem analisados. Estamos cientes, contudo, de que tal demarcação não se acha totalmente desprovida de ambiguidades. Não é demais frisar que o nosso entendimento do que significa o *ritual* abrange muito mais do que alguns tipos específicos de prática religiosa; em verdade, ele poderia ser igualmente estendido a contextos não religiosos, nos quais a ritualização e o exercício de certas práticas e normas

grupais e institucionais pouco difere, em termos funcionais e psicológicos mais amplos, da ritualização exercida em contextos favoráveis às crenças paranormais e religiosas.

Outra questão relevante em relação às observações de campo diz respeito à confiabilidade do relato do pesquisador. Não foram utilizadas câmeras fotográficas ou de vídeo quando da participação de reuniões religiosas ou outras, por entendermos que isso poderia constranger ou inibir os participantes durante as atividades. Limitamo-nos, portanto, a analisar a descrição de nossas próprias vivências nos diferentes contextos de estudo. Todavia, de modo a introduzirmos algum tipo de controle na coleta de dados, submetemos os relatórios de observação, sempre que possível, ao crivo de outras pessoas que conosco participaram dessas reuniões (colegas de pesquisa acadêmica, informantes ou membros do próprio grupo estudado). Assim, contou-se com opiniões divergentes às nossas e com alguma retificação ou confronto dos nossos dados observacionais, talvez mais úteis do que a mera apresentação de imagens destacadas da vivência contextual. Entendeu-se esse posicionamento como convergente, inclusive, com o propósito de avaliar o fenômeno da dissociação de uma perspectiva psicossocial, ao invés de abordá-lo em termos estritamente ontológicos. A análise dos dados seguiu um trajeto circular, procurando-se abranger tanto o contexto individual quanto o contexto grupal / ritualístico e o contexto sociocultural mais amplo na construção da identidade dos participantes, assim como representado na figura abaixo.

FIGURA 7. MODELO CIRCULAR DA ANÁLISE DE DADOS QUALITATIVOS. A IDENTIDADE É TOMADA COMO CONCEITO UNIFICADOR, EM TORNO DO QUAL CIRCULAM OS DEMAIS CONTEXTOS DE ANÁLISE.

Para a realização das entrevistas, o único material utilizado foi um aparelho gravador de áudio, sendo requisitada a permissão dos participantes quanto a essa forma de registro, antes do início

dos relatos, por razões éticas. Posteriormente, o relato gravado foi resumido, categorizado e analisado com base na fundamentação teórica. Ao contrário da pesquisa anterior (Maraldi, 2011), recorreremos, desta vez, ao uso de “protocolos resumidos” (Günther, 2006, p. 206), contendo cada qual uma síntese da narrativa do(a) entrevistado(a), aliada a diversos trechos literais das entrevistas, ao invés de transcrições completas dos casos. Embora certamente mais ricas e detalhadas, as transcrições são demoradas de se realizar e tomam um tempo valioso que poderia ser empregado também para a realização de mais entrevistas, e de observações de campo mais frequentes e prolongadas. Por sua vez, as transcrições geralmente acompanham trechos não utilizados na pesquisa, que são simplesmente acessórios e, por vezes, desnecessários aos objetivos do estudo ou à demonstração dos resultados. Trabalharemos, no entanto, para que os protocolos se mostrem maximamente fiéis ao relato gravado, acessando toda informação trazida pelo entrevistado (conquanto de forma condensada), e para que o áudio original das gravações seja preservado e eventualmente disponibilizado para pesquisadores dispostos a avaliar o material de modo aprofundado. Tal procedimento tem sido empregado com sucesso em outros estudos (ex: Martins, 2011).

Considerações éticas

O projeto foi analisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, mediante o envio dos documentos pela Plataforma Brasil, CAAE: 09629712.0.0000.5561.

A presente pesquisa não envolveu a utilização de métodos que viessem a causar danos ou trazer risco aos participantes, nem se utilizou de métodos alternativos. Foi preservado o sigilo, sendo as informações obtidas usadas apenas para fins de pesquisa, havendo a possibilidade de publicação dos dados em revista científica, com anonimato assegurado. Os nomes dos entrevistados foram indicados por meio das iniciais ou de pseudônimos, para evitar quaisquer constrangimentos futuros.

Durante o andamento das atividades, os entrevistados tiveram o total direito de abandonar a pesquisa, sem que sofressem alguma penalidade por isso. Foi garantido o esclarecimento sobre a

metodologia, antes e durante o curso da pesquisa. Após o término do estudo, os participantes receberam (quando solicitada) uma devolutiva dos resultados e das análises efetuadas, e tiveram acesso ao trabalho completo. O material de áudio proveniente das entrevistas foi arquivado pelo pesquisador, caso sejam necessárias análises posteriores dos originais, tendo os participantes o direito de acesso aos registros eletrônicos. No caso de outros materiais relevantes cedidos ao pesquisador (como diários de experiências etc.) foi feita uma cópia digital, e os originais devolvidos o mais brevemente possível. Não foram recolhidos materiais que os voluntários não quisessem emprestar ao pesquisador.

As entrevistas foram realizadas na instituição a que pertencia o participante (desde que houvesse permissão da instituição), ou mesmo em sua residência ou outro local acessível, tal como fosse acordado com o pesquisador, em horário marcado previamente, com a anuência do participante e sem maiores impedimentos às suas atividades diárias. Não foi necessário considerar medidas de proteção de riscos ou previsão de ressarcimento de gastos, já que a pesquisa não envolveu prejuízo aos participantes. Estes não receberam remuneração por terem participado, mas foram informados quanto à relevância científica e social da sua contribuição pessoal para a expansão do conhecimento acerca do tema. Essas e outras informações fizeram parte do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, fornecido aos participantes antes da realização das entrevistas ou do questionário online. Esse termo foi assinado pelo respondente, quando na forma impressa. Para o formato online, foi disponibilizado um ícone obrigatório de confirmação (a ser clicado pelo respondente), o qual, no caso de não ser selecionado, não permitia ao participante avançar para as próximas etapas do teste.

Referencial Teórico

Para efetuarmos a análise dos dados, recorreremos às hipóteses propaladas na literatura psicológica e sociológica recente acerca das crenças e experiências paranormais e de sua relação com os fenômenos dissociativos, buscando avaliar até que ponto nossos dados confirmavam ou não tais modelos hipotéticos (Cf. capítulo dois para uma revisão dessa literatura e também Maraldi, 2011). Nossas avaliações também tiveram como pano de fundo trabalhos que versam sobre os processos de construção

psicossocial da identidade no mundo contemporâneo e sobre as transformações mais recentes na família e na religião (Bauman, 2005, 2007; Castells, 1999; Giddens, 2002; Paiva, 2007; Poster, 1979), bem como sobre novas formas de subjetivação e sofrimento psíquico (Roudinesco, 2006), incluindo contribuições de teorias psicodinâmicas atualmente em voga, em particular a *teoria do apego* (Granqvist & Kirkpatrick, 2008) e a *teoria da gestão do terror* (Pyzscynski, Solomon & Greenberg, 2003). Todavia, não tivemos tanto a intenção de abordar os dados segundo uma particular perspectiva teórica, mas sim desenvolver ideias e hipóteses que permitissem o estabelecimento de um modelo próprio sobre as relações entre dissociação, crença e identidade. Nossa tentativa foi a de formular um modelo abrangente que estivesse assentado tanto nos aspectos fenomenológicos quanto psicodinâmicos e psicossociais dos casos, sem perder de vista algumas das contribuições mais recentes da psicologia cognitiva da crença e da dissociação. Trata-se, portanto, de uma proposta integrativa, convergente com a metodologia de *triangulação*, e que não desconsidera o passado do nosso campo, nem nega aquilo que se tem desenvolvido hoje. Na contramão das históricas disputas entre escolas e abordagens de Psicologia (Jerusalinsky & Fendrik, 2011; Meyer et al., 2011; Schultz & Schultz, 1999), esperamos contribuir, dentro dos limites estreitos do nosso trabalho, para arrefecer a grave “dissociação” teórica da qual padecemos. Não só acreditamos ser essa uma realização possível, como também sabemos de outros pesquisadores empenhados em semelhante tarefa (Epstein, 1994; Shaver & Mikulincer, 2005; Walters, 1994; Westen, 1998). Ademais, como sugere a própria revisão da literatura, muitos dos conceitos atuais empregados em nosso campo de estudos, como o conceito de dissociação e de transliminaridade, só são plenamente compreensíveis quando remontados às suas devidas origens históricas, isto é, a autores e escolas de pensamento que, antes de se tornarem simplesmente obsoletos, foram em grande parte atualizados pelas pesquisas contemporâneas. Em nada isso nos parece desabonador, uma vez que tais pensadores (como Janet, Freud ou Jung) viveram e refletiram uma época que não é a nossa, e cuja linguagem particular deve ser adaptada ao momento presente, se quisermos realmente permanecer fiéis às suas contribuições. É a favor de uma ciência psicológica atual, porém enraizada e respeitosa de suas

origens, que nos colocamos à disposição neste trabalho. Seguimos, assim, o sábio conselho de Robert Farr (1996): “Já foi dito que aqueles que ignoram a história estão condenados a repetir seus erros” (p. 14), em referência à famosa frase de George Santayana (1863-1952).

Estrutura Geral da Tese

De modo a oferecer uma ideia ao leitor de como se propôs estruturar o presente trabalho, construiu-se o seguinte quadro contendo as partes ou seções da monografia e seus respectivos capítulos, bem como um resumo dos assuntos abordados em cada um.

Parte um - Revisão da literatura		
Capítulo Um	<i>Em busca de uma definição preliminar</i>	Modelos classificatórios e problemas na definição do termo dissociação.
Capítulo Dois	<i>Uma história da dissociação</i>	Resumo das principais ideias de alguns dos autores e pesquisadores pioneiros nesse campo. Revisão da literatura concernente ao histórico das pesquisas psicológicas e psiquiátricas sobre dissociação. Estudos contemporâneos sobre experiências dissociativas. Avaliação crítica das pesquisas com base na literatura disponível. Estudos brasileiros. Relações entre dissociação, crença e ritual.
Parte Dois - Procedimentos, Resultados e Discussão		
Capítulo Três	<i>Um Survey online sobre dissociação e variáveis relacionadas</i>	Resultados e discussão da frente quantitativa de coleta de dados da pesquisa.
Capítulo Quatro	<i>A dissociação em contexto – Relatórios de observação</i>	Resultados e discussão das observações etnográficas.
Capítulo Cinco	<i>A dissociação no indivíduo – Entrevistas</i>	Resultados e discussão das entrevistas qualitativas.
Capítulo Seis	<i>Síntese teórica e conclusão</i>	Fechamento das análises, resumo das vantagens e limitações do estudo, sugestão de novas hipóteses.
Apêndices		
Apêndice A	<i>Modelo do termo de consentimento livre e esclarecido</i>	
Apêndice B	<i>Modelo de entrevista – versão de preenchimento online</i>	
Apêndice C	<i>Versão em PDF do questionário quantitativo online</i>	

Referências

- Adorno, T. et al. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper and Brothers.
- Alexander, K. W. et al. (2005). Traumatic impact predicts long-term memory for documented child sexual abuse. *Psychological Science*, 16 (1), 33-40.

- Almeida, A. A. S. (2007). *Uma fábrica de loucos: Psiquiatria X Espiritismo no Brasil, 1900-1950*. 232f. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Alvarado, C. S. (2005). Research on non-pathological dissociation. *Ciencias de la conducta*, 20(1), 31-56.
- Bainbridge, W. S. (2005). New age policy. In: Moravčíková, M. (Ed). *New Age*. Bratislava.
- Bardin, L. (2003). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. (Trad. Carlos Alberto Medeiros). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bentall, R. P. (2000). Hallucinatory experiences. In: Cardeña, E; Lynn, S. J. & Krippner, S. (Ed.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence* (pp. 85-120). Washington: APA.
- Bernstein, D. P. & Fink, L. (1998). Childhood Trauma Questionnaire : a retrospective self-report. San Antonio : The psychological Corporation.
- Bernstein, D. P. et al. (2003). Development and validation of a brief screening version of the Childhood Trauma Questionnaire. *Child Abuse & Neglect*, 27, 169-190.
- Bernstein, E. M. & Putnam, F. W. (1986). Development, reliability and validity of a dissociation scale. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 174, 727-735.
- Bertaux, D. (1980). L'Approche Biographique: Da Validité Méthodologique, Ses Potentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, Paris.
- Binet, A. (1892). Le dédoublement de la personnalité et le spiritisme. In: *Les altérations de la personnalité*. Paris: Félix Alcan, 1912, p. 295-312.
- Binks, E. & Ferguson, N. (2012). Religion, trauma and non-pathological dissociation in Northern Ireland. *Mental Health, Religion and Culture*.
- Binzer, M; Andersen, P. M. & Kullgren, G. (1997). Clinical characteristics of patients with motor disability due to conversion disorder: a prospective control group study. *Journal of neurology, neurosurgery and psychiatry*, 63, 83-88.
- Blackmore, S. (1984). A psychological theory of the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology*, 48, 201-218.
- Bombana, J. A. (2006). Sintomas somáticos inexplicados clinicamente: um campo impreciso entre a psiquiatria e a clínica médica. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 55(4), 308-312.
- Born, L. et al. (2005). Trauma e o ciclo reprodutivo feminino. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 27, 65-62.
- Bourguignon, E. (1989). Multiple personality, possession trance and the psychic unity of mankind. *Ethos*, 17 (3), 371-384.
- Bourguignon, E. (2004). Suffering and healing, subordination and power: women and possession trance. *Ethos*, 32 (4).
- Bowman, E. S. (1993). Clinical and spiritual effects of exorcism in fifteen patients with multiple personality disorder. *Dissociation*, 4(4), 222-238.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Braude, S. (1995). *First person plural: multiple personality and the philosophy of mind*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Braude, S. (2009). The conceptual unity of dissociation: a philosophical argument. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 27-36.
- Breuer, J. & Freud, S. (1895). *Estudos sobre a histeria*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. II).

- Brodsky, S. K., Zanon, C. & Rutz, C. S. (2010). Adaptação e Validação do Questionário para Traumas na Infância (QUESI) em uma amostra não-clínica. *Avaliação Psicológica*, 9(3), 499-501.
- Brown, R. J. et al. (2007). Should conversion disorder be reclassified as a dissociative disorder in DSM-V? *Psychosomatics*, 48(5), 369-378.
- Burzstyn, D. C. (2008). O tratamento da histeria nas instituições psiquiátricas: um desafio para a psicanálise. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(1).
- Cardena, E. et al. (2009). Possession / Trance Phenomena. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 171-181.
- Carissimi, A. (2011). *Examinando fatores causais de sintomas psicológicos através do SCL-90-R em pacientes com apneia do sono grave*. 91f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Medicina / Ciências Médicas: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Carlson, E. B. & Putnam, F. W. (1993). An update on the dissociative experiences scale. *Dissociation*, 6(1), 16-27.
- Castells, M. (1999). *O poder da identidade*. Trad. de Klaus Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, vol. 2).
- Coelho, C. L. S. & Ávila, L. A. (2007). Controvérsias sobre a somatização. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(6), 278-284.
- Council, J. R. (1993). Context effects in personality research. *Current Directions in Psychological Science*, 2(2), 31-34.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design: choosing among five traditions*. California: SAGE.
- Dalenberg, C. J. & Paulson, K. (2009). The case for the study of "normal" dissociation processes. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 145-154.
- Dalgalarondo, P. (2008). *Religião, psicopatologia e saúde mental*. São Paulo: Artmed.
- Damásio, B. F. (2012). Uso da análise fatorial exploratória em psicologia. *Avaliação Psicológica*, 11(2), 213-228.
- Derogatis, L. R. (1994). Symptom Checklist-90-R (SCL-90-R). Administration, Scoring and Procedures Manual. Minneapolis: National Computer Systems, USA.
- Dierker, L. C; Davis, K. F. & Sanders, B. (1995). The imaginary companion phenomenon: an analysis of personality correlates and developmental antecedents. *Dissociation*, 8(1), 220-228.
- Dickson, D. H. & Kelly, I. W. (1985). "The Barnum Effect" in personality assessment: a review of the literature. *Psychological Reports*, 57(1), 367-382.
- Domingues Goi, J. (2012). *Da dissociação à resiliência: a influência das experiências infantis no estilo de defesa em adultos*. Master's Thesis. (Psychiatry). São Paulo: Federal University of Rio Grande do Sul.
- Dorahy, M. J. & Lewis, C. A. (2001). The relationship between dissociation and religiosity: an empirical evaluation of Schumaker's theory. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 40(2), 315-322.
- Dudley, R. T. (2000). The relationship between negative affect and paranormal belief. *Personality and Individual Differences*, 28, 315-321.
- Dudley, R. T. (2002). Order effects in research on paranormal belief. *Psychological Reports*, 90, 665-666.
- Espírito-Santo, H. (2008). *Histeria: a unidade perdida. Estudo dos fenômenos semelhantes e dissemelhantes das perturbações somatoformes e dissociativas*. 448f. Tese (Doutorado), saúde mental. Universidade do Porto, Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar.
- Epstein, S. (1994). Integration of the cognitive and the psychodynamic unconscious. *American Psychologist*, 49(8), 709-724.
- Evrard, R. & Le Malefán, P. (2010). Pression des nouvelles mentalités sur le DSM - Le cas des problèmes religieux ou spirituels. *L'évolution psychiatrique*, 75, 549-563.

- Evrard, R. (2011). Les experiences réputées psychotiques dans la population générale: essai de problématisation. *Annales Médico-Psychologiques*, 169, 282-287.
- Evrard, R. (2012). *L'exception que infirme la règle? Étude de quelques cas réputés psychotiques chez l'adolescent et l'adulte comme frayage vers une Clinique différentielle à partir de l'hypothèse des expériences exceptionnelles*. 900f. Tese (doutorado). Eccole doctorale Homme Sociétés Risques Territoire: Université de Rouen.
- Fan, Q. et al. (2011). Teaching chinese psychiatrists to make reliable dissociative disorder diagnoses. *Transcultural Psychiatry*, 48(4), 473-483.
- Faria, M. A. (2008). *Impacto do trauma e dissociação da consciência na personalidade múltipla*. Brasília: ícone Editora e Gráfica.
- Farley, J.; Woodruff, R. A. & Guze, S. b. (1968). The prevalence of hysteria and conversion symptoms. *British Journal of Psychiatry*, 114, 1121-1125.
- Farr, R. M. (1996). *As raízes da Psicologia social moderna: 1872-1954*. Petrópolis: Vozes.
- Fizman, A.; Cabizuca, M.; Lanfredi, C. & Figueira, I. (2004). A adaptação transcultural para o português do instrumento Dissociative Experiences Scale para rastrear e quantificar os fenômenos dissociativos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 26(3), 164-173.
- Fizman, A. (2007). As crises não-epilépticas psicogênicas como manifestações clínicas do transtorno de estresse pós-traumático. *Journal of Epilepsy and Clinical Neurophysiology*, 13(4), 32-35.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gleaves, D. H.; May, M. C. & Cardeña, E. (2001). An examination of the diagnostic validity of dissociative identity disorder. *Clinical Psychology Review*, 21(4), 377-608.
- Glicksohn, J. (1990). Belief in the paranormal and subjective paranormal experience. *Personality and Individual Differences*, 11(7), 675-683.
- Goode, E. (2000). *Paranormal beliefs: a sociological introduction*. Illinois: Waveland Press.
- Goodman, G. S. et al. (2003). A prospective study of memory for child sexual abuse: new findings relevant to the repressed-memory controversy. *Psychological Science*, 14(2), 113-118.
- Gow, K. M., Hutchinson, L. & Chant, D. (2009). Correlations between fantasy proneness, dissociation, personality factors and paranormal beliefs in experiencers of paranormal and anomalous phenomena. *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 37(2), 169-191.
- Granqvist, P. & Kirkpatrick, A. (2008). Attachment and religious representations and behavior. In: Cassidy, J. & Shaver, P. R. (Eds.). *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*. 2.ed. New York: Guilford Press, p. 906-933.
- Grassi-Oliveira, R.; Stein, L. M. & Pezzi, J. C. (2006). Tradução e validação de conteúdo da versão em português do Childhood Trauma Questionnaire. *Revista de Saúde Pública*, 40(2), 249-255.
- Günther, H. (2006). Pesquisa qualitativa versus Pesquisa quantitativa: esta é a questão? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 22(2), 201-210.
- Hageman, J. H.; Krippner, S.; Wickramasekera II, I. (2011). Across cultural boundaries: psychophysiological responses, absorption, and dissociation comparison between Brazilian spiritists and advanced meditators. *Neuroquantology*, 9 (1), 5-21.
- Hardt, J. & Rutter, M. (2004). Validity of adult retrospective reports of adverse childhood experiences: review of the evidence. *Journal of Child Psychological Psychiatry*, 45, 260-273.
- Hilgard, E. R. (1986). *Divided consciousness: multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.
- Hood, R. W. (2005). Mystical, spiritual and religious experiences. In: Paloutizian, R. F. & Park, C. L. (Ed.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, p. 348-364.
- Houran, J.; Irwin, H. J. & Lange, R. (2001). Clinical relevance of the two factor Rasch version of the Revised Paranormal Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 31, 371-382.
- Houran, J.; Kumar, V. K.; Thalbourne, M. A. & Lavertue, N. E. (2002). Haunted by somatic tendencies: spirit infestation as psychogenic illness. *Mental health, religion and culture*, 5(2), 119-133.

- Houran, J; Thalbourne, M. & Lange, R. (2003). Methodological note: erratum and comment on the use of Revised Transliminality Scale. *Consciousness and cognition*, 12, 140-144.
- Hughes, D. J. (1991). Blending with an other: an analysis of trance channeling in the united states. *Ethos*, 19, 2.
- Irwin, H. J. (1992). Origins and functions of paranormal belief: the role of childhood trauma and interpersonal control. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 86(3), 199-208.
- Irwin, H. J. (1994). Paranormal belief and proneness to dissociation. *Psychological Reports*, 75 (3), 1344-1346.
- Irwin, H. J. (2000). The disembodied self: an empirical study of dissociation and the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology*, 64, 261-277.
- Irwin, H. J. (2003). *An introduction to Parapsychology*, Fourth ed. Jefferson: McFarland.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Versão eletrônica para a coleção "Les classiques des sciences sociales". Québec (Chicoutimi): L'Université du Québec à Chicoutimi, 2003.
- Janet, P. (1926). *De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments. Um délire religieux. La croyance*. Versão eletrônica para a coleção "Les classiques des sciences sociales". Québec (Chicoutimi): L'Université du Québec à Chicoutimi, 2003.
- Jensen, K. L. R. (1993). Non-medical use of ketamine: dissociative states in unprotected settings may be harmful. *British Medical Journal*, 306(6878), 601-602.
- Jerusalinsky, A. & Fendrik, S. (Orgs.). *O livro negro da psicopatologia contemporânea*. São Paulo: Vila Lettera, 2011.
- Kanaan, R. A. et al. (2007). Imaging repressed memories in motor conversion disorder. *Psychosomatic Medicine*, 69, 202-205.
- Kennedy, J. E. (2005). Personality motivations to believe, misbelieve and disbelieve in paranormal phenomena. *Journal of Parapsychology*, 69, 263-292.
- Kimati, M. D. & Santos, J. L. (2006). Dissociação, experiência e narrativa - um estudo de caso. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 9(4), 583-597.
- Krippner, S. (1997). The varieties of dissociative experience. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Orgs.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington (DC): Brunner/Mazel, 336-361.
- Krippner, S. (2000). La inclusión de los fenómenos anómalos en el modelo transcultural de la disociación. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 11 (3).
- Krippner, S., Wickramasekera, I. & Tartz, R. (2000). Scoring thick and scoring thin: the boundaries of psychic claimants. *Subtle Energies and Energy Medicine*, 11(1), 43-63.
- Kruesi, M. E. et al. (2004). Perceived links between physical problems and stress may be clouded by dissociative processes. *Journal of Trauma and Dissociation*, 5(4), 121-127.
- Lages, A. C., Nórte, C.E., Pedrozo, A. L., Gonçalves, R. M., Marques-Portella, C., Souza, G.G.L., Mendonça-de-Souza, A. C. & Ventura, P. R. (2011). Marcadores neurobiológicos e psicométricos da eficácia da terapia cognitivo-comportamental no transtorno de estresse pós-traumático associado a sintomas dissociativos: relato de caso. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 33(1), 63-67.
- Laloni, D. T. (2001). *Escala de Avaliação de Sintomas-90-R (SCL-90-R): Adaptação, Precisão e Validade*. 234f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia e Fonoaudiologia da PUC, Campinas.
- Lange, R.; Irwin, H. J. & Houran, J. (2000). Top-down purification of Tobacyk's Revised Paranormal Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 29, 131-156.
- Lange, R.; Thalbourne, M. A.; Houran, J. & Storm, L. (2000). The Revised Transliminality Scale: reliability and validity data from a Rasch top-down purification procedure. *Consciousness and cognition*, 9, 591-617.

- Lawrence, T. R. (1995). How many factors of paranormal belief are there? A critique of the paranormal belief scale. *Journal of parapsychology*, 59, 3-25.
- Lawrence, T. R. et al. (1995). Modeling childhood causes of paranormal belief and experience: childhood trauma and childhood fantasy. *Personality and individual differences*, 19(2), 209-215.
- Laubach, M. (2004). The social effects of psychism: spiritual experience and the construction of privatized religion. *Sociology of Religion*, 65, 3.
- Lewis, I. M. O. (1977). *Êxtase Religioso*. Editora Perspectiva: São Paulo.
- Lima, A. A., Fizman, A. Portella, C. M., Almeida, Y. A., Salomão, F. P., Geoffroy, R. M. G. & Figueira, I. (2007). Negligência das classificações diagnósticas atuais com os fenômenos dissociativos do transtorno de estresse pós-traumático. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(3), 139-143.
- Locke, R. G. & Kelly, E. F. (1985). A preliminary model for the cross-cultural analysis of altered states of consciousness. *Ethos*, 13, 1.
- Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (1988). Fantasy proneness: hypnosis, developmental antecedents and psychopathology. *American Psychologist*, 43 (1), 34-44.
- Maaranen, P. et al. (2004). Somatoform dissociation and adverse childhood experiences in the general population. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 192 (5), 337-342.
- Machado, F. R. (2009). *Experiências anômalas na vida cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. (Pp.344). Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo.
- Machado, C. (2010). Novos movimentos religiosos, indivíduo e comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Religião e Sociedade*, 30(2), 145-163.
- Makasovski, T. & Irwin, H. J. (1999). Paranormal belief, dissociative tendencies, and parental encouragement of imagination in childhood. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 93, 233-247.
- Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Maraldi, E. O.; Zangari, W. & Machado, F. R. (2011). A psicologia das crenças paranormais: uma revisão crítica. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 31(81), 394-421.
- Marchetti, R. L. et al. (2007). Resultados preliminares de um programa de tratamento de crises não-epiléticas psicogênicas. *Journal of Epilepsy and Clinical Neurophysiology*, 13(4), 39-44.
- Mariano, R. M. (2013). Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*, 14(24), 119-137.
- Markovsky, B. & Thye, S. R. (2001). Social influence on paranormal beliefs. *Sociological Perspectives*, 44 (1), p. 21-44.
- Martinez-Taboas, A. (2001). Dissociative experiences and disorders: a review. *International Journal of Parapsychology*, 12(1), 131-162.
- Martins, L. B. (2010). Um estudo exploratório das relações entre experiências anômalas modernas, transtornos mentais de conteúdo anômalo e experiências espirituais. In: *VI Encontro Psi – Pesquisa Psi e Neurociências (Livro de Registro dos Trabalhos Apresentados)*. Curitiba, p. 119-129.
- Martins, L. B. (2011). *“Contatos imediatos”: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas*. 323f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo.
- McClenon, J. (2000). Content analysis of an anomalous memorate collection: testing hypothesis regarding universal features. *Sociology of Religion*, 61, 2.
- McClenon, J. (2004). What is to be done? Evaluating the ritual healing theory. *The Parapsychological Association Convention: Proceedings of Presented Paper*.
- Merckelbach, H.; Muris, P.; Horselenberg, R. & Stougie, S. (2000). Dissociative experiences, response bias, and fantasy proneness in college students. *Personality and Individual Differences*, 28, 49-58.

- Meyer, C. et al. (Org.). *O livro negro da Psicanálise*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2011.
- Mizumoto, S. (2010). Dissociação, religião e saúde mental: um estudo prospectivo no Santo Daime e na Umbanda. In: *VI Encontro Psi – Pesquisa Psi e Neurociências (Livro de Registro dos Trabalhos Apresentados)*. Curitiba, p. 130-136.
- Moore, D. W. (2007). Three in four americans believe in paranormal: little change from similar results in 2001. *Gallup News Service*. Disponível em: <<http://www.gallup.com/poll/16915/Three-Four-Americans-Believe-Paranormal.aspx>>. Acesso em 10 de maio de 2007.
- Moreira-Almeida, A. & Koss-Chioino, J. D. (2009). Recognition and treatment of psychotic symptoms: spiritists compared to mental health professionals in Puerto Rico and Brazil. *Psychiatry*, 72 (3).
- Moreira-Almeida, A.; Pinsky, I.; Zaleski, M. & Laranjeira, R. (2010). Religious involvement and sociodemographic factors: a Brazilian national survey. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 37(1), 12-5.
- Muhl, A. (1930). *Automatic writing*. Leipzig: Theodor Steinkopff.
- Myers, F. H. W. (1903). *Human personality and its survival of bodily death*. Hampton Roads Publishing Company Inc, Charlottesville, 2001.
- Negro, Jr. P. J. (1999). *A natureza da Dissociação: Um Estudo Sobre Experiências Dissociativas Associadas a Práticas Religiosas*. Tese (Doutorado). Faculdade de Medicina, Universidade São Paulo, 1999.
- Negro, Jr. P. J.; Palladino-Negro, P. & Louzã, M. R. (1999). Dissociação e transtornos dissociativos: modelos teóricos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 21(4).
- Negro, P. J. Palladino-Negro, P. & Louzã, M. R. (2002). Do religious mediumship dissociative experiences conform to the sociocognitive theory of dissociation? *Journal of Trauma and Dissociation*, 3(1).
- Newport, F. & Strausberg, M. (2001). Americans' belief in psychic and paranormal phenomena is up over last decade. *Gallup News Service*. Disponível em: <<http://www.gallup.com/>>.
- Nijenhuis, E. R. S. (2000). Somatoform dissociation: major symptoms of dissociative disorders. *Journal of Trauma and Dissociation*, 1(4), 7-32.
- Northcote, J. (2007). *The Paranormal and the Politics of Truth: A Sociological Account*. UK (Exeter): Imprint-Academic.
- Novaes, R. (2004). Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, 18(52), 321-330.
- Nurcombe, B.; Scott, J. G. & Jessop, M. E. (2009). Dissociative hallucinosis. In: Dell, P. F. & O’Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 547-555.
- O’Neil, J. A. (2009). Dissociative multiplicity and psychoanalysis. In: Dell, P. F. & O’Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 287-325.
- Orenstein, A. (2002). Religion and paranormal belief. *Journal for the scientific study of religion*, 41(2), 301-311.
- Paiva, G. J. (2007). Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. *PSICO*, 38 (1), 77-84.
- Pekala, R. J., Kumar, V. K. & Marcano, G. (1995). Anomalous/paranormal experiences, hypnotic susceptibility and dissociation. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 89, 313-332.
- Perkins, S. L. & Allen, R. (2006). Childhood physical abuse and differential development of paranormal belief systems. *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 194 (5), 349-355.
- Piyszczyński, T., Sheldon, S. & Greenberg, J. (2003). *In the wake of 9/11: the psychology of terror*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Poster, M. (1979). *Teoria crítica da família*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- Price, C. A. & Snow, M. S. (1998). Ceremonial dissociation in American Protestant worship. *Journal of Psychology and Christianity*, 17, 257-265.

- Proença, I. C. G. F. (2010). *Estudo sobre história de trauma e eventos dissociativos em pacientes com crises não-epilépticas psicogênicas*. Master's Thesis (Psychiatry). São Paulo: University of São Paulo, Faculty of Medicine.
- Pyysiäinen, I. (2003). *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Rabeyron, T.; Chouvier, B. & Le Malefán, P. (2010). Clinique des expériences exceptionnelles: du trauma a la solution paranormale. *L'évolution psychiatrique*, 75, 633-653.
- Ramsawh, H. J. (2006). Isolated sleep paralysis and its associations with anxiety sensitivity, history of trauma, paranormal beliefs and life stress in a Black Sample. *Dissertation Abstracts International, Section B: The Sciences and Engineering*, 66(8), 4497.
- Rattet, S. L. & Bursik, K. (2001). Investigating the personality correlates of paranormal belief and precognitive experience. *Personality and individual differences*, 31, 433-444.
- Raybeck, D.; Shoohe, J. & Grauberger, J. (1989). Women, stress and participation in possession cults: a reexamination of the calcium deficiency hypothesis. *Medical Anthropology Quarterly*, 3(2), 139-161.
- Rice, T. W. (2003). Believe it or not: religious and other paranormal beliefs in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (3), 95-106
- Richards, D. G. (1991). A study of the correlations between subjective psychic experiences and dissociative experiences. *Dissociation*, 4(2), 83-91.
- Roelofs, K. et al. (2002). Childhood abuse in patients with conversion disorder. *American Journal of Psychiatry*, 159(11), 1908-1913.
- Roe, C. & Bell, C. (2007). Paranormal belief, anxiety and perceived control over life events. *Proceedings of presented papers: 50th Annual Parapsychological Association Convention*, Halifax, Nova Scotia, Canada.
- Ross, C. A. (1989). *Multiple Personality Disorder: diagnosis, clinical features and treatment*. New York: John Willey and Sons.
- Ross, C. A. et al. (1990). Somatic symptoms in multiple sclerosis and MPD. *Dissociation*, 3(2), 102-106.
- Ross, C. A.; Joshi, S. & Currie, R. (1990). Dissociative experiences in the general population. *American Journal of Psychiatry*, 147, 1547-1552.
- Ross, C. A. & Joshi, S. (1992). Paranormal experiences in the general population. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180, 357-361.
- Ross, C. A. (2009). Dissociative amnesia and dissociative fugue. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 429-434.
- Roudinesco, E. (2006). O culto de si e as novas formas de sofrimentos psíquicos. In: *A análise e o arquivo*. Trad. De André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roxburgh, E. & Roe, C. A. (2011). A survey of dissociation, boundary thinness and psychological wellbeing of spiritualist mental mediumship. *Journal of Parapsychology*, 75(2), 279-300.
- Saxe, G. N. et al. (1994). Somatization in patients with dissociative disorders. *American Journal of Psychiatry*, 151, 1329-1334.
- Scheibe, K. E. (1995). *Self Studies: The Psychology of Self and Identity*. Westport: Praeger.
- Seganfredo, A. C. G. et al. (2009). Gender differences in the association between trauma and parental bonding in panic disorder. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 3(4), 314-321.
- Serafim, A. P.; Saffi, F.; Achá, M. F. F. & Barros, D. M. (2011). Dados demográficos, psicológicos e comportamentais de crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 38(4), 143-147.
- Seligman, R. (2005). Distress, dissociation and embodied experience: reconsidering the pathways to mediumship and mental health. *Ethos*, 33 (1), 71-99.

- Sharps, M. J.; Matthews, J. & Asten, J. (2006). Cognition and belief in paranormal phenomena: gestalt/feature-intensive processing theory and tendencies toward ADHD, depression and dissociation. *The Journal of Psychology*, 140 (6), 579-590.
- Shaver, P. R. & Mikulincer, M. (2005). Attachment theory and research: resurrection of the psychodynamic approach to personality. *Journal of Research in Personality*, 39, 22-45.
- Shultz, D. P. & Shultz, S. E. (1999). *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix.
- Silberg, J. (2004). Guidelines for the evaluation and treatment of dissociative symptoms in children and adolescents. *Journal of Trauma and Dissociation*, 5(3), 119-150.
- Silberg, J. & Dallam, S. (2009). Dissociation in children and adolescents: at the crossroads. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 67-81.
- Smith, S. R. & Carlson, E. B. (1996). Reliability and validity of the Adolescent Dissociative Experiences Scale. *Dissociation*, 9(2), 125-129.
- Souza, J. Z. (2006). *O "sinal de Deus": a experiência de glossolalia em carismáticos católicos e as transformações identitárias*. 100 f. Dissertação (Mestrado). Universidade São Marcos, São Paulo.
- Spanos, N. P.; Gottlieb, J. (1979). Demonic possession, mesmerism and hysteria: a social psychological perspective on their historical interrelations. *Journal of Abnormal Psychology*, 88 (5), 527-546.
- Spanos, N. P. (1986). Hypnotic behavior: A social-psychological interpretation of amnesia, analgesia and "trance logic". *Behavioral and Brain Sciences*, 9, 449-502.
- Spink, M. J. (2003). A construção social do saber sobre a saúde e a doença. In: Spink, M. J. et al. *Psicologia social e saúde: práticas, saberes e sentimentos*. Petrópolis: Vozes.
- Spitzer, C.; Barnow, S.; Freyberger, H. J. & Grabe, H. J. (2006). Recent developments in the theory of dissociation. *World Psychiatry*, 5(2), 82-86.
- Steele, K.; Dorahy, M. J.; Van der Hart, O. & Nijenhuis, E. R. S. (2009). Dissociation versus alterations in consciousness: related but different concepts. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 155-169.
- Stella, F. & Pereira, M. C. E. (2003). Semiologia e características clínicas das crises pseudo-epilépticas. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 6(1), 109-129.
- Stein, L. M. et al. (2010). *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed.
- Stonnington, C. M.; Barry, J. J. & Fisher, R. S. (2006). Conversion disorder. *American Journal of Psychiatry*, 163(9), 1510-1517.
- Stuart-Hamilton, I.; Nayak, L. & Priest, L. (2006). Intelligence, belief in the paranormal, knowledge of probability and aging. *Educational Gerontology*, 32, 173-184.
- Tart, C. T. (2000). *States of consciousness*. Lincoln: iUniverse.com / Backimprint.com.
- Taves, A. (1993). Knowing through the body: dissociative religious experience in the African and British-American Methodist Traditions. *The Journal of Religion*, 73(2), 200-222.
- Thalbourne, M. A. & Delin, P. S. (1994). A common thread underlying belief in the paranormal, creative personality, mystical experience and psychopathology. *Journal of Parapsychology*, 58, 3-38.
- Thalbourne, M. A. & French, C. C. (1995). Paranormal belief, manic-depressiveness and magical ideation: a replication. *Personality and Individual Differences*, 18, 291-292.
- Thalbourne, M. A. (1998). Transliminality: further correlates and a short measure. *Journal of the American Society of Psychical Research*, 92, 402-419.
- Thalbourne, M. A. (2000). Transliminality: a review. *International Journal of Parapsychology*, 11, 1-34.
- Thalbourne, M. A. (2001). Measures of the sheep-goat variable, transliminality, and their correlates. *Psychological Reports*, 88 (2), 339-50.
- Thalbourne, M. A. (2005). Depression and the sheep-goat variable: is there a relationship? *Journal of the Society for Psychical Research*, 69(880), 143-147.

- Toabcyk, J. J. (1982). Paranormal belief and trait anxiety. *Psychological Reports*, 51, 861-862.
- Tobacyk, J. J. & Milford, G. (1983). Belief in paranormal phenomena: Assessment instrument development and implications for personality functioning. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 1029-1037.
- Tobacyk, J. J. (1995). What is the correct dimensionality of paranormal beliefs? A reply to Lawrence's critique of the paranormal belief scale. *Journal of parapsychology*, 59, 27-46.
- Tobacyk, J.J. & Thomas, A. (1997). How the big orthogonal seven is really the oblique five. *Journal of Parapsychology*, 61, 337-342.
- Tobacyk, J. J. (2004). A revised Paranormal Belief Scale. *The International Journal of Transpersonal Studies*, v. 23, n. 23, p. 94-98 (Original Manuscript from 1988).
- Tófoli, L. F; Andrade, L. H. & Fortes, S. (2011). Somatização na América Latina: uma revisão sobre a classificação dos transtornos somatoformes, síndromes funcionais e sintomas sem explicação médica. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33(1), 559-569.
- Van der Hart, O. & Dorahy, M. J. (2009). History of the concept of dissociation. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 3-26.
- Vasconcelos, T. S. (2001). *Desenvolvimento do Questionário de Crenças no Paranormal (QCP): Dados preliminares*. Dissertação (Mestrado). Distrito Federal: Universidade de Brasília.
- Waller, N. G., Carlson, E. B. & Putnam, F. W. (1996). Types of dissociation and dissociative types: a taxometric analysis of dissociative experiences. *Psychological Methods*, 1(3), 300-321.
- Waller, N. G., & Ross, C. A. (1997). The prevalence and biometric structure of pathological dissociation in the general population: Taxometric and behavioral genetic findings. *Journal of Abnormal Psychology*, 106, 499-510.
- Walker, E. A. et al. (1992). Dissociation in women with chronic pelvic pain. *American Journal of Psychiatry*, 149, 534-537.
- Walters, S. (1994). Algorithms and archetypes: Evolutionary psychology and Carl Jung's theory of the collective unconscious. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 17(3), 287-306.
- Watt, C.; Watson, S. & Wilson, L. (2007). Cognitive and psychological mediators of anxiety: evidence from a study of paranormal belief and perceived childhood control. *Personality and Individual Differences*, 42, 335-343.
- Westen, D. (1998). The scientific legacy of Sigmund Freud: toward a psychodynamically informed psychological science. *Psychological Bulletin*, 124(3), 333-371.
- Wicramasekera, I. (1993). Is hypnotic activity a risk factor for subjective (verbal report) psi, somatization and health care costs? In: Coly, L. & McMahon, J. D. S. (Eds.). *Psi and clinical practice*. New York: Parapsychology Foundation, 184-197.
- Windholz, G. & Diamant, L. (1974). Some personality traits of believers in extraordinary phenomena. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 3, 125-126.
- Wilber, K. (2009). *Espiritualidade Integral*. São Paulo: Aleph.
- Wolfradt, U. (1997). Dissociative experiences, trait anxiety and paranormal beliefs. *Personality and Individual Differences*, 23, 15-19.
- Wright, S. H. (2009). Antecedentes familiares en psíquicos adultos. *E-Boletín Psi*, 4.
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*, 350 f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Zingrone, N. L. & Alvarado, C. S. (1994). Psychic and dissociative experiences: a preliminary report. In: D. J. Bierman (Ed.). *Proceedings of presented papers. The parapsychological association 37th annual convention*. University of Amsterdam, 1994.
- Zusne, L. & Jones, W.H. (1989). *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking*. 2. ed. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

PARTE UM -

REVISÃO DA LITERATURA

FIGURA 8. “UMA AULA CLÍNICA NA SALPÊTRIÈRE”,
FAMOSA PINTURA DE A. BROUILLET’S SOBRE UMA AULA DE CHARCOT (ELLEMBERGER, 1970)

Capítulo Um -

Em Busca de uma Definição Preliminar

“Nenhum construto na ciência clínica contemporânea é mais controverso do que a dissociação”
- Theodore Sarbin (1994)

Quando se trabalha com um conceito científico tão difundido atualmente na literatura psicológica internacional, como é o caso da dissociação, corre-se sempre o risco de subestimar a necessidade de sua definição, quase como se todos intuitivamente soubessem do que se trata. Tal risco parece ser tão maior quanto mais o pesquisador se aprofunda na literatura especializada, passando a compartilhar das premissas e referências de outros autores, na ilusão narcísica de que o restante do universo lhe acompanha em suas próprias elucubrações acerca do assunto. Mas talvez os perigos dessa ilusão não se estendam somente a indivíduos isolados ou a subgrupos dentro da comunidade científica. Como reconheceu Krippner (1997, p. 6) de um modo que dificilmente gostaríamos de admitir...

Os ocidentais são propensos a usar termos com os quais estão familiarizados, sobrepondo-os a fenômenos em outras culturas com os quais não tem familiaridade. Tal como outros construtos hipotéticos nas ciências sociais, o termo “dissociação” é uma tentativa de um grupo social em descrever, explicar ou, de outro modo, dar conta do mundo no qual vive [...] Os assim chamados “fenômenos dissociativos” têm recebido variados rótulos e interpretações em diferentes eras e locais, bem como em diversos grupos localizados historicamente e geograficamente. Um entendimento dessa situação deve prevenir a reificação de expressões tais como “dissociação” e “transtornos dissociativos”, assim como a aceitação acrítica das construções ocidentais desses fenômenos.

O esforço de definir a dissociação equivale, destarte, a contar sua história. Mas, situados necessariamente em um determinado tempo e espaço, é-nos impossível falar de tal assunto sem nos espelharmos, de alguma maneira, nas concepções de nossos contemporâneos. Ao mesmo tempo em que nos permite identificar e avaliar o fenômeno, a definição moderna da dissociação constringe nosso olhar, condicionando e enviesando a maneira de localizarmos historicamente suas muitas manifestações. Uma vez que reconhecemos a atividade científica como atividade humana e social, e nos é inconcebível a existência de conceitos científicos a-históricos e descontextualizados, devemos esclarecer o que

entendemos por dissociação e sob quais formas esperamos encontrá-la ao longo da história. Contaremos, para isso, com a inestimável ajuda dos autores que nos antecederam nessa empreitada, incluindo historiadores da psicologia e da psiquiatria e alguns dos pesquisadores pioneiros da dissociação. Neste e no próximo capítulo, o que apresentaremos não é senão uma das muitas tentativas de organizar temporalmente nosso objeto de investigação, *uma* dentre as muitas histórias da dissociação. E como tal, não poderia ser menos seletiva e limitada. Assim, embora dispostos a oferecer um detalhado panorama introdutório do assunto, encorajamos o leitor (ou leitora) a decididamente não estacionar em nossa leitura, incentivando-o(a) a perscrutar igualmente os diversos trabalhos a que fazemos referência neste capítulo, certamente mais vastos e completos.

Posto isso, podemos agora nos preocupar em identificar os elementos comuns das múltiplas acepções conferidas ao termo dissociação, a ‘unidade na diversidade’ a partir da qual realizaremos sua leitura histórica. Mas estamos longe de acreditar que nossa tarefa será menos ingrata que a de tantos outros pesquisadores experientes nessa temática. A controvérsia em torno da conceituação das experiências dissociativas persiste em nossos dias, acompanhando mudanças teóricas e sociais, muito embora certos aspectos nos pareçam suficientemente delineados para permitir sua investigação do ponto de vista empírico.

Segundo Ross (1989, p. 6), “os temas da fragmentação do Eu e da transformação da identidade” estariam presentes nas mais diferentes culturas. Temos aí um princípio modesto para nossa definição. Ross nos fala na possibilidade de o ‘Eu’ se fragmentar. Outras definições usualmente encontradas na literatura nos falam também de uma “divisão”, “desconexão” ou “ausência de integração” (Bernstein & Putnam, 1986; Krippner, 1997; Cardeña, 1997). Supõe-se, por trás desses termos, que esse ‘Eu’, isto é, a personalidade consciente, nossa noção de identidade psicológica e corporal, seja algo relativamente estável em condições usuais; um sistema mais ou menos unificado e constante. A dissociação seria como uma ruptura, temporária ou crônica, nessa estrutura. Não cabe aqui discutirmos se tal estrutura é apenas uma ilusão compartilhada por cada um de nós, uma espécie de véu de Maia que

se desfaz eventualmente, revelando então o verdadeiro caráter fragmentário de nossa identidade. Quer real, quer imaginária (no sentido de uma ficção criada pelo nosso cérebro ou, melhor ainda, por um longo processo de aprendizagem social), a crença na estabilidade e conservação de nossas identidades parece repousar grandemente sobre o senso comum, pautando nossas interações cotidianas e a manutenção de nossa própria autoimagem de tal modo que, quando um indivíduo se encontra dissociado, costumamos dizer que “já não é mais o mesmo”. Quando isso se dá conosco, podemos negar a autoria de nossas próprias ações e nos depararmos surpresos com a existência de um estranho em nós, um estranho que age à nossa revelia. Quando, de alguma forma, isolamos lembranças, percepções, emoções, ou atividades motoras que geralmente permanecem (ou deveriam permanecer) ligadas a um núcleo identitário dominante, para vê-las assumir depois um caráter autônomo (porém, proposital ou dotado de sentido) estamos diante da dissociação²².

Não pensemos, todavia, que o Eu se refere a algum tipo de substância ou essência imutável com a qual cada um de nós teria sido misteriosamente presenteado ao nascer. Talvez pudéssemos dizer que o Eu é mais como uma estrutura narrativa, um discurso que lentamente construímos ao nosso respeito, sob a influência de categorias familiares e sociais, em uma constante dialética entre o Eu e os outros. Tal narrativa se estende por um contínuo de experiências que é alimentado não só por processos psicossociais, como por processos neurológicos de manutenção da consciência.

Esta constitui tanto uma consciência do eu quanto a situação deste eu no mundo da relação. A experiência dissociativa constitui a perda dessa continuidade. A existência de *Gaps* na narrativa gera, por sua vez, *gaps* na própria memória. Desta forma, a dissociação está envolvida numa quebra da experiência que inclui alterações de identidade, da relação com o outro e da memória. (Kimati Dias & Santos, 2006, p. 591)

Com efeito, a palavra “dissociação” é usada em contraste com “associação” (Krippner, 1997), o que nos remete ao fato de que o Eu só existe graças à complexa integração ou associação entre diferentes funções e conteúdos psíquicos e motores concernentes a (e definidores de) um mesmo indivíduo: suas memórias, ações, desejos, preferências, habilidades etc. A variação com que tais

²² O caráter inteligente (ou ao menos proposital ou significativo) desse tipo de ações ou experiências é o que diferencia a dissociação de um ato puramente mecânico e despropositado, como no antigo conceito de “cerebração inconsciente” (Binet, 1892) ou, para usarmos um exemplo mais acessível hoje, os tremores involuntários de um portador da doença de Parkinson.

associações se desprendem do eixo que as une é uma medida do grau de dissociação atingido por um indivíduo em uma determinada circunstância²³. Dessa maneira, a dissociação pode variar da absorção imaginativa, passando pelos estados de transe e de fuga - com a formação de lacunas mais ou menos significativas na memória -, até a complexa divisão do Eu em identidades distintas e, por vezes, conflitantes. Apesar da noção de um *continuum* das experiências dissociativas não ter sempre encontrado respaldo do ponto de vista psicopatológico e taxonômico (Waller, Carlson & Putnam, 1996), ainda assim nos parece possível estabelecer uma distinção entre as alterações e divisões do Eu envolvidas em diferentes formas de dissociação.

É também importante ressaltar, uma vez mais, que, ao contrário da visão comumente propagada a respeito da dissociação, não se trata de um fenômeno inerentemente patológico. Ao conceder uma parte de seus direitos sobre o controle de determinadas funções, o Eu pode permitir que uma série de outras coisas relevantes seja realizada, com ganhos não menos adaptativos que aqueles garantidos por seu funcionamento usual. Deve-se observar, aliás, que ‘usual’ é uma palavra válida somente para certa parcela dos indivíduos, e não para todas as pessoas; para aqueles que se revelam especialmente dotados em habilidades dissociativas, aquilo que nos é raro ou mesmo anômalo pode se apresentar como sendo efetivamente a regra²⁴.

Como tantas outras coisas que só se tornam plenamente inteligíveis a partir de exemplos práticos e ilustrativos, a dissociação é iluminada quando apontamos em direção às suas muitas manifestações clínicas e cotidianas.

²³ Para nos valermos de sua origem etimológica, podemos dizer que “o termo *dissociação* deriva da expressão grega “dys” (dificuldade) e “sociare” (unir ou ligar). Assim, dissociação significa separar ou desligar elementos que estavam unidos” (Espírito-Santo, 2008, p. XXVI).

²⁴ Sabe-se, há algum tempo, que certas formas de experiência dissociativa são mais comuns em populações clínicas do que na população geral. Todavia, tal demarcação rígida nos parece parcialmente errônea. Mesmo aqueles fenômenos que são mais comuns em pacientes ou em situações de estresse e sofrimento psíquico podem ser observados também em indivíduos saudáveis em determinadas circunstâncias (Dalenberg & Paulson, 2009), apesar de variações na maneira de lidar com a experiência e na função desempenhada pelos mecanismos dissociativos em cada caso.

1.1. *Absorção, envolvimento imaginativo e susceptibilidade hipnótica*

O mais conhecido exemplo de absorção é aquele em que, ao lermos um livro ou assistirmos um programa televisivo ou um filme, envolvemo-nos tão profundamente com o contexto e os personagens que acabamos por não perceber outros eventos ao redor, passando a acreditar, por um momento, que fazemos parte da história. Em outras palavras, dissociamos ou isolamos temporariamente parte das percepções conscientes para que outras adquiram carga redobrada de atenção; daí o significado da expressão “estar absorvido”. Já neste ponto, é preciso enfatizar que a absorção não é a mesma coisa que *distração*. Esta última é geralmente o resultado de um processo normal de desvio da atenção, uma vez que é sumamente difícil ou mesmo impossível mantermo-nos constantemente atentos, sem retirarmos nosso interesse, ao menos por um instante, de um determinado objeto externo ou ideacional. Ademais, a distração não é um processo dissociativo, dado que ela não ocasiona, por si só, qualquer ruptura na identidade. Ao contrário, quando falamos em *absorção* estamos necessariamente nos referindo a experiências que tendem a “alterar o senso da realidade em geral e do Eu em particular” (Tellegen & Atkinson, 1974, p. 274). Trata-se, em outras palavras, de uma “identificação com o objeto”, uma vivência de “participação empática”, por vezes admitida, em seus graus mais raros e extremos, como uma forma de “*unio mystica*”²⁵ (p. 275).

[...] “Absorção” e “fascinação”. Estes termos sugerem um estado de “total atenção”, durante o qual o aparato representacional disponível parece estar inteiramente dedicado a vivenciar e a modelar o objeto da atenção, seja uma paisagem, um ser humano, um som, uma recordação ou um aspecto de si mesmo. [...] envolve um pleno comprometimento dos recursos perceptivos, motores, imaginativos e ideacionais com uma representação unificada do objeto da atenção. (Tellegen & Atkinson, 1974, p. 274)

Um conceito semelhante, senão idêntico ao de absorção, é aquele do *envolvimento imaginativo*, termo cunhado por Josephine Hilgard (1970) na ocasião de seu importante estudo sobre as características de personalidade de indivíduos susceptíveis à hipnose. Hilgard observou que essas pessoas haviam se dedicado, desde a infância, a um número muito maior de atividades criativas e

²⁵ O leitor atento poderá notar a semelhança entre o conceito de absorção e aquele da “*participação mística*” de que nos fala o famoso antropólogo Lucien Lévy-Bruhl (1938), tantas vezes citado por Carl Gustav Jung em suas obras.

imaginativas. Seu envolvimento com a imaginação era frequente e altamente relevante em suas vidas. Pessoas com menor hipnotizabilidade também podiam apresentar tais características, mas elas geralmente se mostravam menos intensas e recorrentes.

Sempre se acreditou que a absorção fosse um tipo de experiência dissociativa relativamente comum na população geral, em contraste com outras classes de dissociação, mais patológicas e, portanto, mais difundidas entre populações clínicas (Carlson & Putnam, 1993). Mas Dalenberg & Paulson (2009) apresentaram evidências que refutaram parcialmente essa concepção, mostrando que a absorção seria um elemento de vulnerabilidade para o desenvolvimento de processos dissociativos patológicos. Vários estudos revisados pelos autores também apontaram para uma forte correlação entre medidas de absorção e variáveis psicopatológicas. Opondo-se àqueles que excluem a absorção da lista de experiências dissociativas, alegando ser a dissociação um fenômeno quase exclusivamente patológico (Steele, Dorahy, Van der Hart & Nijenhuis, 2009), Dalenberg e Paulson (2009) salientam a forte correlação positiva constatada entre a absorção e outras experiências dissociativas, tal como medida pela escala de experiências dissociativas.

Pelo fato de a absorção, o envolvimento imaginativo e a tendência à fantasia avaliarem coisas muito semelhantes e estarem correlacionadas do ponto de vista estatístico, pode-se supor se não se referem à mesma variável ou a algum fator mais amplo que as inclua. De fato, Tellegen & Atkinson (1974) reconheceram que seus achados sobre a absorção claramente suportavam os de Hilgard acerca do envolvimento imaginativo. Na famosa pesquisa de Wilson e Barber (1983) com indivíduos propensos à fantasia, seus sujeitos costumavam ficar tão absorvidos por certos estímulos ou ideias que pareciam inclusive duvidar dos limites entre o real e o fantasioso. Uma entrevistada, por exemplo, chegou a nutrir, em sua infância, a intensa fantasia de que era *um pássaro fingindo ser uma garota*, e não o contrário. Embora a maioria das pessoas acabe se utilizando menos, à medida que se desenvolve, dos mecanismos de fantasia disponíveis na infância, muitos na pesquisa continuaram a acreditar em fadas e gnomos após se tornarem adultos. Boa parte desses sujeitos apresentava uma vida imaginativa dotada de intensidades

alucinatórias, marcada por vívidas encenações que pululavam suas mentes, às vezes salutares e benéficas, e às vezes prejudiciais. Muitos dentre eles eram religiosos e haviam relatado experiências místicas e outras formas de experiência paranormal (como sair do corpo ou praticar escrita mediúnica). Eram também, de um modo geral, sujeitos facilmente hipnotizáveis, tendo se sobressaído em testes que visavam averiguar o nível de hipnotizabilidade de diferentes participantes.

Em alguns casos, suas intensas fantasias originaram habilidades fisiológicas peculiares, como o controle mental da dor frente a estímulos comumente dolorosos. Algo parecido havia sido observado muitos anos antes no clássico estudo de caso de Luria (1968/1999) com o paciente S. Este último seria capaz de alterar a temperatura das mãos com base apenas em sua singular habilidade mnemônica e imaginativa, o que teria sido verificado objetivamente por Luria mediante um termômetro. Também segundo Luria, S. era capaz de modular com facilidade sua pulsação cardíaca. Para tais ocasiões, ele empregava diferentes estratégias e imagens mentais nas quais se deixava absorver. Em seu próprio artigo, Wilson & Barber (1983) citaram outras figuras históricas que presumivelmente apresentavam níveis elevados de tendência à fantasia e absorção, como Nikola Tesla e Joana D’Arc, além de conhecidos ‘paranormais’ como Leonora Piper e Madame Blavatsky.

O trabalho pioneiro de Wilson e Barber veio a ser posteriormente expandido por outros autores, como foi o caso de Lynn, Pintar & Rhue (1997). Eles observaram, entre outras coisas, que a relação entre tendência à fantasia e susceptibilidade hipnótica era mais pronunciada naqueles indivíduos em que a fantasia desempenhava um papel muito importante (“high and medium fantasizers”), mas não necessariamente naqueles em que a tendência a fantasiar era menos robusta. Se na amostra de Wilson e Barber a fantasia parecia associada especialmente à saúde mental e à criatividade, nas pesquisas de Lynn e Rhue foi possível identificar dois subgrupos, sendo um deles caracterizado por fantasias de cunho mais patológico e defensivo. Mas talvez uma das mais importantes contribuições tenha sido a constatação de uma ligação direta entre fantasia e dissociação. Muitas das experiências de indivíduos susceptíveis à fantasia envolvem alterações de identidade e descontinuidades na memória e na experiência cotidiana

que são muito semelhantes às de indivíduos com transtornos dissociativos. Tal como estes, os *fantasizers* também costumam relatar muitas experiências dissociativas, paranormais e históricas. Frente a essas evidências, os autores concluíram que “a fantasia deve constituir um substrato importante dos sintomas dissociativos”, e a fantasia infantil, em particular, seria “um importante substrato no desenvolvimento da múltipla personalidade”, especialmente quando utilizada como mecanismo defensivo contra experiências traumáticas de abuso ou diante de outros estressores (Lynn, Pintar & Rhue, 1997, p. 282). Eles ainda levantaram outros dados a favor dessa hipótese, como a correlação frequentemente encontrada entre medidas de dissociação e medidas de envolvimento imaginativo, tendência à fantasia²⁶ e susceptibilidade hipnótica (estabelecendo, portanto, uma identificação entre envolvimento imaginativo, absorção, fantasia e hipnotizabilidade).

Uma discussão antiga e de grande relevância na literatura tem sido aquela em torno das relações entre dissociação e hipnose. Braude (2009) é um dos que advoga a inclusão da hipnose entre as categorias da experiência dissociativa. Julgamos importante a avaliação de Braude sobre o tema, incluindo sua denúncia da desconsideração da hipnose em diversas pesquisas sobre dissociação, embora as evidências empíricas nem sempre forneçam suporte para a relação entre as duas variáveis. Sabe-se que a absorção está positivamente correlacionada à susceptibilidade hipnótica (Tellegen & Atkinson, 1974). Todavia, malgrado a correlação entre absorção e hipnotizabilidade, não há necessariamente correlação estatística com outras formas de dissociação (como a amnésia dissociativa, a despersonalização e a desrealização). Quando há, tal correlação é geralmente baixa (Putnam & Carlson, 2005). É possível, no entanto, que tal controvérsia se deva, em parte, a uma desconsideração da dissociação somatoforme em favor das formas mais cognitivas de dissociação (tal como havíamos

²⁶ Por outro lado, Dalenberg et al. (2012) sugeriram a possibilidade de que parte da correlação positiva encontrada entre medidas de dissociação e tendência à fantasia fosse resultado da semelhança e mesmo sobreposição entre alguns dos itens das escalas utilizadas para avaliação dessas variáveis. O fato de tanto a dissociação quanto a fantasia se associarem aos traumas infantis, talvez indique que a correlação entre elas é um resultado espúrio da conexão que possuem em comum com um histórico de traumas. Não se poderia, assim, equacionar dissociação e fantasia de maneira obrigatória, ou confundi-las entre si. Para os autores: “Uma resposta definitiva para a questão da etiologia desse relacionamento aguarda estudos mais sofisticados que incluam todas as variáveis relevantes” (p. 562).

discutido na introdução deste trabalho). A situação muda de figura quando incluímos no debate as pesquisas que sustentam uma forte correlação entre os fenômenos hipnóticos e os fenômenos conversivos e somatoformes - cf. Oakley (1999) para uma revisão, e também Roelofs et al. (2002) e Younger et al. (2007). É preciso observar ainda que, nos casos mais graves de dissociação, como os de pacientes com TDI, a susceptibilidade hipnótica é geralmente maior do que em outros pacientes, como mostrou a revisão de Lynn, Pincus & Rhue (1997), o que sugere, talvez, uma correlação entre dissociação e hipnotizabilidade somente para um subgrupo específico de dissociadores.

De nossa parte, estamos inclinados a considerar que a dissociação é um fenômeno provável de ocorrer na hipnose, mas não algo decisivo na definição desta última. A hipnose pode envolver a absorção e outras experiências dissociativas, mas ela mesma não constituiria *tão somente* um tipo de dissociação. Por definição, a hipnose é uma *técnica*, não um *estado*. A hipnose pode *facilitar* experiências dissociativas, mas estas seriam apenas uma das muitas coisas que podem ocorrer durante a hipnose (temos de considerar, ainda, a interação ou *rapport* com o hipnotizador; as expectativas e crenças do sujeito; as demandas contextuais; a tarefa a ser cumprida; o maior ou menor comprometimento do teste de realidade; o desempenho de papéis, entre outras variáveis). Desse modo, parece-nos mais correto avaliar a hipnose como um procedimento que tende a *induzir* experiências dissociativas, ao invés de considerá-la simplesmente uma forma de dissociação. Sob esse ponto de vista, a história da hipnose nos será interessante, nesta tese, *enquanto puder nos informar algo sobre os fenômenos dissociativos que ocorrem sob hipnose*. Destacamos, a esse respeito, muitos daqueles fenômenos antigamente denominados de ‘históricos’, incluindo sintomas conversivos (Ellemberger, 1970).

Parte da controvérsia entre dissociação e hipnose pode estar sendo afetada por outros fatores, como a confusão entre dissociação e estados alterados de consciência (sobre a qual falaremos mais à frente) ou, ainda, a ocorrência de fenômenos ‘hipnóticos’ em situações cotidianas, fora do contexto laboratorial ou clínico. Conforme um exemplo bem conhecido, uma pessoa dirige um carro na estrada

por muitas horas e se dá conta, depois, de que esteve ‘ausente’ por um bom tempo, tendo apagado de sua memória parte do percurso, enquanto continuava a dirigir normalmente. A esse fenômeno, dá-se o nome de “hipnose de estrada” ou *highway hypnosis* (Hilgard, 1986). A hipnose de estrada é muitas vezes tida como um exemplo de dissociação. Todavia, ela levanta outros sérios dilemas: é a hipnotizabilidade algo limitado aos procedimentos clássicos de indução hipnótica, ou um fenômeno geral da mente humana presente em diferentes contextos e situações? Nesse sentido, seria a absorção uma forma cotidiana de hipnose ou autossugestão? Se estivermos certos em admitir a absorção como sendo uma forma específica de dissociação, teríamos aí, efetivamente, uma ponte entre a dissociação e a hipnose?

FIGURA 9. COMERCIAL DE 1966 DA EMPRESA MOBIL SOBRE A HIPNOSE DE ESTRADA. O ANÚNCIO ALERTAVA SOBRE O FENÔMENO E FORNECIA DICAS SOBRE COMO EVITÁ-LO. FONTE: [HTTP://DESIGNARCHIVES.AIGA.ORG/](http://designarchives.aiga.org/)

Outro fenômeno ligado historicamente à susceptibilidade hipnótica, e de grande relevância na compreensão da dinâmica dos grupos, é aquele da relação das multidões com seu líder. Le Bon (1895/2008), como se sabe, foi quem há muito tempo disseminou tal vínculo entre o modo particular de organização das massas e a susceptibilidade hipnótica, o qual serviu de base para diversas outras

reflexões em torno da psicologia dos grupos, incluindo grupos religiosos (Freud, 1921/1996). Não nos parece equivocado conceber a organização psicológica dos grupos como dependente, em certo grau, de fatores que estão igualmente presentes na dissociação individual e na hipnose clássica, embora expressos aí sob outras configurações. Deve-se excluir de nosso argumento, no entanto, todo o discurso politicamente tendencioso, racista e datado de Le Bon; diríamos que suas ideias servem mais como inspiração para novos estudos do que para serem aceitas *in totum*. Mais recentemente, tem-se dado atenção a fenômenos de absorção parecidos com os que Le Bon estudou – como o assédio dos fãs em relação a artistas e figuras midiáticas (Sheridan, Maltby & Gilbert, 2006).

1.2. Estados de Transe e Possessão

O transe religioso é frequentemente considerado um eliciador ou disparador de experiências dissociativas. Embora seja difícil eliminar de alguns casos a possibilidade de simulação consciente, pode-se verificar, em outros, sinais claros de dissociação, como dançar, rodar ou executar outros movimentos extenuantes por horas a fio, sem interrupção ou cansaço aparente, sob a alegada possessão de entidades espirituais (Zangari, 2003), ou apresentar um aumento na tensão muscular e nas ondas cerebrais durante o transe, que é incompatível ou paradoxal com o relato do próprio indivíduo, denotando uma dissociação entre a percepção consciente do corpo e as reações fisiológicas (Hageman, Krippner & Wicramasekera II, 2011)²⁷.

²⁷ Em pesquisa realizada por Peres et al. (2012) com médiuns de psicografia brasileiros, os mais experientes denotaram baixa ativação de áreas cerebrais responsáveis pela atenção e planejamento, resultado este que não só justificava suas alegações de transe dissociativo, como também parecia contraditório com a melhor produtividade textual dessas pessoas durante a tarefa sob transe. Em outras palavras, esses indivíduos produziram melhor em transe do que na condição controle, isto é, sem se considerarem sob a ação de espíritos. Nos médiuns menos experientes, ao contrário, observou-se fenômeno inverso: as áreas ligadas ao planejamento e etc. foram mais ativadas durante a psicografia, sugerindo que eles se esforçaram mais para produzir as psicografias do que os médiuns experientes. O estudo parece ter mostrado, a nosso ver, que quanto mais se treina a dissociação, mais se é capaz de realizar atividades complexas sob o transe. O estudo também ajudou a elucidar a relação da mediunidade com a simulação. Uma vez que a hipoativação das áreas mencionadas foi constatada durante o transe nos médiuns experientes, a hipótese da simulação não poderia ser plenamente generalizada, já que os médiuns não gozavam do pleno funcionamento da consciência para a realização dos textos produzidos. É verdade, por outro lado, que os médiuns mais experientes praticaram a psicografia por muito mais tempo (em anos) e mais vezes por semana, o que poderia repercutir, segundo os autores, nos resultados – sendo estes oriundos, em parte, da "automatização" ou habituação da prática de escrita de textos espíritos. Mesmo assim, as alterações cerebrais indicadas sugeriram alteração das funções da consciência, o que justificou a alegação de transe e do desenvolvimento da escrita automática.

Embora exista quem considere a hipnose um tipo de “transe” (Facioli, 2006), não se deve esquecer a diferenciação feita acima entre o *estado alterado de consciência* e os *procedimentos* empregados no sentido de induzi-lo. O transe religioso é um exemplo de experiência em que a demarcação entre dissociação e alteração da consciência é particularmente difícil de estabelecer (cf. mais à frente tópico sobre “Alguns problemas adicionais na definição da dissociação”).

Segundo Cardeña et al. (2009), o transe e a possessão podem ser definidos como construtos distintos, porém, interligados. No primeiro, observa-se alteração da consciência, alteração do senso usual de identidade, retraimento da atenção com foco em estímulos específicos (como na absorção), e comportamentos estereotipados, sentidos pelo sujeito como se estivessem além da sua capacidade de controle. Na possessão, por sua vez, o elemento fundamental é a substituição (única ou episódica) da identidade dominante por outra identidade (geralmente de caráter sobrenatural), em que os movimentos estereotipados e a alteração da consciência seguem os padrões de manifestação da nova identidade assumida (podendo ou não haver amnésia para os eventos ocorridos). Contudo, os autores nos lembram que o termo *transe* é polissêmico e vago, e é muitas vezes difícil distinguir, na prática, o transe da experiência de possessão propriamente dita (daí a tendência a unirmos as duas coisas em uma mesma definição). A “entidade” que assume controle durante os estados de possessão varia de acordo com a cultura e o sistema de crenças do indivíduo, podendo ser o alegado espírito de alguém falecido, um ancestral, uma figura demoníaca ou mesmo um animal. Outros fenômenos dissociativos e conversivos podem também acompanhar tais manifestações, como a perda temporária de sensações corporais ou insensibilidade à dor e ao cansaço; tremores; convulsões; alterações no tom de voz; vocalizações involuntárias (como na glossolalia) e ‘coconsciência’ (como a percepção de que alguém controla o seu corpo, apesar de você permanecer parcialmente consciente, mas sem ser capaz de intervir).

Cardeña et al. (2009) também sugerem que se diferencie a *crença* na possessão da *experiência* de possessão. Muitos comportamentos, dos mais variados tipos, podem ser culturalmente interpretados como sinais de possessão por espíritos ou outras entidades, apesar de não apresentarem

características dissociativas. Por isso, é preciso sempre ter em mente o que se entende por possessão, isto é, se estamos tratando somente da crença na intervenção de forças paranormais ou sobrenaturais sobre os indivíduos ou de experiências dissociativas assim designadas. Somos da opinião de que, na prática, tal distinção é mais complexa de fazer do que se imagina, e muitas experiências *não* dissociativas podem ser descritas por adeptos de religiões mediúnicas como evidências da intervenção de espíritos, desde uma leve alteração de humor ou um pensamento espontâneo até vivências marcadamente dissociativas (Maraldi, 2011). Em outras palavras, não basta que alguém se defina como ‘possuído’ ou como influenciado por um espírito para que rapidamente suspeitemos de uma maior tendência à dissociação, apesar de tais fenômenos ocorrerem não raras vezes entre religiosos²⁸. A crença na possessão, aliás, parece ser bastante difundida mundialmente, o que tende a dificultar ainda mais uma possível diferenciação. De acordo com a revisão clássica de Bourguignon (1973) realizada com mais de 488 sociedades, 74% acreditavam que forças espirituais podem afetar a personalidade e bem-estar do indivíduo, e 52% sustentaram a concepção de que a personalidade de alguém pode ser substituída pela de outro ser. Como bem afirmou Lewis (1977, p. 51 e 52) a respeito da distinção entre o transe e a possessão:

Se a possessão por um espírito ou uma entidade externa pode ser uma explicação do transe, não se pode concluir que todas as possessões por espírito envolvam necessariamente o transe. Muitas das confusões que se fazem na literatura referente à possessão por espíritos resultam diretamente da suposição de que esses dois estados são sempre e necessariamente equivalentes. [...] Frequentemente uma doença, por exemplo, é vista como uma forma de possessão e, no entanto, o paciente possuído está longe de estar em transe. [...] A possessão por espíritos abarca, portanto, uma gama de fenômenos mais ampla que o transe e é regularmente atribuída a pessoas que nem de longe estão mentalmente dissociadas, apesar de poderem chegar a isso no tratamento a que subsequentemente se submetem. É uma avaliação cultural da condição da pessoa [...] Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito, então essa pessoa está possuída.

²⁸ Na pesquisa de Roxburgh & Roe (2001), por exemplo, uma amostra de médiuns espiritualistas não apresentou escores elevados de dissociação, apesar de, como um todo, haver denotado uma média ligeiramente maior que aquela observada em pesquisas populacionais. Por outro lado, Reinsel (2003) constatara níveis maiores de dissociação entre médiuns do que entre um grupo controle, embora seus escores não pudessem ser considerados indicativos de psicopatologia. Assim, apesar de evidências contraditórias, a dissociação ainda parece representar um elemento comum a muitas experiências mediúnicas. É certo dizer, todavia, que ela sozinha não seria capaz de explicá-las por completo. Resta saber, inclusive, quais tipos de dissociação seriam mais preditivos das experiências mediúnicas. Outra importante questão é saber se haveria alguma diferença no nível de dissociação entre tipos de mediunidade (pois há várias) ou entre religiões mediúnicas distintas. É possível, por exemplo, que a pesquisa de Roxburgh e Roe reflita certas características da mediunidade praticada em igrejas espiritualistas do Reino Unido (*mental mediumship*), a qual envolve geralmente poucos elementos de transe.

Em seu importante estudo sobre o assunto, Lewis (1977) propusera uma diferenciação entre o que seria a possessão do tipo central e a possessão do tipo periférico. A possessão central seria culturalmente sancionada, ocorrendo tipicamente apenas durante um ritual religioso, com prescrições definidas sobre como ser realizada e conduzida. É episódica e exige parâmetros adequados de treino e manifestação. O segundo tipo, a possessão periférica, ocorreria fora do contexto ritual, sendo geralmente crônica e incontrolável, além de envolver significativo sofrimento psíquico e ausência de adaptação social. Essa distinção nos parece importante e não deve ser menosprezada, uma vez que as pesquisas efetivamente sugerem o efeito terapêutico e organizador de certas práticas religiosas no controle e / ou manejo de experiências dissociativas (Negro, 1999, Seligman, 2005). Com efeito, é certo que casos de possessão periférica tendem a chegar mais facilmente à atenção dos clínicos, como bem exemplifica o relato de Martinez-Taboas (1999) sobre a difícil trajetória de vida de um paciente porto-riquenho de 44 anos que, vitimado por delírios persecutórios de conteúdo religioso e experiências involuntárias de transe, obteve grande melhora graças aos recursos terapêuticos empregados. Sensível ao papel das crenças religiosas do paciente na sua compreensão de mundo, Martínez-Taboas optou por não contestar sua veracidade, mas sim por modificar o sentido conferido a tais crenças. Ajudou o paciente a interpretar seus transe como uma possível dádiva divina, e não como intrusões de espíritos malévolos; trabalhou-se a relação do paciente com essas figuras, cujo diagnóstico mostrou se tratar, na verdade, de personificações de pessoas da vida do paciente, com as quais ele mantinha conflitos interpessoais não totalmente resolvidos. Ao fim do tratamento, o paciente diminuiu os sintomas e retomou suas atividades sociais e profissionais.

Muitas são as explicações disponíveis para os fenômenos de transe e possessão, algumas delas coincidentes com as explicações que se poderia levantar para os fenômenos dissociativos em geral. Lewis (1977) concebia que tais manifestações, especialmente aquelas de caráter espontâneo, teriam a função de providenciar às mulheres e outros grupos socialmente desfavorecidos e oprimidos uma oportunidade de expressarem suas insatisfações e realizarem desejos ou assumirem atitudes que não lhes

seriam permitidas de outra maneira. Mas uma vez acolhidas por instituições convencionais e por indivíduos devidamente iniciados em sua prática, tais manifestações adquiririam, então, a função de preservar a moralidade do grupo e organizar a vida social. Outros sugeriram que o estresse social e a somatização (Seligman, 2005), a deficiência nutricional em indivíduos de certas comunidades ou classes sociais, especialmente de cálcio e vitamina D (Kehoe & Giletti, 1981), a susceptibilidade hipnótica e os fenômenos que dela decorrem (Cardeña et al., 2009), alguma predisposição genética (Tellegen et al., 1988), estímulos eliciadores diversos, desde substâncias psicoativas a procedimentos ritualísticos, incluindo certas formas de música (Becker-Blease, 2000), ou uma combinação de vários desses fatores (Raybeck, Shoobe & Grauberger, 1989) poderiam predispor algumas pessoas a vivenciar experiências dissociativas culturalmente interpretadas como sinais de possessão. Apesar de discutível, o conceito de um Transtorno de Transe Dissociativo tem sido recentemente debatido na literatura, sugerindo uma possível origem patológica para alguns dos casos analisados (Cardeña et al., 2009).

1.3. Amnésia e fuga dissociativas

Imagine um indivíduo que leva sua vida de modo aparentemente normal para, certo dia, cair em um estado de amnésia, abandonar repentinamente sua residência, viajando longas distâncias, indo se instalar durante meses em outra localidade, vivendo como se fosse outra pessoa, até um dia recobrar, tão repentinamente quanto antes, sua identidade e lembranças anteriores à viagem. É o que parece ter ocorrido com Ansel Bourne, um pregador evangélico itinerante que, dada ocasião, desapareceu de sua residência em Coventry, Rhode Island, de onde teria ido para Norristown, na Pensilvânia. Lá, estabeleceu-se como dono de uma confeitaria, em total oposição com a sua vocação anterior, adotando a partir daí o nome de Albert J. Brown. Nessa condição, vivera uma vida isolada, sem transmitir, todavia, nenhum sinal de distúrbio mental que fosse identificado pelas pessoas da cidade. Dois meses depois, acordou cedo de manhã, totalmente desorientado e sem saber o que ele, Ansel Bourne, fazia naquele estranho local. Foi então trazido de volta por seu sobrinho, aparentemente, sem ter qualquer lembrança do que havia acontecido durante o período em que se denominara Albert Brown. Dada a estranheza do

caso, Bourne foi estudado, em 1890, pelo eminente psicólogo William James, da Universidade de Harvard, e por Richard Hodgson, pesquisador, na época, da Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres. Ao ser hipnotizado, Bourne era capaz de retomar sua identidade de Albert Brown, a qual não possuía conhecimento algum da existência de Bourne. Um relato mais detalhado desse caso histórico pode ser encontrado no *Principles of Psychology*, de James (1890/1983).

Por ser um caso antigo e bastante peculiar, o relato de Ansel Bourne tende a causar ceticismo, talvez suscitando questionamentos acerca da existência de fenômenos dessa espécie. É difícil saber, por exemplo, se ele realmente manifestou amnésia para os eventos ocorridos durante os dois meses, ou se apenas simulou ter se esquecido de tudo por outras razões que nos são desconhecidas. Essa foi e permanece sendo uma crítica a muitos casos de fuga dissociativa e personalidade múltipla; contudo, ela poderia ser estendida, de fato, a qualquer fenômeno ou transtorno psicológico, e até mesmo a certos sintomas físicos de difícil localização ou averiguação médica, o que tornaria esse tipo de raciocínio inviável e extremado. Seria igualmente um tanto estranho conceber que alguém pudesse manter um pequeno comércio sob outro nome, por um espaço de tempo considerável, para então abandonar tudo repentinamente e retomar sua identidade anterior. Pode-se considerar, portanto, que o comportamento desorientado de Ansel Bourne foi ao menos coerente com sua alegação de amnésia. Mas teria sido esse o único caso desta espécie? Se assim fosse, estaríamos certos em olhá-lo com desconfiança, relegando-o à fileira das anedotas de natureza pseudocientífica. Na verdade, casos de fuga dissociativa acontecem ainda hoje e não constituem meras curiosidades históricas. Pessoas que abandonam suas casas ou outros locais de sua familiaridade para percorrerem distâncias mais ou menos longas, com posterior desorientação e amnésia para o percurso realizado, são vez ou outra relatados pelos clínicos, aproximando-nos de narrativas não muito distantes daquela de Ansel Bourne. O caso a seguir, relatado por Kimati Dias & Santos (2006, p. 586-589) pode ser considerado um dos principais exemplos de fuga dissociativa (ao menos parcial) de que se tem registro no Brasil:

Aparecida tem hoje 47 anos, é casada, freqüentou a escola por apenas quatro anos. Aparecida nasceu na zona rural do interior de São Paulo e seus pais eram católicos. Ao contrário, toda a família de seu marido era espírita, ainda que ele próprio não fosse praticante. Seu contato com a

psiquiatria data de vários anos, alguns após o início do casamento que já dura 25. Contou que alguns meses após casar-se passou a apresentar brigas com o marido. Nas horas subsequentes a essas brigas andava a esmo durante muito tempo pela cidade e pouco se lembrava do ocorrido. Depois de três meses do início do problema, suas caminhadas foram vistas pela sogra como uma espécie de “transe”, possivelmente relacionado a algum tipo de entidade. [...] Procurou então a Congregação Cristã do Brasil. Durante quase seis meses Aparecida foi várias vezes por semana aos cultos da congregação. [...] Em alguns cultos que considerava mais agitados, quando as orações eram muito intensas, caía no chão e sacudia seus membros, tronco, falando com voz gutural palavras ininteligíveis. [...] Apesar dessas quedas serem ruins para suas relações dentro da igreja, ela continuava desejando que elas ocorressem. Após esses episódios mais intensos ela se sentia tranqüila e aliviada. Conta que passou a ter menos episódios de caminhar a esmo e sua relação com o marido melhorou na ocasião. [...] Após dois meses da primeira crise dentro da igreja suas relações com os fiéis estavam deterioradas. Resolveu abandonar a igreja e passou a fazer uma “peregrinação” por outras religiões cristãs. Conta que “ia onde mandavam ir”. Voltou a ter crises em casa e depois delas, caminhava sem rumo. Conta que “dava branco” depois das discussões com o marido. Foi levada a um neurologista pela sua sogra que pediu vários exames, entre eles três eletro encefalogramas que considerou normais. Encaminhou Aparecida a um psiquiatra. Esses episódios passaram a piorar, levando seu marido a trancá-la em casa quando saía para trabalhar. [...] Por muitos anos prescindiu de ajuda médica. Voltou pouco a pouco a ter autonomia, a decidir sobre sua vida, conseguir emprego, cuidava sozinha de seus filhos. [...] Após haver vivido bem por quase vinte anos, Aparecida voltou a apresentar episódios dissociativos. No início do ano em que foram realizadas as entrevistas, seu filho João foi preso portando maconha e crack. [...] Aparecida passou a visitar seu filho sozinha na cadeia [o marido era contra o filho], e após esses encontros ficava andando a esmo pela cidade sem perceber que o tempo passava. [...] Aparecida procurou então a Igreja Universal do Reino de Deus [...] “Caiu” em todas as vezes em que foi [...] Passou a apresentar episódios dissociativos em sua casa, incorporava o demônio nos cultos e, segundo conta, era levada quase sempre à frente para ser exorcizada pelo próprio pastor.

O caso de Aparecida possui outros elementos dissociativos além da fuga, como o transe religioso, e talvez não fosse diagnosticado por um clínico exclusivamente como fuga dissociativa. Isso nos é, até certo ponto, de pouca importância em nossa análise. Afinal, não se pode negar que a fuga desempenha um papel importante no caso, mostrando-nos que tais fenômenos são possíveis, embora diversamente interpretados e assimilados culturalmente. O mais interessante é a faceta cultural de sua história, bem típica de um país fortemente religioso como o Brasil, onde manifestações psicológicas diversas adquirem, não raro, uma interpretação espiritual que se acopla à interpretação e intervenção médicas, sem deixar de manter sua ligação com a religiosidade. A narrativa acima parece respaldar, em parte, a definição de Lewis (adotada também pelo DSM) da possessão periférica como mais patológica do que a possessão voluntária, desenvolvida em rituais religiosos específicos. Ao que se sabe, a possessão não é fenômeno bem visto entre os evangélicos, sendo, portanto, periférica. Resta saber, porém, se o tratamento oferecido na igreja é efetivamente terapêutico. Acabamos de ver que “indivíduos que apresentam episódios dissociativos em igrejas pentecostais podem frequentar ambulatórios

psiquiátricos de maneira simultânea, fazendo uso e articulando diferentes representações sobre o fenômeno” (Kimati Dias & Santos, 2006, p. 590). Talvez o essencial seja a quantidade e a forma de controle exercida sobre as experiências dissociativas, e não simplesmente sua vinculação com um contexto religioso particular. Por outro lado, não se pode dizer que o vínculo de Aparecida com a igreja constituía uma firme adesão religiosa; afinal, como ela mesma nos diz, houve momentos em que “ia onde mandavam ir”.

Em Aparecida, ao contrário do caso Ansel Bourne, não há substituição duradoura de uma identidade por outra, apenas desorientação e amnésia. Nessas situações, malgrado a “ausência” experimentada pelo sujeito, ele / ela é capaz de realizar atividades psicomotoras corriqueiras e às vezes complexas, que requerem certo grau de atenção aos estímulos do ambiente. Ao que se sabe do relato fornecido por Kimati Dias e Santos, Aparecida não foi atropelada nenhuma vez, nem se chocou violentamente contra uma parede ou apresentou outras complicações decorrentes de suas andanças. Isso mostra que o indivíduo mantém preservada certa capacidade (mínima que seja) de percepção espacial (embora vagueie sem rumo definido), bem como é capaz de reconhecer e se desviar de carros ou outros obstáculos que poriam em risco sua vida. Também se sabe que Bourne (enquanto Albert Brown) foi capaz de viajar de trem, montar estoques de produtos para venda em sua loja etc., apesar de não se reconhecer como Bourne e nem se lembrar de nada disso depois. Vemos novamente aqui como a dissociação não implica um automatismo cego, no sentido de um comportamento mecânico e sem sentido, mas divisão mais ou menos complexa da identidade. Uma demonstração clara do que estamos falando é a associação dessas experiências com situações definidas de estresse e sofrimento psicossocial, como as brigas de Aparecida com seu esposo ou as dificuldades enfrentadas com seu filho. É sabido que Bourne, por seu turno, estava insatisfeito com sua vida e com seu segundo casamento naquela ocasião. Esquecer-se de sua existência não lhe seria, portanto, totalmente desvantajoso.

Comparada à vasta literatura sobre o transtorno dissociativo de identidade, a literatura sobre amnésia e fuga dissociativas é substancialmente menor, além de altamente sustentada em evidências

antigas, como a já citada história de Ansel Bourne. O número de casos isolados de amnésia dissociativa reportados na literatura tem sido extremamente pequeno²⁹ (Pope et al., 2006, 2007). Acredita-se hoje que tais fenômenos talvez não representem uma entidade nosológica distinta, mas sintomas frequentes em diferentes quadros dissociativos. Pacientes com TDI geralmente apresentam amnésia com relação às demais personalidades, vindo a saber das ações que elas realizam somente por meio de indícios deixados ou do relato de outras pessoas acerca de estranhas mudanças em seu comportamento. Ross (2009) defende, aliás, que muitos casos de fuga seriam, na verdade, casos de dupla personalidade, em que a fuga seria apenas parte da alternância entre uma e outra identidade. No caso Aparecida, isso não parece se confirmar; a única identidade alternativa seria o próprio demônio, embora tais experiências de possessão só houvessem iniciado depois de suas visitas à igreja, portanto, após o início das fugas - o que novamente nos leva à complicada questão de saber se aquilo que chamamos de TDI ou múltiplas personalidades implica a existência de um transtorno universal distinguível, ou tão somente variações culturais e individuais de fenômenos dissociativos diversos.

1.4. Transtorno dissociativo de identidade (antes “personalidade múltipla”)

O transtorno dissociativo de identidade (ou TDI) é talvez a classificação psicopatológica mais controversa de toda a série de fenômenos dissociativos. Sua autenticidade tem sido contestada há longo tempo. Vários critérios relevantes parecem confirmar a existência desse diagnóstico (Gleaves, May & Cardena, 2001), embora a hipótese de iatrogenia e de construção sociocultural acabe sempre por retornar, pondo em debate, de tempos em tempos, a sua validade nosológica (Spanos, 1994; Spanos & Gotlieb, 1979). De fato, ao longo da história, aquilo que chamamos de TDI adquiriu facetas muito

²⁹ Tomando por base textos literários, Pope et al. (2007) teriam encontrado evidências históricas da inexistência de relatos de amnésia dissociativa anteriores a 1800, e sugeriram, assim, que tal fenômeno seria uma construção ocidental mais recente, ao invés de uma patologia ou defesa biologicamente enraizada. Pouco tempo depois, entretanto, o estudo de Pope et al. recebeu duras críticas do ponto de vista metodológico. Segundo Goldsmith, Cheit & Wood (2009), a pesquisa teria se baseado em um critério bastante estreito de amnésia dissociativa que a reduzia à hipótese das “memórias traumáticas reprimidas”, o que teria afunilado injustificadamente a seleção dos relatos. Também se questionou a forma de manipulação e apresentação dos resultados, bem como o emprego pouco confiável de textos literários como fontes históricas objetivas.

diferentes, conforme a época analisada, indo desde a possessão demoníaca, passando pelo diagnóstico de histeria, até alcançar o conceito de múltiplas personalidades (Ellemburger, 1970) que, por fim, esvaiu-se recentemente na noção de um *transtorno* da identidade. Sabe-se que nos períodos históricos em que o tema das múltiplas personalidades esteve em voga (como no final do século XIX ou a partir das décadas de 70-80 do século passado), um número muito maior de diagnósticos desse tipo foi levantado do que durante outras épocas, em que a ‘doença’ caíra em descrédito ou fora admitida como caso raro (Hacking, 2000; Hilgard, 1986). Isso sem contar sua recorrente confusão com outros transtornos, como a esquizofrenia e o transtorno de personalidade borderline (Gleaves, May & Cardeña, 2001). Também se discute o fato de o TDI ser um fenômeno tipicamente norte-americano, apesar de evidências recentes apontarem para a existência de casos em outras culturas (Gleaves, May & Cardeña, 2001; Fan et al., 2011; Malcolm, 2003; Ginzburg, Somer, Tamarkin & Kramer, 2010). Não sabemos até que ponto isso poderia constituir um efeito da crescente globalização e até que ponto representaria a constatação tardia de um fenômeno sempre presente, mas anteriormente olvidado (ou distorcido) pelos clínicos. No Brasil, por exemplo, é muito raro encontrarmos pacientes diagnosticados com TDI - embora exista registro desses casos na literatura (Faria, 2008). Há também grande controvérsia a esse respeito na Índia (Alexander, Joseph & Das, 1997). Segundo uma recente revisão da literatura conduzida por Boysen & VanBergen (2013, p. 7): “Apesar de existirem casos transculturais, os países ocidentais respondem por 82% de todos os recentes casos identificados de TDI. Aproximadamente 50% de todos os casos emergiram dos Estados Unidos e do Canadá”. Também há evidências de que muitos desses casos são catalogados e publicados “por um pequeno número de centros, mormente nos Estados Unidos, especializados em transtornos dissociativos” (Paris, 2012, p. 2012), o que sugeriria algum conflito de interesses (cf. também Boysen & VanBergen, 2013). Tais conflitos se estenderiam até à própria

classificação estabelecida no DSM, uma vez que os capítulos do manual são geralmente produzidos por quem possui uma postura favorável à existência do transtorno (Paris, 2012)³⁰.

FIGURAS 10, 11 E 12. CARTAZES DE FILMES FAMOSOS SOBRE MÚLTIPLAS PERSONALIDADES. NA SEQUÊNCIA DA ESQUERDA PARA A DIREITA: “AS TRÊS FACES DE EVA”, “SYBIL” E “IDENTIDADE”. A POPULARIDADE DAS NARRATIVAS SOBRE PERSONALIDADES MÚLTIPLAS NO CINEMA E NA LITERATURA FOI APONTADA POR SPANOS (1994) E OUTROS CRÍTICOS DO FENÔMENO COMO UM INDÍCIO DE SEU CARÁTER SOCIALMENTE CONSTRUÍDO. HÁ TAMBÉM RELATOS DE FRAUDE E IATROGENIA. PARIS (2012) FORNECE UMA ANÁLISE DO CASO SYBIL QUE SUGERE TER HAVIDO UM CONLUÍO ENTRE OS TERAPEUTAS ENVOLVIDOS E A PACIENTE NA PRODUÇÃO DOS SINTOMAS.

Durante muito tempo, assumiu-se que o aspecto mais saliente do critério diagnóstico para o TDI era a presença de duas ou mais personalidades (frequentemente referidas como “alters”, em inglês), cada uma distinta, isto é, com suas próprias características e atitudes, no interior do mesmo indivíduo. Em alguns casos, tal diferenciação de personalidades chegaria ao extremo de reações fisiológicas particulares, como alergias alimentares e de pele apresentadas por uma personalidade, mas não por outra (Levin, 1997). Segunda essa classificação, cada personalidade tende a tomar o controle do corpo de forma mais ou menos recorrente e alternada, embora efeitos indiretos da presença subjacente de outra personalidade possam ser notados em alguns sintomas, enquanto uma determinada personalidade assume o controle (cf. abaixo comentário sobre polisintomatologia). O processo de transição entre uma

³⁰ O artigo de Paris (2012), publicado no famoso *Journal of Nervous and Mental Disease*, suscitou uma avalanche de críticas indignadas por parte dos defensores do diagnóstico de TDI. O leitor pode acompanhar as respostas aos argumentos de Paris nas publicações de Martinez-Taboas et al. (2013), Brand, Lowenstein & Spiegel (2013), Ross (2013), bem como as réplicas de Paris (2013) e McHugh (2013).

e outra identidade é comumente denominado de “*switching*” ou troca, e pode durar algo em torno de segundos – sendo às vezes imperceptível. O processo de switching geralmente ocorre em resposta a eventos estressantes ou a estímulos eliciadores de lembranças traumáticas consideradas determinantes na causação desse transtorno. É comum que, em função das alterações de identidade experimentadas, a pessoa seja incapaz de se lembrar de uma parte extensiva de suas vivências relacionadas aos períodos em que se achava sob o domínio de uma personalidade alternativa (amnésia), vindo a se surpreender, depois, com anotações, objetos e situações que não consegue se recordar, respectivamente, de ter produzido, obtido ou participado.

Pacientes com TDI frequentemente apresentam polisintomatologia, incluindo sintomas somatoformes e depressivos, além de diversos sintomas psicóticos (como ‘ouvir vozes’) presumivelmente associados à ação inconsciente das partes dissociadas da personalidade. Sintomas presentes em outros transtornos dissociativos são também muito comuns, como despersonalização e desrealização (cf. próximo tópico para uma definição desses termos). Parte das experiências de confusão e alteração da identidade apresentadas por essas pessoas incluem também relatos de “flashbacks” de vivências traumáticas infantis, que geralmente reemergem de maneira fragmentária e sob as mais diversas modalidades sensoriais (alucinações auditivas, táteis, olfativas etc.). Considera-se que a prevalência de TDI na população – com base, fundamentalmente, em pesquisas norte-americanas e europeias – giraria em torno de 1% a 5% (Malcolm, 2003; Ross, 1991). Dentre os que foram diagnosticados com algum transtorno dissociativo, os casos de TDI variam, em diferentes amostras, de 11 a 77% (Gleaves, May & Cardeña, 2001).

O fator etiológico clássico no diagnóstico do TDI é a presença de algum abuso físico ou sexual na infância, postulado como o disparador dos sintomas, e possivelmente associado a tendências dissociativas inatas (Cardeña, 1997; Gleaves, May & Cardeña, 2001). A criação e manutenção das personalidades alternativas constituiria um mecanismo complexo de defesa contra o abuso, em que a personalidade biograficamente dominante negaria e reprimiria o evento, dele se esquecendo (amnésia),

mas deixando-o cativo, no entanto, com outras personalidades. Em termos simbólicos, seria o equivalente a dizer: “isso não ocorreu comigo, mas com outra pessoa”. A divisão interna da identidade é também considerada resultante do próprio impacto da experiência traumática, observada geralmente em tenra infância, o que viria a prejudicar o desenvolvimento posterior de uma identidade e autoconceito relativamente estáveis (Ross, 1989). Para muitos, o TDI seria, dessa forma, uma modalidade de estresse pós-traumático (Gleaves, May & Cardeña, 2001).

Casos	Referências
Felida X	Azam (1887), Binet (1892)
Lurancy Vennum	Stevens (1878), James (1890/1983), Myers (1903) – cf. box na página 92 desta tese
Miss Beauchamp	Prince (1906)
Doris Fisher	Hyslop & Prince (1916)
Eve White (Chris Costner Sizemore)	Thigpen & Cleckley (1954)
Sybil (Shirley Ardell Mason)	Schreiber (1973)

QUADRO 4. ALGUNS CASOS CLÁSSICOS DE PERSONALIDADE MÚLTIPLA E AS REFERÊNCIAS DE ARTIGOS E LIVROS A RESPEITO. COMO SE PODE VER PELA TABELA, TODOS OS CASOS MENCIONADOS SÃO DE MULHERES, UMA TENDÊNCIA COMUM NA LITERATURA SOBRE O TEMA – CONQUANTO TAMBÉM EXISTAM CASOS DE HOMENS COM TDI. É NOTÓRIO, A ESSE RESPEITO, O ESPAÇO QUE O TEMA VEIO A TOMAR ENTRE AS FEMINISTAS, AS QUAIS SUGERIRAM QUE A RECUSA EM ACEITAR A EXISTÊNCIA DO TRANSTORNO EQUIVALIA A ABAFAR O INCESTO E O ABUSO DE MULHERES (APPIGNANESI, 2011).

Como se não bastassem as dificuldades prévias no reconhecimento do TDI, a associação do transtorno com abusos físicos e sexuais na infância acabou por gerar outra série enorme de controvérsias, talvez ainda mais acirradas do que aquelas que já cercavam seu diagnóstico. Para alguns, não haveria evidência suficiente de traumas em muitos desses casos, e as alegações de abuso advindas dos pacientes constituiriam, na verdade, aquilo que ficou conhecido na literatura como a “epidemia das falsas memórias”: supostas lembranças criadas e sugestionadas em terapia (por meio de hipnose e outras técnicas) e posteriormente assumidas pelas pacientes como verdadeiras. O fenômeno adquiriu tamanha repercussão nos Estados Unidos que acabou por levar a julgamento dezenas de pais acusados de estupro. Surpreendentemente, até mesmo os *alters* chegaram a depor no tribunal enquanto testemunhas, cada qual com seu presumido pacote de “lembranças” do ocorrido (Appignanesi, 2011). Desde então, vários pesquisadores insurgiram no sentido de questionar a evidência existente a respeito das memórias

reprimidas e recuperadas em terapia, questionando, ainda, o relacionamento entre TDI e trauma (Lynn, Knox, Fassler, Lilienfeld & Loftus, 2004). Apesar disso, Dalenberg et al. (2012) fizeram referência a estudos em que o abuso teria sido constatado e documentado antes do diagnóstico ter sido feito, e mostraram haver relação entre dissociação e trauma também nesses casos.

A história mais recente das múltiplas personalidades tem sido uma em que os pesquisadores do transtorno lutam para libertá-lo dos preconceitos e estereótipos de que tem sido alvo durante anos. Tem havido, assim, um reconhecimento crescente da complexidade do transtorno e da insuficiência de critérios e abordagens sustentados predominantemente na identificação de personalidades distintas no interior do mesmo indivíduo. Ao contrário do que popularmente se concebe, os pesquisadores atuais defendem não ser tão simples, e muitos menos útil, distinguir marcadamente uma personalidade da outra, considerando-se 1) as muitas nuances do processo de alteração / troca de identidades (*switching*), 2) a tendência apressada e entusiasta de alguns terapeutas em interpretar certos comportamentos como indícios necessários da presença de uma segunda personalidade, sugestionando, assim, seus pacientes, 3) bem como a elevada susceptibilidade hipnótica de pacientes com TDI (Putnam & Carlson, 1999). Destarte, o risco de nomear e tratar diferentemente alterações diversas de identidade como se fossem, de fato, outras “pessoas”, substancializando-as e reforçando-as, à maneira do que fazem muitos exorcistas diante de seus “possuídos”, constitui um sério problema que torna a questão do diagnóstico diferencial delicada, e tende a favorecer a controvérsia em torno do assunto. A mudança do termo original (Transtorno de Múltiplas Personalidades) para o atual (Transtorno Dissociativo de Identidade) teve como objetivo fazer jus aos diversos sintomas dissociativos característicos desse transtorno, para além da mera identificação de personalidades – critério assumido, no passado, como fundamental. Muitos autores sugeriram, assim, que o TDI fosse mais uma vez renomeado, agora como “Transtorno Dissociativo Maior”, “Transtorno Dissociativo Pervasivo” ou “Transtorno Dissociativo Complexo”. Para Dell (2009, p. 392), por exemplo, o processo de *switching* não seria essencial para o diagnóstico, e a ênfase na identificação de outras personalidades deveria ser grandemente atenuada. Para o autor, a

procura incessante pelos “alters” representaria muito menos um problema diagnóstico, e mais uma consequência da imagem popularesca e midiática criada a respeito do assunto.

Ao longo das últimas décadas, tornou-se cada vez mais claro que o TDI é caracterizado por muito mais do que os “alters”. Pessoas com TDI rotineiramente exibem uma gama variada de sintomas dissociativos. Em outras palavras, TDI é mais do que um transtorno de identidades múltiplas; é um transtorno dissociativo complexo e crônico.

Dalenberg et al. (2012) preferem definir o TDI como um transtorno do autoconceito, em que uma pessoa mantém a crença distorcida de que é “mais do que uma [única] pessoa”, crença essa alimentada por sintomas dissociativos diversos e por fragmentações na narrativa da história de vida. Novamente, sob essa perspectiva, a amnésia *entre* identidades e o processo de switching, outrora tão essenciais na tentativa de classificação das personalidades, não seriam imprescindíveis ou decisivos. O modelo fenomenológico defendido pelos autores “[...] contrasta com a definição clássica de identidades bem definidas com características que podem ser reproduzidas ao longo de entrevistas clínicas e ensaios de investigação” (p. 568). Os autores também revisam estudos sugerindo que a relativa compartimentalização de certas características das identidades estaria relacionada a uma memória dependente de estado (*state-dependent memory*), isto é, lembranças que só podem ser acessadas quando a pessoa passa de um estado de consciência para outro (como quando alguém se esquece do que ocorreu enquanto estava embriagado, mas é capaz de recordar os eventos assim que adentra um estado de consciência similar). A compartimentalização, nesse caso, não seria rígida, mas variável em função do estado. Pessoas com TDI circulariam muito mais facilmente entre esses estados, transmitindo a impressão de estarem manifestando personalidades distintas. Porém, Merckelbach, Devilly & Rassin (2002) chegam a ir mais longe que os autores supracitados, definindo os *alters* simplesmente como metáforas ou representações dramáticas de variações emocionais.

O reconhecimento da complexidade do TDI parece acompanhar, igualmente, um reconhecimento crescente de sua natureza grandemente plástica em termos culturais e históricos. Mas isso não vem invariavelmente a negar a existência do transtorno, ou ao menos de certos padrões aparentemente transculturais, apesar de sua elevada maleabilidade contextual. Em um interessante

projeto no qual pesquisadores norte-americanos treinaram psiquiatras chineses para que fossem capazes de identificar casos de transtorno dissociativo em uma amostra de sua população, 28 pacientes de 96 casos foram identificados como tendo algum transtorno dissociativo, incluindo TDI. Os números também revelaram, em termos estatisticamente significantes, uma boa concordância entre o diagnóstico dos norte-americanos e o dos chineses. Embora alguém possa alegar que os psiquiatras chineses foram simplesmente submetidos, durante o treinamento, a um processo parcialmente semelhante ao da *enculturação* – tendo assimilado com sucesso os critérios norte-americanos de avaliação e os projetado em seus próprios dados –, outras investigações em populações distintas foram igualmente capazes de identificar a presença de transtornos dissociativos, incluindo o TDI, sem que os pesquisadores envolvidos tivessem necessariamente recebido treinamento específico para isso. Em um dos muitos exemplos que pudemos levantar, Dorahy et al. (2006) relataram casos de transtorno dissociativo em uma amostra randomizada de pacientes psiquiátricos da Irlanda do Norte com sintomas complexos, sem diagnóstico previamente definido. Os psiquiatras e psicólogos que participaram da avaliação não possuíam prática em avaliação de transtornos dissociativos, e chegaram ao diagnóstico por meio de instrumentos padronizados e de critérios diagnósticos retirados do DSM-IV para a identificação de transtornos dissociativos. Possíveis casos de TDI foram avaliados de forma ainda conservadora, considerando como essenciais o fenômeno de switching e a presença de personalidades com características e nomes distintos. 13 de 20 pacientes apresentaram algum transtorno dissociativo, tendo apenas um sido diagnóstico com TDI. Houve casos de “transtorno dissociativo sem outra especificação” que pareciam indicar TDI, mas não foram diagnosticados como tal em função do critério conservador supracitado. Dois problemas que podemos apontar na pesquisa acima foram: a pequena amostra estudada e o fato, um tanto curioso, de os pesquisadores terem avisado de antemão os pacientes de que o estudo “estava acessando a experiência psicológica da dissociação” (Dorahy et al., 2006, p. 175). Embora essa informação pudesse ser inócua, dependendo do grau de conhecimento dos pacientes acerca desses transtornos, o procedimento em questão não deixa de ser pouco recomendável, já que poderia aumentar

a propensão de respostas favoráveis ao critério diagnóstico, caso os pacientes tivessem uma ideia aproximada do que se tratava e quisessem corresponder às presumidas expectativas dos avaliadores³¹.

Mas se a influência das expectativas diagnósticas pode conduzir a uma avaliação tendenciosa da presença de sintomas de TDI, não se pode afirmar, por outro lado, que sua confirmação transcultural esteja para sempre perdida. Ginzburg, Somer, Tamarkin & Kramer (2010) encontraram casos não diagnosticados de TDI e “transtorno dissociativo sem outra especificação” em pacientes israelenses com diagnóstico prévio de transtorno de personalidade e outros transtornos geralmente confundidos com TDI, como a esquizofrenia. Interessantemente, a severidade dos sintomas dissociativos era maior nos casos de comorbidade (em que a pessoa havia sido diagnosticada antes com mais de uma patologia), sugerindo que, na ausência de conhecimento adequado sobre transtornos dissociativos, os clínicos teriam diagnosticado condições comórbidas. Malcolm (2003) realizou um estudo com 12 pacientes japoneses diagnosticados com TDI, seguindo os mesmos critérios norte-americanos de avaliação. Ele observou que, nesses pacientes, havia marcada ausência de casos de abuso físico e sexual. O início e o curso da doença apresentavam muito mais um caráter agudo do que crônico. Havia também menor número de *alters* nos casos estudados, se comparados às pesquisas estadunidenses. Os achados mostraram que,

³¹ O problema da simulação dos sintomas, como vimos, é questão antiga no diagnóstico do TDI. Spanos (1994) cita estudos em que as principais características fenomenológicas do TDI teriam sido reproduzidas experimentalmente, uma vez estabelecidas as mesmas condições contextuais presentes, por exemplo, em situações de entrevista clínica. Para Cardeña (1997, p. 80), no entanto, não existiria “boa evidência de que o TDI é uma condição criada de forma iatrogênica [...] apesar do erro de um terapeuta poder formatar ou exacerbar essa e outras condições psiquiátricas em indivíduos muito sugestivos”. Kluft (1994) defendeu o argumento de que em muitos experimentos realizados na tentativa de emular o TDI, as semelhanças efetivas com o transtorno seriam apenas superficiais, não havendo parâmetros seguros para afirmar que o TDI possa ser plenamente reproduzido sob condições artificiais. Alguns estudos mais recentes, no entanto, mostraram evidências de não haver diferença significativa entre simuladores e pacientes em uma bateria de testes usuais para rastreamento de experiências dissociativas e variáveis relacionadas, incluindo a famosa Escala de Experiências Dissociativas. Parte das pesquisas, porém, foi capaz de diferenciar um grupo do outro recorrendo a medidas mais objetivas, como exames de eletroencefalograma (Boysen & Vanbergen, 2013). Levin (1997), por sua vez, contesta a suposição dos críticos de que haveria uma epidemia iatrogênica de TDI, e conclui a favor da existência desse transtorno, salientando que, mesmo quando a influência das circunstâncias e da dramatização foi removida, algo restou da múltipla personalidade que não poderia ser reduzido a esses fatores. De nossa parte, devemos dizer que, muito embora a hipótese de simulação não possa ser plenamente descartada, trata-se de explicação bastante limitada e genérica, uma vez que se pode supor praticamente tudo como sendo simulação, uma tendência típica, aliás, dos que desconhecem psicologia. É bem possível que os limites entre o “fazer de conta” e a experiência dissociativa propriamente dita sejam muito mais variáveis e complexos do que se supõe. Um exemplo interessante disso, de caráter possivelmente intermediário entre a simulação e o fenômeno autêntico, é o caso do fenômeno dissociativo denominado *folie à deux*, em que duas pessoas compartilham exatamente os mesmos sintomas, de forma concomitante ou não, e geralmente sem explicação médica ou fisiológica discernível (Chapman & Silva, 1998). Voltaremos a discutir o problema da simulação mais à frente, quando nos dedicarmos ao xamanismo e à literatura psiquiátrica do século XIX acerca da histeria.

apesar do TDI ser encontrado no Japão, os fatores etiológicos e a maneira do sintoma se apresentar seguiam padrões específicos ao autoconceito dos japoneses. O autor questiona, assim, o emprego de critérios centrados na doença, ao invés de na mediação cultural dos sintomas.

FIGURA 13. TRECHOS E IMAGENS DO LIVRO DE E. W. STEVENS SOBRE O CASO DE LURANCY VENNUM. OS PRIMEIROS CASOS DE PERSONALIDADE MÚLTIPLA AVALIADOS SOB UMA PERSPECTIVA MÉDICO-PSICOLÓGICA GUARDAVAM AINDA MUITAS DAS CARACTERÍSTICAS DA POSSESSÃO DEMONÍACA. O CASO DE LURANCY, OCORRIDO NA CIDADE NORTE-AMERICANA DE WATSEKA É HISTORICAMENTE INTERMEDIÁRIO ENTRE A CRENÇA NA POSSESSÃO POR DEMÔNIOS E AS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS ACERCA DO TDI. A JOVEM LURANCY TERIA SIDO POSSUÍDA POR VÁRIOS ESPÍRITOS, DENTRE ELES O DE UMA MOÇA FALECIDA, MARY ROFF, QUE MORAVA A CERTA DISTÂNCIA DA FAMÍLIA DE LURANCY. DURANTE VÁRIOS DIAS, LURANCY AGIU COMO ROFF, TENDO A FAMÍLIA DESTA ÚLTIMA INCLUSIVE PERMITIDO QUE LURANCY SE MUDASSE PARA A CASA DELES, TAL ERA SUA CONVICÇÃO DE QUE A GAROTA FOSSE POSSUÍDA POR SUA FILHA ROFF. AS MANIFESTAÇÕES SÓ TERIAM CESSADO PLENAMENTE APÓS O CASAMENTO DE VENNUM. O CASO FOI DISCUTIDO POR DIVERSOS ESTUDIOSOS DA ÉPOCA, INCLUINDO WILLIAM JAMES (1890), E MUITAS DAS INTERPRETAÇÕES DISPONÍVEIS SE OPUNHAM A UMA EXPLICAÇÃO ESPIRITUALISTA, TENTANDO APROXIMAR O FENÔMENO EM QUESTÃO DA HISTERIA E DA MÚLTIPLA PERSONALIDADE.

A mediação da cultura nos casos de TDI não é ignorada, embora os defensores do diagnóstico raramente assumam a possibilidade de que os sintomas sejam totalmente construídos em termos sociais. Pode-se dizer que variações como as que Malcolm (2003) observou entre os japoneses são, até certo ponto, esperadas. Ross (1989), por exemplo, insiste no fato de que, apesar da personalidade múltipla ter historicamente surgido da possessão demoníaca, muitas pessoas, ainda hoje, interpretariam

os sintomas da doença como um sinal da intervenção de forças sobrenaturais ou espirituais, sempre de acordo com o seu sistema de crenças e o contexto a que pertencem. Personalidades alternativas que afirmam ser familiares já falecidos do paciente ocorrem em uma porcentagem significativa dos casos (20,6%). Mas de modo certamente mais curioso, personalidades que se identificam como demônios são ainda mais frequentes, e ocorreram em 28,6% dos casos estudados (Ross, Norton & Wozney, 1989). Ao discutir esses resultados, Ross (1989) salienta que os demônios respondem de acordo com as suposições culturais implícitas em seu contexto de pertencimento, o que pode parecer óbvio a um cientista social, mas não necessariamente ao leitor leigo. Um demônio numa comunidade cristã reagirá negativamente ao ser mencionado o nome de Jesus Cristo, o que não ocorrerá em regiões não cristãs ou que desconheçam a figura de Jesus. Nos casos contemporâneos de TDI, os tipos de personalidades mais comuns são geralmente crianças, pessoas com idade diferente da personalidade biograficamente dominante e indivíduos do sexo oposto. Alguns possuem uma função protetora, mas outros são contrários à personalidade dominante e buscam agredi-la ou prejudica-la de diversas formas. Como ainda veremos ao discutirmos mais à frente alguns casos históricos, há situações em que é ordinariamente difícil distinguir qual das personalidades é, de fato, a “original” – dadas as substituições e intercalações que passam a ocorrer ao longo do desenvolvimento do fenômeno – cf. tópico sobre a dissociação na psiquiatria dinâmica.

A identificação de padrões similares em contextos culturais e históricos diversos não constitui, porém, a única forma de acessar o TDI. Talvez as pesquisas neurofisiológicas sejam ainda mais promissoras a esse respeito, ao confirmarem, pela avaliação do funcionamento cerebral, os elementos fenomenológicos básicos do TDI, ao menos no que tange à forma de compartimentalização das memórias autobiográficas ou às variações drásticas de estado emocional. Assim, Reinders et al. (2003, 2006) foram capazes de demonstrar alterações no fluxo sanguíneo cerebral associadas ao nível de conhecimento que as diferentes “identidades” alegavam ter de certas lembranças traumáticas. A “identidade” ou *alter* que afirmava lembrar-se da experiência de abuso manifestava elevada ativação de

áreas como a amígdala e a ínsula, enquanto outra identidade ou estado do eu, que dizia nada lembrar, apresentava um padrão de ativação autonômica bem mais baixo ou inexistente, semelhante ao de sobreviventes de trauma e pacientes com despersonalização, em que se observa inibição de áreas cerebrais relativas à emoção ou à associação de ideias.

É importante lembrar, contudo, que os estudos neurofisiológicos não nos livram facilmente dos problemas culturais e sociais que temos de enfrentar na investigação da dissociação. O cérebro não é uma estrutura universalmente estática, mas sim plástica, e está em constante interação com estímulos ambientais, e deles depende para a sua própria manutenção. A constatação de um padrão particular de funcionamento do cérebro não justifica imediatamente a sua generalização ao nível de um padrão universal; trata-se apenas do modo como determinadas funções e atividades se organizaram num dado grupo de indivíduos, dadas circunstâncias pessoais e sociais particulares, considerando-se a estrutura básica do cérebro e, mais ainda, o tipo de experimento realizado. Em outras palavras, somente a replicação dos estudos neurofisiológicos em outras culturas permitiria uma generalização transcultural segura do padrão de ativação encontrado inicialmente pelos pesquisadores (cf. também Merckelbach, Devilly & Rassin, 2002 para outras críticas a esses experimentos). Mas devemos admitir, afinal, que essa discussão toda sobre o cérebro talvez se baseie em uma lógica parcialmente equivocada. O fato de a múltipla personalidade ser um fenômeno cultural e historicamente demarcado não faz dela um transtorno menos “válido” ou “real”. Como bem defendeu Hacking (2000, p. 21):

A múltipla personalidade é um distúrbio real em oposição a um produto de circunstâncias sociais, uma forma culturalmente permissível de expressar desespero ou infelicidade? Essa pergunta cria uma pressuposição que devemos rejeitar. Implica que há um importante contraste entre ser um distúrbio real e ser um produto de circunstâncias sociais. O fato de certo tipo de doença mental aparecer apenas em contextos históricos ou geográficos específicos não implica que ela seja produzida, artificial, ou de alguma outra forma, não real. [...] [Deve-se] permitir um lugar para a doença historicamente constituída.

1.5. Despersonalização / desrealização

Sentir-se estranho, afastado ou desconectado de si mesmo. Sentir-se como se estivesse dentro de um filme, ou como se você e tudo ao redor não fossem reais. Ver-se fora do próprio corpo ou ver-se a si mesmo duplicado (fenômenos autoscópicos). Sentir-se como um autômato, acompanhando o

fluxo dos acontecimentos, mas sem ser capaz de se perceber plenamente sob o controle de seu corpo ou de seus pensamentos. Olhar sua imagem em um espelho e não se reconhecer, ou ver sua imagem esquisitamente distorcida ou diferenciada, apesar de nada de errado haver com o espelho ou com sua visão. Sentir-se emocionalmente “sedado”, “anestesiado”, como se as coisas e as pessoas tivessem perdido o sentido ou se tornado mecânicas. Sentir que as pessoas e os objetos à sua volta já não soam familiares, parecendo mudados ou estranhos, apesar de as pessoas e objetos continuarem objetivamente os mesmos. Pode-se dizer assim, em resumo, que as experiências de despersonalização / desrealização envolvem duas características básicas: 1) uma impressão subjetiva de ausência ou restrição das emoções (hypoemotionality) e 2) uma impressão subjetiva de ausência de realidade ou de familiaridade consigo e com o mundo. Outros exemplos de experiências desse tipo são alterações na noção do tempo, como a impressão de que os acontecimentos parecem estar ocorrendo muito lentamente ou muito rapidamente em relação ao fluxo habitual dos eventos (Simeon, 2009).

Experiências curtas de despersonalização são relatadas com certa frequência nas populações europeia e norte-americana, mas não temos nenhuma estimativa a esse respeito no Brasil. Tais sintomas, quando transientes, costumam ocorrer em resposta a situações de estresse elevado e perigo de vida – como catástrofes naturais (Cardena & Spiegel, 1993) e situações de confinamento, tortura ou prolongada hospitalização (Goffman, 1961) –, podendo se dar durante, imediatamente após ou algum tempo (que varia de algumas horas a aproximadamente uma semana) depois da ocorrência do evento. Nesses casos, tais experiências geralmente antecedem a irrupção de um transtorno de estresse pós-traumático ou mesmo um transtorno psicótico. Mas nos casos em que os sintomas se prolongam por muito mais tempo (persistente e recorrentemente), o diagnóstico de Transtorno de Despersonalização (TD) é feito, e o quadro pode mesmo durar anos, sendo de difícil remissão (Baker et al., 2011; Simeon, 2009). Existe controvérsia, no entanto, com relação à possibilidade desses sintomas serem, na verdade, efeitos secundários de um quadro neurótico depressivo ou ansiógeno, e não propriamente indicadores de um transtorno dissociativo independente (Baker et al., 2011). Embora certas substâncias psicoativas (como

o ácido lisérgico) possam desencadear vivências de despersonalização / desrealização, tanto quanto determinadas lesões e desordens neurofisiológicas – a exemplo da epilepsia de lobo temporal (Cardena, 1997), o diagnóstico de TD não é feito nessas circunstâncias (Simeon, 2009). Apesar de, por definição, muitos autores separarem a despersonalização da desrealização, as duas formas de experiência tendem frequentemente a caminhar juntas. Há casos, porém, em que as vivências de estranhamento em relação a si mesmo ou ao próprio corpo (despersonalização) ocorrem isoladamente, e há casos em que a desrealização (estranhamento frente ao mundo) se dá independentemente da primeira categoria de sintomas (Cardena, 1997; Baker et al., 2011; Simeon, 2009).

As experiências de despersonalização / desrealização (DP/DR) foram ainda pouco estudadas em termos sistemáticos. As causas e fatores de piora levantados são ainda muitos e pouco específicos, incluindo desde eventos traumáticos na infância (menos frequentes e significativos que em outros transtornos dissociativos), uso de substâncias (o álcool em excesso parece ser um disparador importante), estresse e fadiga, até certas condições situacionais de piora, como luz ambiente. Alguns pacientes também relataram uma possível conexão entre dores de cabeça (do tipo enxaqueca), zumbido e experiências de DP/DR. O transtorno tem início geralmente por volta dos 20 anos de idade, mas pode também ocorrer depois, e alguns estudos apontaram uma pequena preponderância de homens em relação às mulheres. O principal fator de risco para o desenvolvimento de TD parece ser, até agora, uma história passada (pessoal ou familiar) de transtorno mental. Muitos dos portadores de TD já haviam passado antes por outras condições psiquiátricas, notadamente a depressão e o transtorno de pânico. Com uma frequência menor que a do transtorno primário de TD, os sintomas de DP / DR ocorrem secundariamente aos diagnósticos de transtorno de ansiedade (em especial, o transtorno obsessivo-compulsivo) e transtorno de humor. “As razões pelas quais algumas pessoas desenvolvem despersonalização como uma complicação de outro transtorno neurótico merece considerações futuras” (Baker et al., 2011, p. 432). Em alguns casos, sintomas psicóticos (como “ouvir” vozes) são relatados paralelamente aos sintomas de DP/DR, mas são facilmente submetidos a avaliações críticas; o teste de realidade, portanto,

permanece intacto, apesar da estranheza da experiência para o sujeito (Cardeña, 1997). De qualquer forma, a DP/DR costuma causar grande e prolongado sofrimento. Muitos pacientes relatam medo de enlouquecer ou medo de padecerem de algum dano cerebral irreversível. Os sintomas são resistentes a medicamentos (como em outros transtornos dissociativos), mas o tratamento farmacológico pode ser empregado na atenuação de manifestações ansiógenas e depressivas secundárias (Simeon, 2009).

Nem todas as experiências de despersonalização, todavia, são consideradas necessariamente patológicas. Relatos de despersonalização são encontrados com alguma frequência em amostras não clínicas (Zingrone & Alvarado, 2001-2002). Parte dessas vivências teria uma característica adaptativa. Estados de alheamento em relação a si mesmo e ao mundo são induzidos por esportistas, por exemplo, no intuito de facilitar seu desempenho e desviá-los da atenção comumente dirigida a sensações dolorosas e à fadiga (Masters, 1992; Morgan, 1993). Experiências fora do corpo (EFC) podem não ter relação específica com transtornos mentais, apesar de certos estudos apontarem uma associação com a personalidade esquizotípica – que, aliás, nem sempre constitui um indício irrevogável de psicopatologia (Goulding, 2005). Mas, embora alguns autores considerem as experiências fora do corpo uma modalidade de despersonalização, outros defendem sua diferenciação frente à última categoria de experiências. Nos casos de despersonalização e autoscopia, por exemplo, não se trata exatamente de observar-se de uma perspectiva acima ou distante do corpo, ou ver-se capaz de se deslocar por um espaço extracorpóreo, como na EFC, mas de apresentar confusões ou alucinações ligadas à imagem corporal, as quais teriam pouca relação com a vivência propriamente dita de saída do corpo. Nas palavras de Alvarado (2000, p. 184):

[...] autoscopia, despersonalização e outras experiências relatadas por pacientes com epilepsia do lobo temporal ou outros transtornos não se qualificam como experiências fora do corpo. Isso não quer dizer que vivências de saída do corpo, incluindo o deslocamento da noção de consciência para um local exterior, não tenham sido relatadas por pessoas que possuem os transtornos mencionados. [...] Meu argumento é muito mais o de que uma experiência deve incluir exteriorização da percepção de lugar para ser classificada como experiência fora do corpo.

A distinção feita por Alvarado é fenomenologicamente correta, tendo em vista os estudos de casos espontâneos e a literatura psicológica sobre o tema. Contudo, na pesquisa de Blanke, Landis,

Spinelli & Seeck (2004) os autores constataram que, extraindo-se suas diferenças fenomenológicas, as experiências fora do corpo e os fenômenos autoscópios compartilhariam mecanismos neurológicos semelhantes, especialmente determinadas sensações patológicas de posição, movimento e imagem corporal, como sensações vestibulares (voar, levitar, rodar etc.) e ilusões corporais parte-todo (como aumento ou diminuição de extremidades do corpo). Em alguns dos pacientes estudados havia dano ou disfunção da junção temporo-parietal, levando os autores a sugerirem que experiências autoscópicas complexas e de saída do corpo representariam transtornos paroxísticos da percepção e do esquema corporal. Em uma detalhada revisão posterior sobre a literatura neurológica a respeito do assunto, Blanke & Mohr (2005) continuaram a definir a EFC como uma modalidade de fenômeno autoscópico. A figura abaixo ilustra a classificação adotada pelos autores.

FIGURA 14. FENOMENOLOGIA DOS FENÔMENOS AUTOSCÓPICOS. AS FIGURAS PONTILHADAS SÃO REPRESENTAÇÕES DE CORPOS AUTOSCÓPICOS, EM CONTRASTE COM O CORPO FÍSICO (LINHA CONTÍNUA). À PRIMEIRA IMAGEM, DA ESQUERDA PARA A DIREITA, ILUSTRA A ALUCINAÇÃO AUTOSCÓPICA, EM QUE A PESSOA VÊ UM “DUPLO” DE SI MESMA. NAS EXPERIÊNCIAS HEAUTOSCÓPICAS, POR SUA VEZ, HÁ CONFUSÃO DE PERSPECTIVAS OU ALTERNÂNCIA (ORA O INDIVÍDUO SE VÊ DA POSIÇÃO DO CORPO FÍSICO, ORA SE VÊ PELO CORPO AUTOSCÓPICO). JÁ NA EXPERIÊNCIA FORA DO CORPO, O INDIVÍDUO SE VÊ A PARTIR DO CORPO “PROJETADO”, GERALMENTE ACIMA DO CORPO FÍSICO. IMAGEM OBTIDA EM BLANKE & MOHR (2005).

A literatura psicológica tem também atestado correlações positivas entre a despersonalização e a EFC, bem como entre a despersonalização e outras formas de experiência paranormal (Alvarado, Zingrone & Agee, 2009; Wolfradt & Watzke, 1999). Embora tais correlações não nos permitam englobar de maneira óbvia uma experiência na outra, elas apontam para um relacionamento importante que não deve ser olvidado, mas que merece maiores investigações. Há, por exemplo, um item sobre alucinação

autoscópica na Escala de Experiências Dissociativas (item 7) que se poderia presumir como relacionado à EFC: “Algumas pessoas, às vezes, sentem-se como se estivessem ao lado delas próprias ou observando a si mesmas. Ou seja, elas realmente se veem como se estivessem olhando para outra pessoa. Circule um número para mostrar o quanto isto ocorre com você”. Contudo, na pesquisa de Irwin (2000), o autor constatou que:

De fato, para a presente amostra, 59% dos OBE-ers [abreviatura em inglês para pessoas que vivenciam experiências fora do corpo] ofereceu um escore de zero para o item 7, e 16% dos não OBE-ers pontuou acima de zero, o que é contrário à visão de que esse item avalia nada mais do que a experiência fora do corpo.

O estudo mostrou, não obstante, uma correlação forte e significativa entre EFC e dissociação, em especial a dissociação somatoforme, a única dentre as variáveis estudadas na ocasião a ser capaz de predizer a frequência de EFC's. Poucas tentativas foram feitas posteriormente no sentido de se verificar a relação entre EFC's e dissociação. No estudo de Greyson (2000) foi encontrada uma correlação entre dissociação e experiências de quase morte – estas últimas, apesar de não redutíveis à EFC, envolvem relatos de saída do corpo. Murray & Fox (2005) também descobriram uma interessante associação entre EFC, dissociação somatoforme e indicadores de avaliação da imagem corporal, como insatisfação com o próprio corpo.

A literatura disponível sobre os fenômenos autoscópicos é ainda escassa e “sofre consideravelmente de inconsistências terminológicas e conceituais” (Brugger, Regard & Landis, 1997, p. 19). A autoscopia é fusionada não só com a experiência fora do corpo, como também com a “sensação de presença” e fenômenos de distorção perceptiva³² (Lopes, Halje & Blanke, 2008). A imensa maioria das publicações diz respeito aos aspectos neurológicos das experiências, e pouca informação existe acerca de seus correlatos psicológicos. Nesse sentido, parece haver uma literatura psicológica ligeiramente mais farta sobre EFC's do que sobre fenômenos autoscópicos. Malgrado essa diferença, a alucinação autoscópica tem exercido, há bastante tempo, um impacto considerável em produções

³² A distinção entre autoscopia e heautoscopia tem ganhado contornos mais precisos, e os resultados indicam que nas experiências de heautoscopia, o duplo ou sócia é frequentemente mais realista e dinâmico que nas alucinações autoscópicas (Blanke & Mohr, 2005).

culturais. Estórias sobre “duplos” ou “alter egos”, e seus conturbados relacionamentos com os heróis a que espelham, abundam não só em romances como em filmes e peças de teatro. É certo que tais estórias envolvem muito mais do que uma consideração dos fenômenos autoscópicos; elas frequentemente remetem a outros problemas, como o conhecido tema da “sombra” (Zweig & Abrams, 2009), mas também o do narcisismo (Rank, 1925/1971). De qualquer modo, é nas análises psicanalíticas desses enredos que obteremos, talvez, material relevante para nossa discussão sobre autoscopia e dissociação.

Rank (1925/1971) foi provavelmente o primeiro a abordar psicanaliticamente, e de modo mais aprofundado, o problema do duplo, propondo uma interpretação baseada no conceito de narcisismo. O autor toma uma série de romances e outros trabalhos de escritores e poetas famosos em que, num determinado momento da estória, o(a) personagem principal se vê assombrado(a) por uma duplicação especular ou deformada de si mesmo(a). O duplo se insere na vida do herói ou heroína geralmente atrapalhando suas relações amorosas e outros planos, servindo à maneira de um rival ou figura fantasmática. Rank também menciona aqui as estórias de irmãos gêmeos idênticos em disputa um com o outro, e de personagens perseguidos por sua própria sombra – narrativas ficcionais que, segundo o autor, teriam uma função psicológica similar à do duplo. Rank cita vários exemplos em que os personagens das estórias de duplos teriam apresentado sintomas de despersonalização e experiências fora do corpo, e também aborda como tais criações estavam relacionadas a experiências parecidas de dissociação, vaidade, egoísmo e vida sexual problemática na biografia dos escritores que as elaboraram. São estórias em que o Eu se vê obrigado a confrontar aspectos de si mesmo que desvaloriza, como seu medo da feiura, da pobreza e da velhice, ou mesmo características positivas que não considera ter alcançado e que passa a invejar em seu sócio. O problema da duplicação, segundo Rank, seria uma expressão do narcisismo do herói e de sua incapacidade de verdadeiramente amar (por isso o duplo ou a sombra costumam emergir justamente quando o herói se vê amando a alguém, interpondo-se, então, entre os dois amantes, ou rivalizando com o herói em suas relações profissionais e pessoais). A falta de socialização genuína é compensada pela presença patológica de um duplo que resulta, na verdade, da

solidão narcísica e auto-erótica do herói, constituindo-se (em termos funcionais) como uma má companhia imaginária que é síntese de tudo aquilo que o herói prefere rejeitar como aspectos de seu Eu, ou até almeja com ardor. O duplo seria, igualmente, a expressão de um sentimento de culpa do herói ao reconhecer seu marcado egoísmo; a impossibilidade de aceitar a culpa o leva a projetá-la em uma figura especular que carregará, então, a responsabilidade por todos aqueles aspectos condenáveis, assumindo um caráter diabólico. A ação alucinatória, inescrupulosa e persecutória do duplo, à semelhança de alguém que se volta contra si mesmo (autopunição), pode conduzir a tendências suicidas ou, em um cenário um pouco menos catastrófico, a ideias paranoicas e depressivas que tendem a minar os recursos do herói. Em suas últimas considerações acerca do tema, Rank considerará, ainda, o duplo como um mecanismo de defesa contra a ansiedade de morte, uma duplicata do Eu capaz de sobreviver à sua própria destruição, base da crença na imortalidade.

FIGURA 15. ANÚNCIOS DE VERSÕES CINEMATOGRAFICAS DAS ESTÓRIAS DE JEKYLL & HYDE E O ESTUDANTE DE PRAGA. AS NARRATIVAS DE R. L. STEVENSON E H. H. EWERS SÃO ALGUMAS DAS MAIS CONHECIDAS REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS DO PROBLEMA DO DUPLO E DA SOMBRA (TAMBÉM REPRESENTADO NA LITERATURA PSICOLÓGICA PELOS FENÔMENOS DE AUTOSCOPIA / HEAUTOSCOPIA E DESPERSONALIZAÇÃO).

É provável que as especulações de Rank, embora úteis para a compreensão do problema mítico do duplo, não abarquem todos os dilemas implicados no estudo da despersonalização e da autoscopia. A análise de Rank é, nesse sentido, mais ampla, e envolve reflexões sobre temas diversos, apesar de dedicar certo espaço aos assuntos de nosso interesse. Todavia, ela fornece uma base

psicológica interessante para aprofundamentos futuros. Conquanto Blackmore (1982) tenha manifestado algum ceticismo em relação à possibilidade de uma confirmação empírica das hipóteses psicanalíticas de Rank, Howell (2003) discutiu diversas evidências da associação entre dissociação e narcisismo. Não sabemos, por enquanto, até que ponto essa mesma associação ajudaria especificamente na compreensão dos fenômenos de despersonalização.

1.6. Alguns problemas adicionais na definição da dissociação

Os exemplos de experiência dissociativa mencionados acima cobrem uma quantidade não desprezível de fenômenos dessa espécie, e podem ocasionar no leitor a impressão de um esgotamento do assunto. Todavia, como dito inicialmente, trata-se de tema espinhoso, cuja completa classificação está muito longe de ser concluída. Com efeito, Marshall, Spitzer & Liebowitz (1999, p. 1681) consideraram a dissociação como “um termo vago usado para descrever uma ampla gama de fenômenos”, uma definição ligeiramente pessimista, mas representativa da confusão conceitual que envolve as experiências dissociativas (ou determinados aspectos dessas experiências). No sentido de esclarecer o melhor possível *nossa* própria definição de dissociação, precisamos solucionar, ainda, alguns problemas adicionais que o conceito levanta.

1.6.1. Dissociação e repressão

Uma antiga dificuldade na literatura é a da distinção entre dissociação e repressão. Uma vez que a dissociação parece resultar, em muitos casos, de conflitos psicossociais desencadeadores de estresse, tem-se especulado que ela seria o mesmo que *repressão*, isto é, o isolamento inconsciente e defensivo de conteúdos psicológicos inaceitáveis. Os dois termos são vez ou outra usados de modo intercambiável na literatura, mas há quem adote definições distintas para cada um deles. Para muitos autores, enquanto a *repressão* estaria relacionada a desejos e impulsos inaceitáveis à consciência, como no conceito freudiano de Id, a *dissociação*, por sua vez, estaria vinculada, principalmente, a experiências traumáticas de abuso na infância (Axmacher et al, 2010; Sandberg, Lynn & Green, 1994). Todavia, não

está claro por que exatamente deveríamos considerar uma palavra diferente para cada tipo de conteúdo isolado da consciência. Por que a palavra repressão não poderia ser empregada para abarcar igualmente as experiências traumáticas? De fato, em boa parte da literatura, tal demarcação não parece ser cumprida, e frequentemente o termo repressão ressurgue em alusão a experiências traumáticas – e.g. “memórias reprimidas” (Bonnano, 2006; Kannan, 2007; Stein et al., 2010).

A nosso ver, contudo, há uma diferença conceitual básica entre dissociação e repressão. Trata-se, na verdade, da diferença entre o que é e o que causa a dissociação. Sendo um mecanismo de defesa contra sensações, emoções e ideias dolorosas ou incompatíveis com o Eu, a repressão pode ser um bom meio de explicar certos casos de dissociação. Em outras palavras, tal mecanismo pode ocasionar e manter *dissociações*, mas não constitui, em si mesmo, uma forma de dissociação. Esta última, aliás, é simplesmente *um* dos produtos possíveis da repressão. Podemos citar, entre outros, certos traços de caráter (Reich) ou mesmo elaborações oníricas (Freud). Assim, a repressão pode ser a causa da dissociação, mas não seu equivalente direto. Pode-se especular, inclusive, se ela não seria apenas *uma* das causas prováveis de dissociação. Devemos lembrar que a repressão é um conceito afim às abordagens psicanalítica e psicodinâmica, e pode não ser igualmente compartilhado por todos os psicólogos. Em todo caso, parece difícil explicar certos fenômenos, como a já citada hipnose de estrada ou a absorção, como resultantes de processos exclusivamente defensivos ou repressivos. A confusão estabelecida entre repressão e dissociação decorre, muito provavelmente, do embasamento clínico em que alguns estudiosos se sustentaram para avaliar tais fenômenos. A abordagem experimental de Hilgard (1986), por exemplo, conduziu-lhe a pontos de vista diferentes, precisamente por não ter se ancorado somente no aspecto psicopatológico³³. Não obstante, é preciso enfatizar que tais discussões não negam, de maneira nenhuma, a enorme importância que o conceito de repressão possui para o tema da dissociação.

³³ Hilgard (1986) diferenciava os dois conceitos com base em uma analogia gráfica. A dissociação era compreendida *verticalmente* como o soerguimento de barreiras amnésicas funcionais, sem significância afetiva ou psicodinâmica especial (abordagem cognitiva). Já a repressão era entendida *horizontalmente* como o estabelecimento de mecanismos repressores nas fronteiras entre o consciente e o inconsciente que impediriam o acesso da consciência aos conteúdos intoleráveis, mecanismos esses motivados por processos de ordem afetiva e pulsional (abordagem psicanalítica). Deve-se dizer, porém, que a divisão proposta por Hilgard, apesar da tentativa de fazer jus às principais abordagens sobre o tema, parece ser de pouca utilidade

1.6.2. Dissociação e alteração da consciência

Talvez o maior desafio na conceituação da dissociação resida na sua diferenciação frente às alterações de consciência. As opiniões se dividem a esse respeito, tanto favoráveis a uma identificação quanto a uma separação entre os dois conceitos (Steele, Dorahy, Van der Hart & Nijenhuis, 2009; Tart, 2000; Taves, 1993). Em primeiro lugar, é importante compreender que a alteração de consciência pode ocorrer *sem* dissociação. Imagine a situação de um indivíduo que, tendo ingerido uma pequena dose de bebida alcoólica, passa a apresentar, em seguida, alteração dos sentidos, como a visão turva, leve confusão mental e sonolência. Pode-se efetivamente dizer que houve alteração da consciência nesse caso, mas podemos afirmar com certeza que houve dissociação? Sem divisão ou ruptura da identidade e da consciência do Eu, torna-se mais delicado afirmar que houve dissociação. No exemplo citado, a identidade é grandemente preservada, pois o indivíduo é capaz de saber quem é, de se sentir sob o controle de seus movimentos – embora possa cambalear ou encontrar alguma dificuldade para se locomover – e de ter acesso – mesmo que reduzido – a memórias que considera como “suas”. Outro exemplo de alteração da consciência sem dissociação inclui o sono. No sono, o indivíduo pode não ter consciência do Eu ou de certos estímulos internos ou externos, mas não porque os tenha “dissociado”, e sim porque o organismo se acha em um estado de repouso em que muitos estímulos simplesmente não chegam à consciência ou o fazem de modo indireto (como nos sonhos³⁴). Certas experiências místicas

teórica e mesmo prática, se considerarmos que, dependendo do ponto de vista adotado, as formas de explicar ambos os mecanismos são intercambiáveis. Tomemos como exemplo a verticalidade, que é comumente empregada para explicar a dissociação durante a hipnose. Como veremos mais à frente, Freud também foi capaz de interpretar a hipnose em termos afetivos e transferenciais (isto é, horizontalmente). Do mesmo modo, o modelo do trauma (Ross, 1989) afirma que os processos dissociativos presentes em determinadas patologias (como o TDI) teriam sido motivados por defesas cognitivas e emocionais contra a lembrança do abuso (repressão). A memória pode permanecer tão reprimida que se torna inacessível à consciência, ou só o faz indiretamente, como pressupõe às vezes a teoria psicanalítica.

³⁴ Por outro lado, é possível dizer que os sonhos (e não o sono) envolvem alterações dissociativas (como alguém sonhar que é outra pessoa, confundir sonho e estado acordado ou apresentar amnésia seletiva para o que foi sonhado). Nesse sentido, o sonho pode ser um interessante paradigma para explicar experiências dissociativas como a absorção e as múltiplas personalidades (Barret, 1997). Casos de sonambulismo também podem envolver fugas não menos complexas que aquelas de cunho dissociativo. Curiosamente, Yu (2010) constatou que a intensidade dos sonhos de uma pessoa constitui um bom preditor de tendências dissociativas e sintomas conversivos. Hilgard (1992) considerará o sonho um fenômeno dissociativo *per se*. De nossa parte, preferimos manter uma diferenciação, dizendo apenas que os sonhos são produtos complexos da atividade do sono envolvendo grande quantidade de eventos dissociativos, não podendo ser plenamente reduzidos, contudo, ao contexto da dissociação. Muitos elementos da vida onírica se associam não apenas com a dissociação, como também com a psicose, o pensamento mágico, a projeção etc. Mas se o sonho (e não o sono) envolve alterações dissociativas, não se pode negar, por outro lado, a influência da *qualidade* do sono nas experiências dissociativas relatadas em vigília. Kloet et al. (2011) demonstraram, por exemplo, que a melhora na normalização do sono e nos sintomas de narcolepsia haviam exercido uma

(oceânicas) de alegada união com o cosmos, em que não há diferenciação entre o Eu como agente e o Eu como objeto são também consideradas como não dissociativas por alguns autores, ao menos conceitualmente (Cardena, 1997).

Mas se a alteração da consciência é até certo ponto independente da dissociação, talvez não se possa dizer que a dissociação ocorra *sem* alteração da consciência. Para Binet (1892), sempre que há a presença de automatismos e fenômenos dissociativos, há também alguma alteração da consciência, ainda que branda, conforme sua *teoria do limiar da consciência*. Janet (1899/2003) pressupunha basicamente o mesmo, ao explicar os automatismos e a *désagregation* em termos de rebaixamento do nível mental e enfraquecimento da consciência. Portanto, embora as duas coisas não sejam idênticas, pressupõe-se, não obstante, forte inter-relação entre elas. A resolução da dicotomia dissociação / alteração da consciência parece depender, em grande medida, do modo como definimos o que é consciência. Em geral, concebe-se que a identidade resulta de construções e elaborações que se dão ao longo da vida. Ela depende do desenvolvimento de uma série de funções psíquicas, como a capacidade de comunicação e interação em um contexto social complexo. A consciência, todavia, entendida aqui estritamente como *awareness* (Tart, 2000), isto é, uma forma de percepção orgânica geral, capaz de se distribuir por diferentes ações e conteúdos representacionais, seria algo mais básico e fundamental. Para se utilizar de uma definição mais simples, diríamos que *awareness* é a noção sutil, localizada ao fundo de nossos processos mentais, a qual constantemente nos indica que as coisas “*existem*” e estão acontecendo (ou sendo percebidas). Segundo podemos conceber, enquanto *awareness* é da ordem da filogenia, a identidade é da ordem da ontogenia e da sociogenia. Sendo a consciência um elemento mais ‘primitivo’ e comum a diversas funções mentais, sua alteração tende a modificar igualmente a operacionalização de tais funções, incluindo aquilo que chamamos de Eu.

significativa diminuição no nível de dissociação e de psicopatologia geral em uma amostra clínica. Os autores sugeriram, assim, que a privação de sono e outros distúrbios no ciclo sono e vigília levariam a intrusões dissociativas de fenômenos do sono no estado acordado.

FIGURA 16. ILUSTRAÇÃO REPRESENTANDO AS RELAÇÕES ENTRE CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE. A CONSCIÊNCIA BÁSICA OU AWARENESS É A BASE SOB A QUAL SE FORMARÁ A IDENTIDADE - SENDO, PORTANTO, ANTERIOR AO PROCESSO DE FORMAÇÃO DO EU. ESSA CONSCIÊNCIA BÁSICA, PORÉM, JAMAIS SE PERDE, E PODE SER ALTERADA, DIMINUÍDA OU AMPLIADA EM FUNÇÃO DE MODIFICAÇÕES PSICOLÓGICAS E NEUROFISIOLÓGICAS DIVERSAS, COMO O USO DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS OU CERTAS PRÁTICAS RELIGIOSAS E MEDITATIVAS. ALTERAÇÕES DA CONSCIÊNCIA TENDEM A AFETAR (OU SEREM AFETADAS PELO) EU E OUTRAS FUNÇÕES PSÍQUICAS RELACIONADAS (CF. TAMBÉM FIGURA 18).

À medida que o Eu toma forma, identidade e consciência fusionam-se, tornando-se praticamente indistintas. Assim, *estar consciente* equivale, em muitos sentidos, a assumir certos conteúdos ou ações como ‘meus’ (ou não), como pertencentes (ou estranhos) ao Eu. A consciência passa a significar, em grande parte, *consciência do Eu* – elemento decisivo na formação da identidade. Como observaram Carlson, Yates & Sroufe (2009, p. 39): “a dissociação está integralmente relacionada ao Eu em desenvolvimento. Processos dissociativos tanto afetam quanto são afetados pela organização do Eu”. Destarte, a dissociação da identidade e a alteração da consciência vão acontecer muitas vezes juntas, e dificilmente poderia ser o contrário. Identidade e consciência estão agora tão imbricadas que a ‘história natural’ de cada uma se perde. Talvez tenha surgido daí a expressão “estados do ego” (Dell, 2009)³⁵.

³⁵ Alguns autores - como é o caso de Tart (2000) - definem *consciência* como um conjunto que inclui *awareness*, mas igualmente outras operações cognitivas, como o processamento da informação, a memória e a própria identidade. Ocorre, no entanto, que raramente tais operações cognitivas (como a memória) deixam de se subordinar, em alguma medida, ao próprio Eu. A distinção que se faz, por exemplo, entre memórias autobiográficas e outros tipos de memória tem sido parcialmente contestada por alguns estudos (Axmacher et al, 2010) que sugerem que a memória teria sempre um componente auto-referencial, dependendo de um processo de construção determinado pelas emoções, pelo contexto envolvido e pela identidade. Esse é, de fato, o mesmo modelo com que trabalhava Freud na associação livre e Jung na associação de palavras; em ambos os métodos, partia-se sempre do pressuposto de que um lapso de memória, por exemplo, estava inextricavelmente ligado a outros processos auto-referenciais - muito embora às vezes “um charuto fosse apenas um charuto”. Com efeito, a percepção e o processamento da informação seguiriam mecanismo semelhante; a percepção tende a se voltar para aqueles objetos ou estímulos que são relevantes para o indivíduo, sendo então processados conforme padrões inconscientes previamente desenvolvidos. Assim, não nos basta definir a consciência como algo mais amplo que inclui a identidade e outras funções cognitivas; é preciso estabelecer gradações por meio das quais possamos descrever o papel de cada uma dessas estruturas, bem como seu nível de abrangência. Parece-nos mais lógico conceber que, embora a percepção, o processamento da informação e a memória sejam relativamente independentes da identidade, eles só adquiririam uma função mais definida e um aspecto de conjunto graças à identidade. É, provavelmente, por essa razão que as crianças mais velhas apresentam maior quantidade de falsas memórias que as crianças mais novas (Barbosa et al., 2010). Em geral, a explicação dada para

Outra concepção comum na literatura é aquela segundo a qual a dissociação constituiria um tipo *especial e distinto* de alteração da consciência em que há significativa desconexão entre módulos psíquicos e motores. Entre as muitas formas de alteração da consciência, haveria uma em que a identidade (psicológica ou corporal) é particularmente atingida, sofrendo divisões ou fragmentações (Cardena, 1997). O único problema com essa definição é que ela assume uma distinção quase linear entre alteração da consciência *com* e *sem* dissociação, como se fosse realmente possível diferenciá-las tão facilmente na prática.

Há quem adote, também, uma postura distanciada em relação ao problema da consciência, definindo a dissociação em termos puramente objetivos. Nesse caso, pode-se falar na dissociação como um “salto entre estados comportamentais discretos” - *a jump between discrete behavioral states* (Putnam, 1997), o que constitui, sem dúvida, um viés comportamental. Elimina-se o aspecto subjetivo, lidando-se simplesmente com o aspecto externo e observável do fenômeno (a repentina e constante alteração do repertório usual de comportamentos de um indivíduo com transtorno dissociativo de identidade, por exemplo). Embora não compartilhem desse ponto de vista, dada sua parcialidade e desconsideração dos aspectos subjetivos, ele não deixa de ser verdadeiro quando consideramos o fenômeno de uma perspectiva exclusivamente externa - embora seja um tanto difícil distinguir, sob esse prisma, as alterações de comportamento na dissociação das alterações que podemos observar em outras circunstâncias onde não há uma evidente alteração (psicogênica) da identidade (certas formas de demência, amnésias causadas por desordens neurológicas etc.). Ademais, como enfatizaram Dell & O’Neil (2009, p. xxi):

Apesar de algumas rupturas dissociativas do funcionamento normal serem visíveis a um observador (e.g., sintomas conversivos como a cegueira e a paralisia), muitos sintomas

esse fenômeno - baseada na teoria do traço difuso - é a de que as crianças novas teriam apenas a memória literal (susceptível à perda), enquanto as crianças mais velhas - dotadas de uma maior capacidade conceitual - conseguiriam captar a essência dos eventos, sem se preocupar com detalhes literais (memória de essência). Uma vez que o início da memória autobiográfica está associado ao desenvolvimento da linguagem (Welter & Feix, 2010), permitindo ao indivíduo descrever os eventos de forma narrativa e histórica, não é inadequado supor que a amnésia infantil e o aumento das falsas memórias (com a idade) estejam diretamente associados à inauguração da identidade. Se isto viesse a se confirmar com as pesquisas, teríamos uma demonstração a mais para o papel preponderante e organizador da identidade (entendida aqui como o conjunto dos processos conscientes e inconscientes auto-referenciais) em relação às demais funções cognitivas e afetivas.

dissociativos são inteiramente subjetivos (com mínimo ou nenhum sinal externo); assim, eles são ‘invisíveis’ aos outros.

Por fim, deve-se mencionar uma tentativa recente de solucionar a controvérsia entre dissociação / estados alterados, a qual tem sido defendida como uma das mais promissoras nesse sentido (Spitzer et al., 2006). Trata-se da classificação das experiências dissociativas conforme os conceitos de “compartimentalização” e “alheamento”³⁶. A dissociação enquanto “compartimentalização” envolveria aqueles fenômenos em que se observa o isolamento funcional de certos conteúdos, com maior ou menor autonomia em relação à consciência. Tais conteúdos, uma vez colocados “à parte”, ficam temporariamente inacessíveis ao controle voluntário, ao repertório comportamental usual e a qualquer outra modificação ou recuperação por parte da consciência. A compartimentalização incluiria a amnésia dissociativa, os fenômenos conversivos e outros exemplos de dissociação somatoforme. Já o “alheamento” corresponderia a experiências de “alienação” frente a si mesmo e ao ambiente imediato, em que ocorreriam alterações da consciência. Em alguns casos, como nas experiências fora do corpo e na despersonalização, o indivíduo se vê de fora, como se os eventos acontecessem com outra pessoa. Aqui também se incluiria a dissociação peritraumática – isto é, a dissociação se que se dá durante ou próxima a um evento traumático.

Num primeiro momento, essa divisão entre tipos de dissociação parece resolver muita coisa, parecendo enxergar uma linha divisória simples e útil, antes não reconhecida pelos pesquisadores. Mas, refletindo um pouco melhor, logo nos damos conta de que ela não vai tão longe, e simplesmente repete a antiga separação entre “histeria dissociativa” e “histeria conversiva”. Desta vez, contudo, ao invés de o foco se achar na estrutura psicopatológica (histórica), ele é direcionado para os mecanismos psicológicos implícitos em cada um dos tipos de dissociação (compartimentalização ou alheamento). Ademais, essa classificação falha ao considerar, novamente, que se possa estabelecer tão óbvia distinção entre dissociação *com* e *sem* alteração da consciência. O problema já havia sido há muito tempo apontado

³⁶ O termo original em inglês, “detachment”, não é simples de traduzir, mas considerando o contexto, a palavra *alheamento* nos pareceu mais adequada do que outras opções: destacamento, afastamento, distanciamento etc., todas elas expressões de distância espacial, e não de percepção subjetiva.

pelo conceito de “estados hipnoides” de Breuer, ainda nos primórdios da teorização sobre a histeria (cf. no capítulo dois, discussão acerca do livro *Estudos sobre a histeria*). Experiências dissociativas e conversivas podem ocorrer juntas ou estarem relacionadas de muitas maneiras, como na própria susceptibilidade hipnótica, discutida anteriormente. Spitzer et al. (2006) discutem várias evidências de dissociação psicológica em pacientes com transtorno conversivo ou somatoforme. Os próprios autores admitem que “de um ponto de vista clínico, pode ser difícil estabelecer uma linha divisória correta entre compartimentalização e alheamento” (p. 84). A amnésia dissociativa, por exemplo, poderia envolver tanto o isolamento de certas memórias, quanto uma alteração de consciência decorrente de estresse ou trauma, a qual prejudicaria o armazenamento e a recuperação dos registros mnêmicos. De novo, temos a ressurreição da disputa entre Breuer e Freud no que tange à predominância da “repressão” ou dos “estados hipnoides” enquanto mecanismos explicativos da histeria (sendo o termo “compartimentalização” um mero substituto ou variação do clássico termo repressão, guardando-se as devidas diferenças históricas). Assim, embora julguemos válida a tentativa acima de elucidar o problema dissociação / estados alterados, acreditamos que a opção de considerar a consciência como mais básica do que a identidade (havendo, portanto, uma relação hierárquica entre as duas estruturas, onde a dissociação está vinculada à alteração da consciência por ordem estrutural) é mais coerente com os dados e com a confusão semântica em torno da dissociação (cf. figura 18). Nesse último caso, a ênfase é dirigida para as divisões e fragmentações da identidade – dependam elas ou não de mecanismos defensivos, e da compartimentalização ou alheamento frente à experiência.

1.6.3. Dissociação, oscilações do humor e alternância de papéis

As variações do humor e outras alterações cotidianas das emoções e dos estados afetivos poderiam constituir modalidades de dissociação? O fato de uma pessoa alternar diferentes papéis sociais (como músico, pesquisador, filho, irmão e namorado), ao longo de um mesmo dia, seria um exemplo de dissociação? Segundo entendemos, da mesma maneira que a identidade está integrada à consciência

básica ou *awareness*, os humores, os papéis, as motivações etc. são componentes integrados à identidade e à consciência do Eu. De fato, é a identidade que fornece a esses componentes uma coerência ou estrutura significativa, quando, sem ela, seriam simples estados afetivos soltos. Resta-nos saber, entretanto, se suas flutuações ou alternâncias são sempre capazes de dividir a identidade e promover dissociação. Quando um indivíduo alterna diferentes papéis sociais de acordo com o contexto em que são apropriados, e é capaz de controlar sua alternância, vendo-os sempre como parte de sua personalidade, então não se pode dizer que isso represente um fenômeno dissociativo.

Da mesma forma, quando nos irritamos com alguém ou com uma situação para depois nos acalmarmos, permanecendo de acordo com nossas atitudes básicas e os estímulos e fatores contextuais em jogo, a descrição dessas alterações como ‘dissociativas’ não seria correta. Além do mais, elas geralmente não chegam a constituir uma verdadeira fragmentação da identidade, mas simples flutuações previstas, inclusive, pelos padrões usuais de funcionamento do indivíduo (Cardeña, 1997). A surpresa que essas reações ocasionam em um observador externo se devem, geralmente, muito mais ao seu desconhecimento do repertório psicológico daquele que a manifestou, do que do caráter dissociativo da ação.

FIGURA 17. ILUSTRAÇÃO DAS RELAÇÕES HIERÁRQUICAS ENTRE A CONSCIÊNCIA, A IDENTIDADE E AS DEMAIS FUNÇÕES COGNITIVAS.

Mesmo em casos mais específicos, como na labilidade emocional e na ciclotimia, o que se tem é menos uma dissociação propriamente dita e mais uma incapacidade de modular a expressão das próprias emoções. Algumas pessoas manifestam mais raiva ou tristeza, por exemplo, do que se esperaria para uma determinada situação, ou alternam mais rapidamente sua expressão emocional do que o exigido pelo contexto. A resposta emocional é inadequada, mas não exatamente “dissociada” do Eu. É comum, inclusive, definirem-se tais reações como características *de personalidade* socialmente desajustadas, ao invés de considerá-las algo estranho ou autônomo em relação ao Eu.

Mas, conquanto seja verdade que tais alterações emocionais não constituam propriamente estados dissociativos, elas podem, não obstante, ocasioná-los. Isso talvez explique o fato de as experiências dissociativas serem relativamente comuns em pacientes com transtornos afetivos e do humor (Carlson & Putnam, 1993; Latalova et al., 2011; Moscariello et al., 2010). Situações causadoras de tensão emocional podem desencadear experiências dissociativas, como já se sabe há tempos com relação às guerras e às catástrofes naturais (Cardeña & Spiegel, 1993), mas igualmente com situações comuns geradoras de estresse, como um parto difícil³⁷ (Zambaldi et al., 2009). Há casos em que as emoções (ou mesmo a atuação de determinados papéis) podem funcionar de maneira dissociada. O indivíduo pode ser repentinamente assaltado por sentimentos que são não apenas incoerentes com a situação, mas sentidos como se não pertencessem ao sujeito. Quando tais emoções irrompem de forma impulsiva, sem explicação aparente, e gerando forte estranhamento, podemos estar diante de um estado dissociativo – aquilo que alguns autores definem como “*made*” feelings (Ross, 2009). De maneira semelhante, quando um determinado papel se impõe de forma peremptória, dominando o Eu, temos provavelmente dissociação / absorção. *A questão, portanto, é sempre a de saber quando as oscilações emocionais e as alternâncias de papel serão suficientemente estranhas, impositivas e incompatíveis com o Eu para gerarem uma efetiva ruptura na identidade.* Não vemos problema algum, por exemplo, em

³⁷ Trata-se aqui do vasto campo da dissociação peritraumática (que se dá durante um trauma) e do chamado transtorno de estresse pós-traumático, que envolveria grande quantidade de experiências dissociativas (Bryant, 2009; Waelde et al., 2009).

considerar uma *experiência* de pânico, em que alguém é repentinamente tomado por forte angústia de morte, passando a gritar, pular ou correr de modo desesperado, como sendo um exemplo patológico de absorção. A identificação exacerbada do indivíduo com um determinado conteúdo ansiógeno, e sua total desconsideração por outros aspectos de si mesmo e da realidade é, em vários sentidos, uma reação dissociativa, pouco nos importando aqui se ela ocorre ou não no curso de um transtorno dissociativo. A dissociação, tal como a defendemos, não é exclusividade de certas categorias diagnósticas, mas um fenômeno humano que pode se apresentar nas mais variadas circunstâncias.

1.7. Resumo do capítulo

- ✚ Definições usualmente encontradas na literatura nos falam de uma “divisão”, “desconexão” ou “ausência de integração”. Com efeito, a palavra “dissociação” é usada em contraste com “associação”, o que nos remete ao fato de que o Eu só existe graças à complexa integração ou associação entre diferentes funções e conteúdos psíquicos e motores concernentes a (e definidores de) um mesmo indivíduo: suas memórias, ações, desejos, preferências, habilidades etc. A variação com que tais associações se desprendem do eixo que as une é uma medida do grau de dissociação atingido por um indivíduo em uma determinada circunstância. Dessa maneira, a dissociação pode variar da absorção imaginativa, passando pelos estados de transe e de fuga - com a formação de lacunas mais ou menos significativas na memória -, até a complexa divisão do Eu em identidades distintas e, por vezes, conflitantes. Apesar da noção de um continuum das experiências dissociativas não ter sempre encontrado respaldo do ponto de vista psicopatológico e taxonômico, ainda assim nos parece possível estabelecer uma distinção entre as alterações e divisões do Eu envolvidas em diferentes formas de dissociação.
- ✚ Sabe-se, há algum tempo, que certas formas de experiência dissociativa são mais comuns em populações clínicas do que na população geral. Todavia, tal demarcação rígida nos parece *parcialmente* errônea. Mesmo aqueles fenômenos que são mais comuns em pacientes ou em situações de estresse e sofrimento psíquico podem ser observados também em indivíduos saudáveis em determinadas circunstâncias, apesar de variações no grau, na maneira de lidar com a experiência e na função desempenhada pelos mecanismos dissociativos em cada caso. Formas de dissociação comuns na população geral, como a absorção, também podem ser verificadas em níveis elevados em pacientes com transtornos dissociativos.
- ✚ A nosso ver, há uma diferença conceitual básica entre dissociação e repressão. Trata-se, na verdade, da diferença entre o que *é* e o que *causa* a dissociação. Sendo um mecanismo de defesa contra sensações, emoções e ideações dolorosas ou incompatíveis com o Eu, a repressão pode ser um bom meio de explicar certos casos de dissociação. Em outras palavras, tal mecanismo pode ocasionar e manter *dissociações*, mas não constitui, em si mesmo, uma forma de dissociação. Esta última, aliás, é simplesmente *um* dos produtos possíveis da repressão.
- ✚ Dissociação e alteração da consciência são fenômenos interligados de maneira complexa. Alguns sugerem que a dissociação é um tipo específico de alteração da consciência. Outros defendem a existência de duas formas básicas de dissociação: a compartimentalização e o alheamento, sendo a alteração de consciência mais representativa deste último tipo. De nossa parte, defendemos que a alteração de consciência e a dissociação são diferentes, mas se relacionam por ordem estrutural (consciência ou *awareness* como mais básica que a identidade). Alterações da consciência podem ocorrer sem dissociação, mas a dissociação depende de alguma alteração da consciência.
- ✚ Quando um indivíduo alterna diferentes papéis sociais de acordo com o contexto em que são apropriados, e é capaz de controlar sua alternância, vendo-os sempre como parte de sua personalidade, então não se pode dizer que isso represente um fenômeno dissociativo. Da mesma forma, quando nos irritamos com alguém ou com uma situação para depois nos acalmarmos, permanecendo de acordo com nossas atitudes básicas e os estímulos e fatores contextuais em jogo, a descrição dessas alterações como ‘dissociativas’ não seria correta. Mas, conquanto seja verdade que tais alterações emocionais não constituam propriamente estados dissociativos, elas podem, não

obstante, ocasioná-los. A questão, portanto, é sempre a de saber quando as oscilações emocionais e as alternâncias de papel serão suficientemente estranhas, impositivas e incompatíveis com o Eu para gerarem uma efetiva ruptura na identidade.

Referências

- Alexander, P.J.; Joseph, S. & Das, A. (1997). Limited utility of ICD-10 and DSM-IV classification of dissociative and conversive disorders in India. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 95, 177-82.
- Alvarado, C. S. (2000). Out-of-body experiences. In: Cardeña, C., Lynn, S. J. & Krippner, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experiences: examining the scientific evidence*. Washington, DC: American Psychological Association, p. 183-218.
- Alvarado, C. S., Zingrone, N. L. & Agee, N. (2009). Psychological correlates of aura vision: psychic experiences, dissociation, absorption, and synaesthesia-like experiences. *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 37(2), 131-168.
- Appignanesi, L. (2011). *Tristes, loucas e más: a história das mulheres e seus médicos desde 1800*. Trad. Ana Maria Mandim. Rio de Janeiro: Record.
- Axmacher, N., Do Lam, A. T. A., Kessler, H. & Fell, J. (2010). Natural memory beyond the storage model: repression, trauma, and the construction of a personal past. *Frontiers in Human Neuroscience*, 4(211), 1-11.
- Azam, E.E. (1887). *Hypnotisme, double conscience et altération de la personnalité*. Paris: J. B. Baillière.
- Barbosa, M. E. et al. (2010). Falsas memórias e diferenças individuais. In: Stein, L. M. et al. (2010). *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed, p. 133-154.
- Baker, D. et al. (2003). Depersonalization disorder: clinical features of 204 cases. *British Journal of Psychiatry*, 182, 428-433.
- Becker-Blease, K. A. (2004). Dissociation states through new age and electronic trance music. *Journal of Trauma and Dissociation*, 5(2), 89-100.
- Bernstein, E. M. & Putnam, F. W. (1986). Development, reliability and validity of a dissociation scale. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 174, 727-735.
- Binet, A. (1892). *Les altérations de la personnalité*. Paris: Félix Alcan, 1902.
- Blackmore, S. J. (1982). *Experiências fora do corpo: uma investigação*. Trad. de Aníbal Mari. São Paulo: Pensamento.
- Blanke, O., Landis, T., Spinelli, L. & Seeck, M. (2004). Out-of-body experience and autoscopia of neurological origin. *Brain*, 127, 243-258.
- Blanke, O. & Mohr, C. (2005). Out-of-body experience, heautoscopia, and autoscopic hallucination of neurological origin: implications for neurocognitive mechanisms of corporeal awareness and self consciousness. *Brain Research Review*, 50, 184-199.
- Bonnano, G. A. (2006). The illusion of repressed memory. *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 5, 515.
- Bourguignon, E. (1973). *Religion, altered states of consciousness and social change*. Columbus: Ohio State University Press.
- Boysen, G. A. & VanBergen, A. (2013). A review of published research on adult dissociative identity disorder, 2000-2010. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(1), 5-11.
- Brand, B. L., Classen, C. C., McNary, S. W. & Zaverly, P. (2009). A review of dissociative disorders treatment studies. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 197(9), 646-654.
- Brand, B. L., Lowenstein, R. J. & Spiegel, D. (2013). Disinformation about dissociation: Dr. Joel Paris's notions about dissociative identity disorder. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(4), 354-356.

Braude, S. (2009). The conceptual unity of dissociation: a philosophical argument. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 27-36.

Brugger, P., Regard, M. & Landis, T. (1997). Illusory reduplication of one's own body: phenomenology and classification of autoscopic phenomena. *Cognitive Neuropsychiatry*, 2(1), 19-38.

Bryant, R. A. (2009). Is peritraumatic dissociation always pathological? In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 185-196.

Cardeña, E. (1997). The etiologies of dissociation. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 61-87.

Cardeña, E. & Spiegel, D. (1993). Dissociative reactions to the San Francisco Bay Area earthquake of 1989. *American Journal of Psychiatry*, 150(3), 474-478.

Cardeña, E. et al. (2009). Possession / Trance Phenomena. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 171-181.

Carlson, E. B. & Putnam, F. W. (1993). An update on the dissociative experiences scale. *Dissociation*, 6(1), 16-27.

Carlson, E. A., Yates, T. M. & Sroufe, L. A. (2009). Dissociation and the development of the self. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 39-52.

Chapman, A. H. & Silva, D. V. (1998). Folie à deux, desordem dissociativa em crianças antes da puberdade: relato de dois casos com EEG. *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, 56(3B), 646-649.

Dalenberg, C. J. & Paulson, K. (2009). The case for the study of "normal" dissociation processes. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 145-154.

Dalenberg, C. J. et al. (2012). Evaluation of the evidence for the trauma and fantasy models of dissociation. *Psychological Bulletin*, 138(3), 550-588.

Dell, P. F. (2009). The long struggle to diagnose multiple personality disorder (MPD): MPD. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 383-402.

Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (2009). Preface. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. xix-xxi.

Dorahy, M. J. et al. (2006). Do dissociative disorders exist in Northern Ireland? Blind psychiatric – structured interview assessments of 20 complex psychiatric patients. *European Journal of Psychiatry*, 20(3), 172-182.

Espírito-Santo, H. (2008). *Histeria: a unidade perdida. Estudo dos fenômenos semelhantes e dissemelhantes das perturbações somatoformes e dissociativas*. 448f. Tese (Doutorado), saúde mental. Universidade do Porto, Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar.

Facioli, A. (2006). *Hipnose: fato ou fraude? Teoria e técnica em uma abordagem psicodinâmica e evidências experimentais*. Campinas: Alínea / Átomo.

Fan, Q. et al. (2011). Teaching chinese psychiatrists to make reliable dissociative disorder diagnoses. *Transcultural Psychiatry*, 48(4), 473-483.

Ginzburg, K., Somer, E., Tamarkin, G. & Kramer, L. (2010). Clandestine psychopathology: unrecognized dissociative disorders in inpatient psychiatry. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 198(5), 378-381.

Gleaves, D. H. & Mary, C. M. & Cardeña, E. (2001). An examination of the diagnostic validity of dissociative identity disorder. *Clinical Psychology Review*, 21(4), 577-608.

Goffman, E. (1961). *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. de Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Goldsmith, R. E., Cheit, R. E. & Wood, M. E. (2009). Evidence of dissociative amnesia in Science and literature: culture-bound approaches to trauma in Pope, Poliakoff, Parker, Boynes, and Hudson (2007). *Journal of Trauma and Dissociation*, 10, 237-253.

Goulding, A. (2005). Healthy schizotypy in a population of paranormal believers and experiencers. *Personality and Individual Differences*, 38, 1069-1083.

Greyson, B. (2000). Dissociation in people who have near-death experiences: out of their bodies or out of their minds? *The Lancet*, 355, 460-463.

Hacking, I. (2000). *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: José Olympio.

Hageman, J. H., Krippner, S. & Wickramasekera II, I. (2011). Across cultural boundaries: psychophysiological responses, absorption, and dissociation comparison between Brazilian spiritists and advanced meditators. *Neuroquantology*, 9(1), p. 5-21.

Hilgard, E. R. (1986). *Divided consciousness: multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.

Hilgard, J. R. (1970). *Personality and hypnosis: a study of imaginative involvement*. Chicago: University of Chicago Press.

Howell, E. F. (2003). Narcissism, a relational aspect of dissociation. *Journal of Trauma and Dissociation*, 4(3), 51-71.

Hyslop, J. H. & Prince, W. F. (1916). The Doris Fischer case of multiple personality. *The American Society for Psychical Research*, 10(7), 381-678.

Irwin, H. J. (2000). The disembodied self: an empirical study of dissociation and the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology*, 64(3).

James, W. (1890). *The principles of psychology*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

Kanaan, R. A. A. (2007). Imaging repressed memories in Motor Conversion Disorder. *Psychosomatic medicine*, 69, 202-205.

Kehoe, A. & Gilletti, D. H. (1981). Women's preponderance in possession cults: the calcium deficiency hypothesis extended. *American Anthropology*, 83(3), 549-561.

Kimati, M. D. & Santos, J. L. (2006). Dissociação, experiência e narrativa - um estudo de caso. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 9(4), 583-597.

Kluft, R. P. (1985). *Childhood antecedents of multiple personality*. Washington, DC: American Psychiatric Press.

Krippner, S. (1997). Dissociation in many times and places. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 3-40.

Latalova, K. et al. (2011). Bipolar affective disorder and dissociation – comparison with healthy controls. *Biomedical Papers of the Medical Faculty of the University Palacky*, 155(2), 181-186.

Le Bon, G. (1895). *Psicologia das multidões*. Trad. Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes.

Levin, R. (1997). The body and modernity in MPD/DID. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 136-162.

Lévy-Bruhl, L. (1938). *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Versão eletrônica para a coleção “Les classiques des sciences sociales”. Québec (Chicoutimi): L'Université du Québec à Chicoutimi, 2002;

Lewis, I. M. O. (1977). *Êxtase Religioso*. Editora Perspectiva: São Paulo.

Lopez C., Halje P. & Blanke O. (2008). Body ownership and embodiment: vestibular and multisensory mechanisms. *Neurophysiologie Clinique*, 38, 149–161.

Luria, A. R. (1968). *A mente e a memória: um pequeno livro sobre uma vasta memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Lynn, S. J., Pintar, J. & Rhue, J. W. (1997). Fantasy proneness, dissociation and narrative construction. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 274-302.

Lynn, S. J., Knox, J. A., Fassler, O., Lilienfeld, S. O. & Loftus, E. E. (2004). Memory, trauma and dissociation. In: Rosen, G. M. (Ed.). *Posttraumatic Stress Disorder: Issues and controversies*. New York: John Wiley and Sons, Ltd, p. 163-186.

Malcolm, L. S. (2003). *A study on dissociative identity disorder in Japan*. 170f. Tese (Doutorado). Graduate School of Professional Psychology, John F. Kennedy University.

Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Marshall, R. D., Spitzer, R. & Liebowitz, M. R. (1999). Review and critique of the new DSM-IV diagnosis of acute stress disorder. *American Journal of Psychiatry*, 156(11), 1677-1685.

Masters, K. S. (1992). Hypnotic susceptibility, cognitive dissociation, and runner's high in a sample of marathon runners. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 34, 193-201.

Martínez-Taboas, A. (1999). A case of spirit possession and glossolalia. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 23, 333-348.

Martínez-Taboas, A., Dorahy, M., Sar, V., Middleton, W., Krüger, C. (2013). Growing, not dwindling: international research on the worldwide phenomenon of dissociative disorders. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(4), 353.

McHugh, P. (2013). Do fads ever die? *Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(4), 357-358.

Merckelbach, H., Devilly, G. J. & Rassin, E. (2002). Alters in dissociative identity disorder: metaphors or genuine entities? *Clinical Psychology Review*, 22, 481-497.

Morgan, A. H. (1973). Hypnosis and sport psychology. In: Rhue, S. J., Lynn, S. J. & Kirsch, I. (Ed.). *Handbook of Clinical Hypnosis*. Washington, DC: American Psychological Association Press, p. 649-670.

Moscariello, M. M. et al. (2010). Dissociative symptoms in patients with mood and anxiety disorders. *Rivista di Psichiatria*, 45(4), 234-243.

Murray, C. D. & Fox, J. (2005). Dissociational body experiences: differences between respondents with and without prior out-of-body experiences. *British Journal of Psychology*, 96, 441-456.

Myers F. H. W. (1903). *Human personality and its survival of bodily death (vol.1 and 2)*. New York: Longmans, Green and Co., 1954. (Kessinger Publishing's Rare Reprints).

Negro, Jr. P. J. (1999). *A natureza da Dissociação: Um Estudo Sobre Experiências Dissociativas Associadas a Práticas Religiosas*. Tese (Doutorado). Faculdade de Medicina, Universidade São Paulo, 1999.

Oakley, D. A. (1999). Hypnosis and conversion hysteria: a unifying model. *Cognitive Neuropsychiatry*, 4(3), 243-265.

Paris, J. (2012). The rise and fall of dissociative identity disorder. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 200(12), 1076-1079.

Paris, J. (2013). Response to Dissociative Identity Disorder letters from Martínez-Taboas et al. and Brand et al. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 201(4), 356-357.

Peres, J. F., Moreira-Almeida, A., Caixeta, L., Leão, F. & Newberg, A. (2012). Neuroimaging during trance states: a contribution to the study of dissociation. *PLOS ONE*, 7(11).

Pope Jr., H. G., Barry, S., Bodkin, J. A. & Hudson, J. L. (2006). Tracking scientific interest in the dissociative disorders: a study of scientific publication output from 1984-2003. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 75, 19-24.

Pope Jr., H. G., Poliakoff, M. B., Parker, M. P., Boynes, M. & Hudson, J. I. (2007). Is dissociative amnesia a culture-bound syndrome? Findings from a survey of historical literature. *Psychological Medicine*, 37, 225-233.

- Prince, M. H. (1906). *The dissociation of a personality: a biographical study in abnormal psychology*. London: Longmans, Green, and Co.
- Putnam, F. W. (1997). *Dissociation in children and adolescents: a developmental perspective*. New York: The Guilford Press.
- Putnam, F. W. & Carlson, E. B. (2005). Hypnosis, dissociation, and trauma: myths, metaphors, and mechanisms. In: Bremner, J. D. & Marmar, C. R. (Ed.). *Trauma, memory, and dissociation*. Washington, DC: American Psychiatric Press.
- Rank, O. (1925). *The double: a psychoanalytic study*. Trad. de Harry Tucker Jr. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1971.
- Raybeck, D.; Shoobe, J. & Grauberger, J. (1989). Women, stress and participation in possession cults: a reexamination of the calcium deficiency hypothesis. *Medical Anthropology Quarterly*, 3(2), 139-161.
- Reinders, A. A. T. S. et al. (2003). One brain, two selves. *Neuroimage*, 20(4), 2119-2126.
- Reinders, A. A. T. S. et al. (2006). Psychobiological characteristics of dissociative identity disorder: a symptom provocation study. *Biological Psychiatry*, 60(7), 730-740.
- Reinsel, R. (2003). Dissociation and mental health in mediums and sensitives: a pilot survey. *The Parapsychological Association 46° Annual Convention: proceedings of presented paper*. pp. 200-221.
- Roelofs, K. et al. (2002). Childhood abuse in patients with conversion disorder. *American Journal of Psychiatry*, 159(11), 1908-1913.
- Ross, C. A. (1989). *Multiple Personality Disorder: diagnosis, clinical features and treatment*. New York: John Wiley and Sons.
- Ross, C. A. (1991). Epidemiology of multiple personality disorder and dissociation. *Psychiatric Clinics of North America*, 14(3), 503-517.
- Ross, C. A. (2009). Dissociative amnesia and dissociative fugue. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 429-434.
- Ross, C. A., Norton, G. R. & Wozney, K. (1989). Multiple personality disorder: na analysis of 236 cases. *Canadian Journal of Psychiatry*, 34, 413-418.
- Roxburgh, E. & Roe, C. A. (2011). A survey of dissociation, boundary thinness and psychological wellbeing of spiritualist mental mediumship. *Journal of Parapsychology*, 75(2), 279-300.
- Sandberg, D., Lynn, S. J. & Green, J. P. (1994). Sexual abuse and revictimization: mastery, dysfunctional learning, and dissociation. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 242-267.
- Sarbin, T. R. (1994). Critical acclaim for Dissociation. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press.
- Schreiber, F. (1973). *Sybil*. Chicago: Henry Regenery.
- Seligman, R. (2005). Distress, dissociation and embodied experience: reconsidering the pathways to mediumship and mental health. *Ethos*, 33 (1), 71-99.
- Sheridan, L., Maltby, J. & Gilbert, R. (2006). Pathological public figure preoccupation: its relationship with dissociation and absorption. *Personality and Individual Differences*, 41, 525-535.
- Simeon, D. (2009). Depersonalization disorder. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 435-444.
- Spanos, N. P. (1994). Multiple identity enactments and multiple personality disorder: a sociocognitive perspective.
- Spitzer, C. et al. (2006). Recent developments in the theory of dissociation. *World Psychiatry*, 5(2), 82-86.
- Steele, K.; Dorahy, M. J.; Van der Hart, O. & Nijenhuis, E. R. S. (2009). Dissociation versus alterations in consciousness: related but different concepts. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 155-169.
- Stevens, E. W. (1878). *The Watseka Wonder*. California: The Austin Publishing Company, 1928.

- Stein, L. M. et al. (2010). *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed.
- Tart, C. T. (2000). *States of consciousness*. Lincoln: iUniverse.com / Backimprint.com.
- Taves, A. (1993). Knowing through the body: dissociative religious experience in the African and British-American Methodist Traditions. *The Journal of Religion*, 73(2), 200-222.
- Tellegen, A. & Atkinson, G. (1974). Openness to absorbing and self-altering experiences (“absorption”), a trait related to hypnotic susceptibility. *Journal of Abnormal Psychology*, 83(3), 268-277.
- Tellegen, A. et al. (1988). Personality similarity in twins reared apart and together. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(6), 1031-1039.
- Thigpen, C. H. & Cleckley, H. (1954). A case of multiple personality. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49, 135-51.
- Waelde, L. C. et al. (2009). Dissociation in PTSD. In: Dell, P. F. & O’Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 447-456.
- Waller, N. G., Carlson, P. & Putnam, F. W. (1996). Types of dissociation and dissociative types: a taxometric analysis of dissociative experiences. *Psychological Methods*, 1(3), 300-321.
- Welter, C. L. W. & Feix, L. F. (2010). Falsas memórias, sugestionabilidade e testemunho infantil.
- Stein, L. M. et al. (2010). *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed, p. 157-168.
- Wilson, S. C. & Barber, T. X. (1983). The fantasy-prone personality: implications for understanding imagery, hypnosis and parapsychological phenomena. In: Sheikh, A. A. (Ed.). *Imagery: current theory, research and application*. New York: John Wiley and Sons, p. 340-390.
- Wolfradt, U., & Watzke, S. (1999). Deliberate out-of-body experiences, depersonalization, schizotypal traits, and thinking styles. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 93, 249-257.
- Younger, J. W. (2007). Hypnotizability and somatic complaints: a gender-specific phenomenon. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 55(1), 1-13.
- Zambaldi, C. F., Cantillino, A. & Sougey, E. B. (2009). Parto traumático e transtorno de estresse pós-traumático: revisão da literatura. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 58(4), 252-257.
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*, 350 f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Zingrone, N. L. & Alvarado, C. S. (2001-2002). The dissociative experience scale-II: descriptive statistics, factor analysis, and frequency of experiences. *Imagination, Cognition and Personality*, 21, 145-157.
- Zweig, C. & Abrams, J. (2009). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Trad. de Merle Scoss. 7 ed. São Paulo: Pensamento.

Capítulo Dois - Uma história da dissociação

“A história da múltipla personalidade é, de formas muito distintas, a história do que chamei de inventar pessoas [...] não só a invenção das pessoas, mas a invenção de nós mesmos através da reelaboração de nossas memórias.”

- Ian Hacking (2000, p.15)

Ao longo do capítulo anterior, se bem cumprimos com o nosso papel, o leitor terá formulado uma ideia geral das muitas manifestações da dissociação, em diferentes contextos, bem como das diferentes classificações a ela aplicadas, de caráter diagnóstico ou não. Recordemos, ainda, que, logo no início do capítulo precedente, nós havíamos afirmado que “o esforço de definir a dissociação equivale, destarte, a contar sua história”. Embora seja verdade que uma pequena parcela da história da dissociação veio efetivamente a ser contada nas páginas anteriores, enquanto nos esforçávamos por definir esse tão complexo e multivariado conceito, muitos outros pedaços históricos importantes foram deixados para depois – em razão, evidentemente, da necessidade preliminar de esclarecer melhor o nosso objeto de estudo.

Antes de prosseguirmos, devemos manifestar aqui uma hipótese que nos acompanhará ao longo de nossas explanações futuras, e que, segundo acreditamos, ajudará o leitor a se posicionar com maior amplitude diante da complexidade dos fenômenos considerados. Em trechos precedentes, havíamos já externado nossa opinião de que a dissociação não é exclusividade de certas categorias diagnósticas, conquanto possa se apresentar assim em determinados lugares ou momentos históricos, e isso nem sempre como uma mera interpretação ou nomeação atribuída aos fenômenos, mas igualmente como resultado da própria articulação e modelagem sociocultural de tais experiências, em resposta a uma série de necessidades sociais complexas, em constante dialética com a trajetória de vida dos indivíduos. Estaríamos inclusive tentados a generalizar o mesmo argumento a praticamente qualquer outro transtorno mental ou vivência humana; de resto, é facilmente reconhecível em tal posicionamento

um viés eminentemente psicossocial. Mas nossas hipóteses básicas não se encerram com essa constatação. Devemos também dizer que, ao longo de suas diversas metamorfoses históricas, a dissociação raramente esteve sozinha ou isolada de outras variáveis. Trata-se, até certo ponto, de um argumento tautológico se nós considerarmos que, para todo cientista, ao menos em princípio, as coisas jamais estão plenamente separadas umas das outras quando se fala num “mundo real” em contraste com as manipulações experimentais e artificiais a que podemos submetê-las. Todavia, esse é um fato frequentemente esquecido por muitos daqueles que se esforçam em encaixar as experiências dissociativas e outras tantas vivências humanas no interior de definições estanques e isolacionistas, a exemplo das categorias diagnósticas que lhes renderam sempre grande controvérsia. Quando, por definição, separamos a possessão da amnésia e da fuga dissociativas, executamos uma ação abstrata que é quase meramente didática, porque, em muitos casos (como vimos com Aparecida, capítulo um), essas coisas todas podem ocorrer juntas e se intercalarem ainda a diversos outros fenômenos. Por sua vez, como visto no caso da possessão e da mediunidade, nem sempre que alguém afirma estar “possuído” podemos admitir, de imediato e com total segurança, que essa pessoa esteja realmente apresentando uma experiência dissociativa. Ao fim de tudo, é extremamente árdua a tarefa de separar o joio do trigo, se é que tal separação é possível ou mesmo desejável em todos os casos.

No decorrer das próximas páginas, falaremos em possessão, xamanismo, mesmerismo, dons do espírito santo, histeria e hipnose, termos os quais – embora recorrentemente usados como sinônimos de dissociação – representam, na verdade, manifestações históricas e socioculturais complexas que envolveram (ou envolvem ainda) elementos de dissociação, mas que não se reduzem totalmente a ela, nem a explicam por completo. Diríamos, dessa forma, que *tais fenômenos psicossociais nos ajudam a entender os caminhos pelos quais a dissociação se deixou revelar, em sua totalidade ou parcialidade, ao invés de constituírem simples manifestações sinônimas*. Quando, por exemplo, o leitor se deparar com o termo “histeria”, não pense ele ou ela que todo e qualquer fenômeno histórico, em si, seja dissociativo. A “histeria”, sobretudo aquela forma de histeria que despontou nas mãos de Charcot e

outros eminentes psiquiatras do século XIX, constituiu um peculiar fenômeno psicossocial cuja compreensão vai além da mera identificação de elementos dissociativos. É até possível que a dissociação não estivesse sempre presente naqueles casos, como veremos oportunamente em nossa discussão da análise de Foucault (1974/2006). Feito tal esclarecimento ao leitor, vejamos o que se pode retirar de útil, em termos psicológicos, do estudo de uma série de fenômenos históricos usualmente relacionados à dissociação. No curso de nossa revisão dessa vasta literatura, esperamos também estabelecer paralelos com as pesquisas mais recentes, sempre que isso se faça oportuno, de modo a informar o leitor acerca da atualização pela qual certos conceitos e hipóteses passaram nos últimos anos.

2.1. Os “primeiros curadores”

Um dos mais importantes estudiosos do xamanismo, Krippner (2007, p. 16) define os xamãs como “os primeiros curadores da humanidade”. Afirmções aproximadas ecoam ao longo de diversas outras obras psicológicas e antropológicas. Ellemberger (1970) explora, por exemplo, as muitas diferenças e similaridades entre os métodos tradicionais de cura xamanística e a medicina moderna. Não obstante, é preciso reconhecer que, em suas comunidades, os xamãs desempenham, há séculos, funções sociais variadas, não sendo apenas terapeutas / curadores, mas igualmente líderes e sábios. Admite-se que o xamanismo remonte à era paleolítica, antecedendo com isso o surgimento das religiões organizadas e suas práticas de cura (Winkelman, 2010). Seus métodos de tratamento repousam muito mais na personalidade do xamã do que no caso do médico, cuja orientação é centrada no manejo da técnica, frequentemente de natureza impessoal. A concepção que se faz da cura é de ordem psicossomática e moral, mais do que física, e depende fundamentalmente de uma série de fenômenos sociais que legitimam o poder mágico do xamã, incluindo a relação de crença e confiança do paciente em seus poderes. Apesar de a relação de um paciente com seu médico também depender da confiança do primeiro na competência daquele médico em particular (e na medicina, de um modo geral), ela não

costuma conferir características mágicas ao especialista³⁸. No xamanismo, a etiologia das doenças é compreendida, mormente, em termos de feitiçaria e possessão, embora explicações menos sobrenaturais possam ser levantadas. Dentre as explicações espirituais, fala-se algumas vezes em “perda da alma”, experiência em que o indivíduo, espontânea ou acidentalmente, perderia sua alma. A perda da alma é reportada, não raro, em situações de estresse e grande impacto emocional, como diante de um susto muito intenso, mas também é associada a outras circunstâncias, como à ação de espíritos ou feiticeiros – frequentemente, enquanto a vítima dorme.

A perda da alma já foi relacionada, em termos psicológicos, à depressão / melancolia (Peters & Williams, 1980), mas é com maior frequência interpretada pelos ocidentais como algum tipo de transtorno dissociativo (Lewis, 1977; Ross, 1989) – um exemplo, talvez, de despersonalização ou outro estado de alheamento. Para recuperar a alma do doente, o xamã muitas vezes se vê obrigado a procurá-la pelo mundo dos espíritos, ao qual tem acesso mediante um estado de transe. Acredita-se que esse estado, porém, não se verificaria apenas em tais ocasiões, mas em muitos outros momentos da prática xamanística. Com efeito, a iniciação do xamã, o chamado para a vocação (Eliade, 1964), envolve experiências de isolamento social e sensorial que, como em outros casos (Baruss, 2004), facilitam a irrupção de visões e outras experiências dissociativas, tomadas por ele e por seu grupo social como indicativas dos poderes espirituais a que terá acesso a partir de então³⁹.

A possessão ou comunicação com os espíritos é considerada, por alguns, como o elemento definidor básico da atividade do xamã (Baruss, 2004; Lewis, 1977). Porém, há quem discorde de tal demarcação. O xamanismo parece diferir da mediunidade e da possessão pela sua intrínseca diversidade fenomenológica, envolvendo não apenas o papel de mediação entre vivos e mortos, mas igualmente

³⁸ Pode-se questionar, certamente, se a relação de um leigo com a medicina ou com a tecnologia médica não é comparável, até certo ponto, à relação de alguém perante a magia. Como diria o famoso escritor Arthur C. Clarke, “qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia”.

³⁹ Os primeiros sinais da missão do xamã foram descritos por antropólogos e psicólogos com os termos mais diversificados, embora condizentes entre si: “fuga histérica”, “histeria ártica”, “alheamento”, “transe”, “percepção alterada” etc. Tais experiências teriam início de forma geralmente involuntária, mas seriam passíveis de controle ao longo do tempo, conforme a prática e os anos de formação do xamã (Lewis, 1977). Walsh (1997) contesta seu caráter patológico.

diversas experiências de viagem xamânica, cura xamânica, crise de iniciação, elementos de dança, música e outros rituais xamanísticos (Krippner, 2000). É bem verdade que muitos médiuns brasileiros praticam atividades similares, como nas giras umbandistas, nas sessões espíritas de mediunidade de cura, de pintura mediúnica e nas experiências fora do corpo – “desdobramento” – relatadas por médiuns espíritas. Mas ao passo em que alguns médiuns costumam se “especializar” em uma ou mais dessas atividades, com ênfase na comunicabilidade entre “encarnados” e “desencarnados”, os xamãs tendem a ser inerentemente polivalentes em seu desempenho ritualístico. E adicionalmente ao eventual papel de intermediação dos espíritos, eles seriam também ativos exploradores do mundo espiritual (Krippner, 2000). Como lembra Walsh (1997), a ‘possessão por espíritos’ ocorre em apenas alguns xamãs e é somente um dos muitos papéis por eles exercidos. Vimos anteriormente como os xamãs tendem a exercer funções sociais variadas em suas comunidades, para além daquelas de cunho essencialmente espiritual ou terapêutico. É provável que os xamãs tenham sido os primeiros curadores, primeiros mágicos, primeiros artistas performáticos, primeiros contadores de histórias, e os primeiros a tentarem prever o clima de suas regiões (Krippner, 2007). Não obstante, muitos são os pontos de contato entre mediunidade e xamanismo e há quem veja nessas duas experiências – a despeito dos condicionamentos sociais e conceituais a que estão sujeitas – a expressão de uma disposição básica do ser humano, em qualquer lugar, para estabelecer ou buscar contato com alguma forma de realidade espiritual (Gauld, 1982/1995), ou mesmo para produzir e dramatizar símbolos e narrativas (Krippner, 2000). Para todos os fins, é razoável considerar que o espiritualismo moderno seja um herdeiro distante do xamanismo.

Não é de hoje que os estados alterados de consciência e a dissociação têm sido levantados como fenômenos significativos na compreensão das experiências xamânicas (McClenon, 2004, 2006; Peters & Price-Williams, 1980; Winkelman, 1992, 2010). A “teoria da cura ritual” de McClenon (2004) é um bom exemplo de como o xamanismo é frequentemente relacionado à dissociação – cf. o tópico “dissociação e experiências anômalas” para uma discussão sobre essa teoria. São copiosos os mecanismos pelos quais os xamãs podem induzir esses estados em contexto ritual: isolamento sensorial

ou redução da estimulação sensorial e da atividade motora (e.g., períodos prolongados em cavernas escuras à espera do chamado para a vocação); concentração da atenção em processos internos – como a respiração; aumento de estimulação sensorial e/ou motora e/ou emocional (excitação mediante músicas e danças); aumento do estado de alerta ou de envolvimento mental (e.g., absorção); monotonia dos estímulos (orações e cânticos repetitivos, por exemplo); diminuição do estado de alerta, das faculdades críticas e do teste de realidade (e.g., relaxamento, entrega, sonolência, desidratação) e o consumo ritual de substâncias alucinógenas. Outros fatores menos conhecidos, mas igualmente relevantes, merecem alguma citação aqui, como certas condições ambientais que predis põem alterações fisiológicas e perceptivas, a exemplo dos longos períodos de claridade e escuridão experimentados no ártico, os quais podem prejudicar a absorção de determinados nutrientes e vitaminas (como a vitamina D e o cálcio), favorecendo a eclosão de sintomas dissociativos e outras alterações de consciência, interpretados coletivamente como sinais de possessão e iniciação xamânica (Locke & Kelly, 1985). Hábitos alimentares e deficiências nutricionais (Kehoe & Giletti, 1981), bem como fatores psicodinâmicos e psicossociais, incluindo o estresse decorrente de conflitos relacionados ao status social (Lewis, 1977), são outros elementos importantes a se considerar na estimulação e manutenção do transe.

Todavia, o nível de alteração e dissociação da consciência pode variar grandemente de um indivíduo para o outro e de uma atividade ritualística para a outra. Em um estudo transcultural com 47 sociedades baseadas em práticas xamanísticas e mágico-religiosas, Winkelman (1992) verificou que ao menos um praticante em cada população demonstrava algum sinal significativo de transe durante o desempenho do papel de xamã ou de outra função religiosa. Isso significa que tais estados, embora relevantes para o sistema de crenças e práticas do grupo, não são imprescindíveis. Krippner (2002) sugeriu que o transe dissociativo talvez tivesse maior importância entre os xamãs pré-históricos, uma vez que, vitimados pelo constante estresse na luta pela sobrevivência, tais indivíduos se achariam expostos a uma série de fatores adversos disparadores de experiências dissociativas, por meio dos quais

conseguiriam obter algum controle sobre processos mentais e fisiológicos. Uma pressuposição semelhante, de caráter evolutivo e adaptativo, é encontrada na teoria de McClenon (2004, 2006).

A simulação, a fraude e o emprego de uma série de recursos quase ilusionistas foram relatados pelos antropólogos em suas observações de rituais xamanísticos (Krippner, 2002). “Iludir” o paciente e convencê-lo de que está curado é, assim, parte do processo terapêutico, embora também existam relatos de xamãs mal intencionados. De uma perspectiva construcionista, porém, entendem-se tais fenômenos – autênticos ou não – como produtos da própria realidade cultural e social compartilhada pelos membros daquela comunidade (Krippner, 2002). Embora a hipótese construcionista peque pelo fato de desconsiderar a experiência como tendo alguma validade em si mesma, praticamente reduzindo a perspectiva fenomenológica à dimensão social, ela pode nos ajudar, não obstante, a compreender como se dá a formação e a manutenção das vivências xamânicas em um contexto ritual. Aqui, é preciso considerar os aspectos dialéticos da relação entre o xamã e o seu grupo. A influência mútua entre xamã e audiência é tão grande, em alguns casos, que “ele acredita que o êxtase irá terminar se a audiência parar de cantar e de encorajá-lo”. Assim, “xamã e audiência influenciam o êxtase um do outro” (Peters & Price-Williams, 1980, p. 400), o que difere, aliás, da prática médica, de caráter mais reservado, não coletivo. Muitos xamãs interagem assiduamente com a audiência e os pacientes durante o transe, estando atentos ao que dizem e respondendo de acordo com suas inquições e comentários. Se há dissociação, esta não ocorre sempre de maneira evidente para um observador externo. Contudo, quando entrevistados, os xamãs afirmam não se sentir plenamente sob o controle do corpo, ou relatam ter literalmente “deixado o corpo” para executar suas viagens espirituais. É possível, assim, que “ideias culturais influenciem os estados de transe de uma maneira similar à sugestão hipnótica e à expectativa” (Peters & Price-Williams, 1980, p. 403). Lévi-Strauss (1949/1975) menciona o fato um tanto curioso de que, mesmo quando um xamã ensinou a outro como se utilizar de suas artimanhas e truques, ele próprio pode recorrer (ambivalentemente) a outro xamã quando se vê doente ou quando algum de seus familiares cai adoentado. Esses exemplos só nos permitem concluir que a “fraude” é um conceito muito fraco para

explicar o conjunto das práticas xamanísticas, uma vez que a inteligibilidade conferida a esses rituais ultrapassa a mera distinção entre fraudador e vítima; as categorias xamânicas operam em um regime que confunde as concepções ocidentais sobre o que consideramos como verdade e como mentira, o que é fraude e o que não é. O artifício adquire, assim, um caráter mágico (ou quase mágico) que torna questionável encará-lo simplesmente como “engodo”.

No início de sua vocação, ou durante rituais de cura e de viagem da alma pelo mundo espiritual, os xamãs costumam apresentar sinais que seriam sugestivos, à primeira vista, da ocorrência de dissociação, como convulsões e tremores, insensibilidade ou excessiva tolerância à dor e ao cansaço, transições repentinas de comportamento e fisionomia ou falar em línguas estranhas (glossolalia). Devido aos episódios convulsivos, chegou-se a levantar a hipótese de que alguns deles sofressem de epilepsia, embora as evidências disponíveis fossem clinicamente imprecisas e limitadas, e pudessem ser mais bem agrupadas na categoria dos fenômenos conversivos (Walsh, 1997). A maioria dos xamãs se lembra do que ocorreu enquanto estava possuído ou enquanto viajava pelo mundo espiritual, mas outros se queixam de haver experimentado amnésia (total ou parcial) para o evento. Em um episódio ilustrativo relatado por Peters & Price-Williams (1980), gravou-se a voz de um xamã enquanto estava possuído por uma entidade que criticava seu comportamento e exigia dele melhoras. O xamã, que havia agido em contrariedade aos costumes locais, ficou posteriormente espantado com as admoestações que recebeu dele mesmo (sob a suposta ação do espírito), levando os pesquisadores a suspeitarem que, dada sua estranheza e surpresa diante da gravação, ele provavelmente havia experimentado amnésia para os conteúdos vivenciados. Embora sempre se possa questionar tal tipo de conclusões, dada a imensa variabilidade e complexidade das expressões humanas, essas e outras evidências sugerem razoavelmente que a dissociação deve ocorrer em rituais xamanísticos com certo grau de probabilidade, conquanto não na mesma frequência estereotipada que se desejaria atribuir a esses fenômenos. Com efeito, os estudos neurofisiológicos do xamanismo detalhados por Winkelman (2010) indicam que o transe efetivamente se dá nesses indivíduos e no decorrer dos rituais em que participam, apesar de nem tudo ser redutível a

tal categoria explanatória. Para se referir às experiências dos xamãs, Krippner (2007) prefere o termo “estados atencionais” (attentional states) em oposição a estados alterados, por considerar que o mais importante nesses casos é a ampliação dos recursos da atenção (estados de alerta e atenção a estímulos variados e complexos), e não tanto um rebaixamento no nível de consciência.

Peters & Price-Williams (1980) defenderam que a tendência à fantasia e o envolvimento imaginativo seriam bem mais característicos do xamanismo do que o transe acompanhado de amnésia. Talvez seja possível pensar em termos de envolvimento e identificação com um determinado papel ou conjunto de papéis sociais e religiosos, como ocorre na absorção. Seguindo o modelo de Sarbin (1954) acerca das relações entre hipnose e desempenho de papéis, os autores explicam que, nos níveis mais profundos de envolvimento, o eu e o papel são indiferenciados, e aquilo que havia começado como uma simples reprodução ou representação de comportamentos socialmente esperados, pode depois assumir formas de envolvimento mais drásticas, em que já não é possível estabelecer uma divisão tão nítida.

Neste ponto, uma pergunta que se poderia fazer é se tal forma de envolvimento seria de natureza patológica. As tendências imaginativas, alucinatórias e às vezes excêntricas de alguns xamãs levaram certos autores a relacionarem o xamanismo à esquizofrenia e a outros transtornos mentais (Walsh, 1997). Krippner (2002) afirma, no entanto, que ao contrário dos pacientes esquizofrênicos, os xamãs demonstram elevada adaptação social, graças à condição de liderança que geralmente exercem em suas comunidades, denotando, ainda, boa capacidade mnêmica e organização cognitiva preservada. São capazes de decorar um número considerável de símbolos, narrativas, cânticos, procedimentos mágicos e ritualísticos, utilizando-se adequadamente desses recursos em proveito das necessidades de seu grupo, o que destoa consideravelmente da desagregação mental a que são vítimas muitos dos portadores de esquizofrenia.

As práticas mágico-religiosas dentro das quais o xamanismo se desenvolveu, em diversos locais do mundo (como Sibéria, Mongólia, Ásia central etc.), podem estar sofrendo um declínio frente à influência de tradições religiosas ocidentais (como o Cristianismo) e do racionalismo cientificista, que

vê nos rituais xamanísticos formas primitivas e ultrapassadas de religiosidade. Os xamãs estariam inclusive perdendo parte das funções sociais que exerciam no passado (Oosten, Laugrand & Remie, 2006). Mais recentemente, a categoria “xamanismo” foi incorporada por integrantes do movimento da New Age, dando origem à noção híbrida de “xamã urbano”, que mistura práticas ancestrais a releituras esotéricas contemporâneas (King, 2010). Kehoe (2000) critica, no entanto, tais tentativas de apropriação cultural, uma vez que diluem, ao invés de preservar, toda uma série de práticas indígenas genuínas. Kehoe também ataca a noção antropológica e psicológica do xamanismo por constituir uma tentativa de amalgamar diferentes manifestações culturais e históricas em um único conceito, o que tende a neutralizar suas particularidades. Ciente dessas controvérsias, Krippner (2007, p. 16) nos recorda sempre de que o xamanismo representa “um construto social”, uma categoria eminentemente moderna e ocidental (Krippner, 2002).

2.2. Oesterreich e a história da possessão

Tenha o xamanismo constituído ou não a ‘matriz arquetípica’ para uma série de manifestações dissociativas posteriores, o fato é que, muito antes de havermos estabelecido a vasta fenomenologia e psicopatologia dessas experiências, boa parte delas veio a ser relacionada, desde tempos remotos, à ação requerida ou indesejada de entidades sobrenaturais. O mais exaustivo estudo sobre o fenômeno da possessão e sua história foi certamente aquele realizado por Oesterreich (1930). Por se tratar de obra bastante antiga, o livro *Possession: demoniacal and other* carrega muitos dos vícios e preconceitos históricos que só mais tarde seriam denunciados e combatidos com maior vigor. Descrições de diferentes sociedades como “primitivas” ou “civilizadas” são vistas aí com frequência, estabelecendo demarcações que os historiadores e antropólogos de hoje repudiariam. Mas essa obra clássica nos é útil, porém, pelo fato de levantar importantes paralelos entre antigos relatos de manifestações possessivas e as noções modernas da dissociação.

Oesterreich (1930, p. 3) inicia seu estudo pela compilação de uma série de conhecidos relatos bíblicos. O autor afirma que: “para os autores do Novo Testamento, esses relatos eram evidentemente

muito familiares, e suas observações, mesmo devendo ser admitidas como de pouco ou nenhum valor histórico, trazem em si mesmas o selo da verdade. Elas são retratos de estados típicos exatamente reproduzidos”. Devemos concordar com Oesterreich nesse aspecto, dado que, mesmo não havendo a possibilidade de uma plena confirmação da veracidade das narrativas bíblicas, sua importância na formação cultural do Ocidente é tamanha que seria leviano desconsiderar seu papel na construção das categorias com as quais interpretamos o mundo e a nós mesmos. Isso é particularmente verdadeiro no caso da possessão. Tomemos por exemplo alguns dos trechos bíblicos sugeridos por Oesterreich em seu livro, bem como outros de interesse para nossa análise. Certas palavras ou frases foram destacadas em negrito para posterior discussão:

Quando Jesus saiu dali, dois cegos o seguiram, gritando: “tem piedade de nós, filho de Davi”. Jesus chegou em casa, e os cegos se aproximaram dele. Então Jesus perguntou: **“Vocês acreditam que eu posso fazer isso?”**. Eles responderam: **“Sim, Senhor”**. Então Jesus tocou os olhos deles dizendo: **“Que aconteça conforme vocês acreditaram”**. E os olhos deles se abriram. (Mateus, IX, 27-29)

Quando já tinham saído os cegos, levaram a Jesus **um mudo que estava possuído pelo demônio**. Quando o demônio foi expulso, o mudo falou, e as multidões ficaram admiradas, e diziam: “Nunca se viu uma coisa assim em Israel”. Mas os fariseus diziam: “É pelo príncipe dos demônios que ele expulsa os demônios”. (Mateus, IX, 32-34)

Um homem aproximou-se de Jesus, ajoelhou-se e disse: “Senhor, tem piedade do meu filho. **Ele é epilético**, e tem ataques tão fortes que muitas vezes cai no fogo ou na água. Eu o levei aos teus discípulos, mas eles não conseguiram curá-lo”. Jesus respondeu: “Gente sem fé e perversa! Até quando deverei ficar com vocês? Até quando terei que suportá-los? Tragam o menino aqui”. Então Jesus ordenou, e o demônio saiu. **E na mesma hora o menino ficou curado**. (Mateus, XVII, 14-18)

Logo que Jesus saiu da barca um homem possuído por um espírito impuro saiu de um cemitério e foi ao seu encontro. Esse homem morava no meio dos túmulos e ninguém conseguia amarrá-lo, nem mesmo com correntes. Muitas vezes tinha sido amarrado com algemas e correntes, mas ele arrebatava as correntes e quebrava as algemas. E ninguém era capaz de dominá-lo. Dia e noite ele vagava entre os túmulos e pelos montes, gritando e ferindo-se com pedras. Vendo Jesus de longe o endemoninhado correu, caiu de joelho diante dele e gritou bem alto: “Que há entre mim e ti, Jesus, Filho do Deus altíssimo? Eu te peço por Deus, não me atormentes!”. O homem falou assim porque Jesus tinha dito: “Espírito impuro, saia desse homem!”. Então Jesus perguntou: “Qual é o seu nome?”. O homem respondeu: **“Meu nome é ‘Legião’, porque somos muitos”**. (Marcos, V, 2-9)

A similaridade das narrativas bíblicas com os relatos históricos que as sucederam é para Oesterreich uma demonstração, ainda que parcial, de sua autenticidade. Com efeito, os mesmos mecanismos psicológicos observados nessas curas permanecem atuantes hoje na psicoterapia e na hipnose: 1) a presença ou a falta de “fé” (confiança, *rappport*, expectativa, transferência etc.) como

determinante para o sucesso ou insucesso da cura e 2) o caráter aparentemente psicológico dos sintomas, que cediam (ainda que momentaneamente) às investidas e sugestões de Jesus (algo que não esperamos ocorrer com uma doença de origem claramente fisiológica, a não ser que se queira aceitar a interpretação religiosa de um milagre ou da ação efetiva de um demônio). Vimos anteriormente (introdução da tese) como determinadas crises convulsivas de base psicogênica podem ser facilmente confundidas com epilepsias de origem orgânica. Uma forma conhecida de identificar a presença de determinantes psicogênicos em crises convulsivas é tentar induzi-las ou diminuí-las por hipnose (Kuyk et al., 1997). A cura repentina do menino tratado por Jesus é talvez indicativa dessa interpretação: ao ordenar que o demônio se evadisse, a melhora se fez imediatamente. No entanto, é difícil saber ao certo como interpretar esses relatos antigos, dado que os eventos (ou supostos eventos) que os sustentaram acham-se já tão deslocados no tempo que é praticamente impossível reconstituir todas as variáveis relevantes envolvidas. Como as crises epiléticas duram pouco tempo e se encerram espontaneamente é relativamente fácil, aliás, afirmar que alguma ação ou evento particular tenha terminado com elas, se a ação ocorre ou é ensejada próxima do fim dos sintomas. A identificação de convulsões de causa psicológica também não elimina por completo a existência de epilepsia propriamente dita, podendo coexistir as duas manifestações ((Kijik et al., 1997). Mas é certo dizer, de qualquer modo, que, tal como no caso do xamanismo e de outras práticas mágico-religiosas milenares, os sinais físicos e psicológicos de moléstia mental ou física, incluindo experiências dissociativas, eram recorrentemente interpretados e tratados, nos tempos de Jesus, como casos de possessão. Mesmo o leitor pouco afeiçoado à bíblia ou aos estudos sobre o transtorno dissociativo de identidade reconheceria na “Legião” que ataca o homem endemoninhado um exemplo da multiplicidade de “seres” frequentemente alegada em casos de personalidade múltipla. Relatos semelhantes se estenderiam, ainda, às vidas dos santos da igreja católica, “cheias de histórias de possessão e suas curas” (Oesterreich, 1930, p. 5). Vários desses relatos foram posteriormente compilados para formar uma extensa coleção de volumes, o *Acta Sanctorum* (Atos dos

Santos), contendo informações rebuscadas e detalhadas da vida de cada um desses santos (Bolland, 1643-1658/2011).

FIGURA 18. REPRESENTAÇÃO EM OLARIA (440 A.C. APROXIMADAMENTE) DA PRIMEIRA PITONISA (OU SACERDOTISA) DO ORÁCULO DE DELFOS: TÊMIS. A IMAGEM RETRATA A CÂMARA DE TETO BAIXO, A PITONISA SENTADA EM UM TRÍPODE, SEGURANDO UM RAMO DE LOURO (A ÁRVORE DO DEUS GREGO APOLO) EM UMA DAS MÃOS, E UMA TAÇA COM ÁGUA NA OUTRA. QUEM A CONSULTA É O REI EGEU DE ATENAS. ACREDITA-SE QUE AS PITONISAS GREGAS INALAVAM VAPORES PROVENIENTES DE FENDAS NAS ROCHAS, QUE INDUZIAM NELAS UM ESTADO DE ENTUSIASMO OU ÊXTASE NO QUAL, SOB A INSPIRAÇÃO DE APOLO, ELAS PREDIZIAM O FUTURO E OFERCIAM CONSELHOS AOS CONSULENTES NUM PALAVREADO CANTADO, PARADOXAL OU MISTERIOSO. OESTERREICH (1930) AFIRMOU QUE AS EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS DE TAIS VAPORES OU FENDAS NO INTERIOR DO TEMPLO ERAM QUESTIONÁVEIS, INCLUINDO SEU PRESUMIDO PODER DE INDUÇÃO DO TRANSE. TODAVIA, ESTUDOS MAIS RECENTES DESMENTIRAM OS ACHADOS ANTIGOS, ANALISADOS POR OESTERREICH EM SEU LIVRO, E CONFLUÍRAM EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE FENDAS E RACHADURAS DAS QUAIS EMERGIAM GASES COMO METANO, ETANO E ETILENO. OS EFEITOS DISSOCIATIVOS E ANESTÉSICOS DO ETILENO, ESPECIALMENTE EM LUGARES FECHADOS COMO O ÁDITO – ÁREA RESERVADA, NO NÚCLEO DO TEMPLO, ONDE FICAVAM AS PITONISAS –, FORNECEM RESPALDO AOS RELATOS ANTIGOS ACERCA DO ORÁCULO DE DELFOS (SPILLER, HALE & DE BOER, 2002). IMAGEM OBTIDA EM:

[HTTP://WWW2.UOL.COM.BR/SCIAM/REPORTAGENS/A FONTE DO PODER NO ORACULO DE DELFOS.HTML](http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/a_fonte_do_poder_no_oraculo_de_delfos.html)

Mas a história da possessão seria ainda mais velha que Jesus e seus apóstolos. Oesterreich (1930) explora os indícios de relatos no período greco-romano (cf. figura abaixo), no antigo Egito e na Mesopotâmia, e menciona os babilônios e os assírios, cujas doenças e infortúnios eram por vezes atribuídos a forças maléficas. Também são estudados, em detalhe, possíveis paralelos com os relatos encontrados nos livros sagrados indianos e chineses, na busca por descrições de eventos semelhantes. Oesterreich (1930, p. 155) admite, no entanto, que a “possessão desempenhara um papel muito mais importante durante a era cristã do que em tempos anteriores”. A esse respeito, o autor cita os períodos clássico e homérico na antiguidade grega, em que não haveria grande número de registros sobre casos desse tipo, afora a menção às videntes (*seers*), cujo conhecimento sobrenatural, todavia, não era considerado como proveniente dos deuses ou de outra categoria particular de entidades, mas delas

mesmas. O autor é cuidadoso o bastante, nesse sentido, para não atribuir retrospectivamente uma interpretação única a fenômenos históricos diversos.

Contudo, apesar de seu espírito analítico e minucioso, Oesterreich não foi capaz de se livrar por completo dos preconceitos de sua época, vindo a estabelecer analogias infundadas, como a representação que fez dos judeus como uma ‘raça’ predisposta à histeria – categoria julgada fundamental pelo autor na explicação dos fenômenos de possessão (p. 171). Oesterreich também não foi capaz de ver que as categorias básicas a que recorria – como a própria possessão, mas também o exorcismo – se ampliaram e se difundiram somente em épocas posteriores à antiguidade greco-romana e Oriental, trazendo consigo todo um ranço católico medieval inadvertidamente deslocado no tempo. Lewis (1977) salienta, a propósito das práticas xamanísticas e indígenas, que a maneira de lidar com os espíritos malfazejos nem sempre envolveu exorcismo, mas sim, em muitas ocasiões, uma negociação ou acordo com a entidade, sem paralelos com a tendência eminentemente refratária das práticas medievais.

Sem dúvida, uma das obras mais importantes na construção das ideias ocidentais acerca da possessão e do exorcismo foi o compêndio *Malleus Maleficarum* ou Martelo das Feiticeiras (Kramer & Sprenger, 1486/2002). Essa obra robusta, escrita no período medieval, serviu como guia para os inquisidores da igreja, tendo sido elaborada para auxiliá-los na identificação, perseguição e julgamento das bruxas. “Em muitos sentidos, pode-se dizer que ela ajudou a validar a inquisição em si” (Lovelace & Rice, 2002, p. 3). Embora a crença na existência da *bruxaria* fosse fundamental para a manutenção das práticas contidas no *Malleus*, tratava-se de categoria às vezes frágil, e mesmo questionada por alguns cristãos de sua época, incluindo teólogos e acadêmicos. Muitas das mulheres executadas pela inquisição não foram encontradas exercendo realmente atividades de bruxaria, ou não a haviam praticado assiduamente. A mera acusação era suficiente, numa boa parte dos casos, para que uma mulher assim identificada fosse torturada e queimada viva (Lovelace & Rice, 2002). Ao lermos o *Malleus*, vemos com facilidade o quanto as ‘provas’ ali contidas dependiam geralmente de argumentos de autoridade, relatos de algumas poucas testemunhas (cujas únicas garantias eram, às vezes, sua aparente idoneidade e

respeitabilidade) e da interpretação altamente tendenciosa dos inquisidores frente aos indícios disponíveis. Sustentados no que hoje considerariamos um profundo erro de avaliação psicológica, os dedicados membros da inquisição esperavam obter a confissão das vítimas por meio de tortura e juramento, uma situação fatalmente eliciadora de falsos positivos. Obtinha-se, assim, sob a força da violência, da coerção e do medo, o que já se esperava. Ademais, o desempenho de um inquisidor era medido, com frequência, pelo número de pessoas que havia julgado e executado por ano em sua região, como neste exemplo “o inquisidor de Como [...] levou quarenta e uma bruxas a serem queimadas em um ano; e ele tinha 55 anos, e ainda continua a trabalhar na inquisição” (Kramer & Sprenger, 1486/2002, p. 207). Esse sistema vicioso e autoimune de identificação, perseguição e julgamento dos desviantes era ainda fundamentado em toda uma série de crenças fantásticas a respeito da ação das bruxas e dos demônios cuja popularidade alcançada pelo *Malleus* só fez espalhar. Entre outras coisas, dizia-se que as bruxas copulavam com demônios; que os demônios poderiam se travestir de humanos para enganar e seduzir as pessoas (de modo não muito diferente, talvez, de algumas narrativas contemporâneas sobre extraterrestres escondidos entre nós); que as bruxas sequestravam e sacrificavam criancinhas para depois devorá-las ou fazer delas um caldo do qual necessitavam para seus feitiços; que as bruxas poderiam, com o auxílio das entidades demoníacas, controlar os sentimentos das pessoas, induzindo-as ao amor e ao ódio, ou levá-las a cometerem pecados e atrocidades; que as bruxas dominavam vários dos fenômenos que hoje designariamos de paranormais, como a previsão de acontecimentos futuros, o teletransporte e a experiência fora do corpo (“transportar-se de lugar para lugar pelo ar, tanto fisicamente como pela imaginação”) e a clarividência (“ver coisas ausentes como se estivessem presentes”); que as bruxas, enfim, poderiam submeter todos a ilusões, a intempéries e a erros de julgamento que os desviavam do caminho de Deus e da santa igreja, e tudo isso graças aos seus feitiços, à ajuda prestimosa do diabo e à própria aceitação de Deus – que permitia tais coisas sucederem para nos testar em nossa fé (Kramer & Sprenger, 1486/2002).

FIGURA 19. CAPA DA VERSÃO DIGITALIZADA DO *MALLEUS MALEFICARUM* (KRAMER & SPRENGER, 1486/2002).

Como seria de esperar, a crença na ação perniciososa dos demônios e da bruxaria também funcionava como o principal mecanismo explicativo das manifestações conversivas e dissociativas, e desempenhava igualmente um papel decisivo na construção e manutenção dessas experiências. Dentre os muitos casos de interesse relatados ao longo do *Malleus* destacamos um em que, curiosamente, a vítima de possessão demoníaca era um padre. Suas experiências emergiam em situações específicas, alegadamente em função de um feitiço que lhe havia sido dirigido – é claro, por uma bruxa:

Sou privado do uso da minha razão apenas quando desejo contemplar coisas sagradas ou visitar lugares sagrados. Pois **o demônio especificamente me contou com suas próprias palavras proferidas pela minha boca** que, por ele ter muito se ofendido, a essa época, pelos meus sermões ao povo, ele não me permitiria pregar de jeito algum. [...] Eu não consigo de nenhuma forma ajudar a mim mesmo, **uma vez que ele se utiliza de meus membros e órgãos, meu pescoço, minha garganta, e meus pulmões, quando bem quer, fazendo-me falar ou gritar; e eu ouço as vozes como se elas fossem faladas por mim, mas fico completamente impossibilitado de restringi-las; e quando tento me voltar para a prece ele me ataca mais violentamente, forçando minha garganta.** [grifo nosso] (Kramer & Sprenger, 1486/2002, p. 268-269)

Não importa como um psicólogo ou psiquiatra contemporâneo diagnosticaria nosso padre; sua narrativa é por si só indicativa dos processos que temos estudado até agora. Todas essas alegações nos são bem conhecidas já, e apontam para processos psicomotores em que a fala e outras formas de

ação corporal atuam de maneira dissociada e independente do controle e da volição conscientes. Elas já não pertencem ao Eu, mas a algo estranho que fala e age pelo indivíduo, fazendo-o se comportar em aparente contraste com suas intenções cotidianas. A esse respeito, Ross (1989, p. 19-20) defende uma explicação psicodinâmica para os casos de possessão medieval:

Na Europa medieval, havia uma dissociação de certos elementos do ser baseada na desaprovação teológica desses elementos. [...] Uma cultura apolínea depende da dissociação dos elementos dionisíacos da vida pública, sendo tais elementos a sexualidade, a espontaneidade, a fertilidade, um senso pagão de religião, e o êxtase físico. Esses elementos eram punitivamente dissociados da igreja medieval. Apesar de dissociado, o aspecto dionisíaco não estava ausente. Ele estava presente como um conjunto incompatível de impulsos e conhecimentos em freiras, monges, camponeses e outras coletividades medievais. Quando a dissociação irrompia, o ser espontâneo e sensual readquiria o controle na forma caricata de um demônio. [...] Havia invariavelmente um forte contraste entre o caráter da pessoa possuída e aquele do demônio, com a pessoa sendo devota e polida, e o demônio irreverente e blasfemador.

Quer seja correta ou não a interpretação acima, o fato é que diferentes fatores psicossociais pareciam contribuir, além daqueles de caráter dionisíaco, para que alguém fosse vitimado pelas bruxas ou pelos demônios. Muitos camponeses recorriam aos serviços das feiticeiras quando se viam em apuros diante da perda de seus bens materiais, por exemplo, ou quando um de seus filhos caía doente⁴⁰. Mas é certo que havia muitos outros casos nos quais o pacto com o demônio se fazia presente para proteger alguém da represália que a fornicção poderia ocasionar, se viesse a ser descoberta (Kramer & Sprenger, 1486/2002). Há também casos de possessão em que uma interpretação sexual poderia ser levantada, embora esta não fosse de início evidente. Sob esse aspecto, é bastante conhecido o estudo de caso de Freud (1923[1922]/1996) acerca do pintor Christoph Haizmann, que, no século XVII, fizera um estranho pacto com o demônio no qual este último concordava em substituir seu pai falecido. Haizmann padecia de estados melancólicos desde a morte do pai, e apresentava ainda crises com visões, convulsões e perda de consciência (estados de ausência e êxtase). Parte de suas visões religiosas era deslumbrante, e outra

⁴⁰ É interessante observar, aliás, como o termo “possessão” aparece no *Malleus*, podendo significar tanto o fenômeno propriamente dito da possessão demoníaca, quanto os bens que uma pessoa “possui”, isto é, suas “possessões”, “propriedades”. Ao contrário de uma mera coincidência, esse duplo sentido do termo tem um propósito mais amplo. Numa leitura sociológica, seria como se determinadas relações de produção se incorporassem implicitamente à ideia de possessão pelo diabo. De fato, os filhos são considerados aí como possessões ou propriedades dos pais, tanto quanto qualquer outro bem. Assim se poderia dizer a respeito do corpo, que os demônios então roubariam temporariamente dos indivíduos (possui-los-iam). Mais do que simplesmente ‘adentrar seu corpo’ (como na noção de “incorporação” dos umbandistas e espíritas), a palavra *possessão* estava como que enredada em uma teia complexa de significações da fala que expressavam um modo particular de produção econômica da Europa medieval.

parte assustadora. Freud foi capaz de identificar tendências homossexuais em sua relação com o pai, transferidas em seguida para a figura do demônio, bem como tendências heterossexuais contrárias em direção à mãe, todas representadas simbolicamente em pinturas da autoria de Christoph. Mas Freud também encontrou evidências de que as visões do pintor correspondiam a desejos de ascensão social e riqueza, e à sua tendência a escapar das responsabilidades da vida, refugiando-se no apoio, ainda que fantasmático, das figuras parentais ou de seus substitutos religiosos. A análise desse caso levou Freud (1923[1922]/1996, p. 87) a estabelecer uma associação entre a possessão e a neurose que, embora seja hoje relativizada, constituiu-se, não obstante, num dos principais fundamentos das interpretações psicodinâmicas em torno da possessão:

Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos poucos psicológicos dias de hoje assumem um aspecto hipocondríaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles antigos tempos surgem em trajes demoníacos. [...] Os estados de possessão correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação mais uma vez recorreremos aos poderes psíquicos. A nossos olhos os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instituais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção esta que a Idade Média fazia; em vez disso, encaramo-las como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada.

Freud entende a neurose histérica como uma espécie de receptáculo universal para os mais variados fenômenos culturais, um receptáculo que – malgrado a variação enorme no modo com que se apresenta em diferentes contextos – permanece, não obstante, precisamente o mesmo. Naturaliza-se, assim, uma dada categoria diagnóstica, que passa, retrospectivamente, a lançar o rótulo da doença a uma série de manifestações culturais tanto socialmente aceitas, quanto renegadas como prejudiciais. Mas esse processo de naturalização da histeria tem também sua história, a qual nos traz de volta às numerosas páginas do *Malleus*, onde encontramos diversos exemplos de preconceitos arraigados que mais tarde adquiririam o caráter de verdades mais ou menos estabelecidas. Em especial, devemos citar a concepção que a obra apresenta das mulheres, incluindo sua presumida susceptibilidade às superstições e à ação dos demônios – noções que, mesmo séculos depois, permaneceriam vivas no imaginário ocidental, encontrando um espaço apenas ligeiramente modificado entre as interpretações da histeria no século XIX.

Segundo os autores do Martelo das Feiticeiras, as mulheres “seriam mais crédulas” do que os homens, e também “mais impressionáveis e mais prontas para receber a influência de um espírito desencarnado” (Kramer & Sprenger, 1486/2002, p. 101). Já se avistava aqui a relação que seria mais tarde erigida entre a mediunidade, a histeria, a susceptibilidade hipnótica e a personalidade impressionável das mulheres. Mas os autores vão mais além. Eles explicam que, sendo as mulheres mais fracas e susceptíveis que os homens, elas recorreriam à feitiçaria para encontrar “meios secretos” de se beneficiar do poder que a magia eventualmente lhes conferisse. Vemos, assim, como os mesmos argumentos baseados no status social e no poder, empregados séculos depois por Lewis (1977) para justificar a maior prevalência de mulheres nos cultos de possessão, já haviam sido preconizados muito antes no *Malleus*, muito embora Lewis não fizesse dessa presumida fraqueza feminina uma característica natural ou essencial das mulheres. É também no *Malleus* que sua inteligência será comparada a de uma criança, e que a pecha de simuladoras e mentirosas será fortemente apontada na direção delas. Essas mesmas associações seriam feitas depois em relação à histeria e a outras neuroses (regressão à infância e teatralidade / histrionismo). É no *Malleus*, enfim, que, tempos antes da psicanálise ter sido inventada, a predisposição da mulher à possessão já era parcialmente interpretada em termos de sua sensualidade, isto é, ao fato de ser “mais carnal que o homem”, e de enfeitiçar e corromper aqueles que não se dispusessem a cometer com ela o pecado do adultério (Kramer & Sprenger, 1486/2002, p.102). Mas a interpretação religiosa e medieval da possessão feminina, conquanto mais incisiva nesse ponto, seguia de perto as explicações naturalistas disponíveis, afora certas diferenças de conteúdo. No século XVI, e com mais vigor no século XVII, médicos e acadêmicos insurgiam, aqui e ali, opondo-se ao que julgavam ser uma onda de crenças “sobrenaturais” em torno da possessão, para salvar as feiticeiras da morte imposta pela inquisição, sugerindo que tais mulheres eram, na verdade, pessoas doentes, de natureza melancólica ou epilética – frequentemente dadas à imaginação e aos sonhos (Hare, 1991; Volich, 2005). Naquela época, alguns médicos, a exemplo de Edward Jorden (1569-1633) ainda aceitavam a antiga afirmação de Hipócrates (460-370 a.C.) de que a histeria provinha de uma desordem do útero e estaria,

portanto, associada à gravidez e à sexualidade (Hare, 1991). De acordo com Volich (2005, p. 22),

Hipócrates defendia que:

Na histeria, o próprio útero (*hysteros*) “*deslocar-se-ia*” através do corpo. A falta de relações sexuais provocaria o ressecamento desse órgão que iria “*buscar a humidade que lhe falta em outras partes do corpo*”, entrando em contato com outros órgãos, provocando também em seu trajeto “*asfixias*” que determinariam seus efeitos pelo corpo”. [grifos do próprio autor]

Apesar de tais hipóteses terem perdido o sentido e a utilidade em tempos recentes, nos quais a psicologia e a neurologia forneceram descrições mais coerentes com o conhecimento contemporâneo do corpo, da mente e do cérebro, elas nos trouxeram, sem dúvida, intuições genuínas, assim como estigmas, estereótipos e preconceitos de difícil remissão, que se misturaram e se infundiram grandemente em nosso imaginário coletivo, em nossas práticas científicas e de saúde mental, e em nosso cotidiano, dando origem às mais diversificadas construções culturais em torno das mulheres e do papel social a ser desempenhado por elas. É um tanto complexa hoje a tarefa de saber se certas características psicológicas seriam mais comuns nas mulheres do que nos homens por razões biológicas ou psicossociais. Embora as evidências nem sempre corroborem a imagem da mulher como mais susceptível à superstição e à dissociação, sabemos que, em geral, as mulheres demonstraram acreditar mais no paranormal do que os homens, um dado consistente ao longo de muitas pesquisas (Maraldi, Zangari & Machado, 2012). Vimos também, em momentos anteriores desta tese, o quanto as mulheres são mais propensas à somatização, à conversão e ao envolvimento imaginativo se comparadas aos homens. Estariam as mulheres correspondendo de forma congruente e estável a estereótipos de gênero socialmente implícitos, ou apresentariam elas, realmente, alguma predisposição fisiológica que as torna peculiar nesse sentido? Não há, até o momento, uma resposta simples para essa questão. Appignanesi (2011, p. 492) conclui que “sintomas e diagnósticos influenciam uns aos outros e se reúnem para criar modas culturais na doença e na cura”, mas também admite que “minha investigação me fez pensar novamente que certos eventos na vida de uma mulher, seja o nascimento de uma criança ou a menopausa, poderiam muito bem, em alguns casos, torna-las susceptíveis a transtornos” (p. 20). Seríamos, assim, mais cuidadosos e razoáveis em nosso posicionamento se nos ativéssemos somente àquilo que os dados nos indicam, e afirmássemos que

a “doença é o produto de um jogo sutil entre as perspectivas culturais e o que é também uma realidade biológica que varia” (Appignanesi, 2011, p. 17).

2.3. O cristianismo e os “carismas”

Toda a discussão anterior a respeito da possessão demoníaca talvez leve alguns leitores a imaginarem que a ação do demônio foi a principal interpretação à qual recorreu o cristianismo para dar forma ao conteúdo das experiências dissociativas e outras experiências de alteração da consciência. Essa seria, porém, uma concepção no mínimo distorcida, uma vez que relatos de experiências similares também receberam modelagens e conteúdos mais convergentes com a fé cristã desde os primeiros idos do cristianismo. Para Anderson (2010, p. 19), o cristianismo primitivo era...

...uma comunidade do Espírito Santo [...] Algumas das principais características e fenômenos extáticos do Pentecostalismo como profecia, cura e dom de línguas eram comuns. Apesar de nem todos os acadêmicos concordarem com a sua frequência, o Novo Testamento ao menos presta testemunho das manifestações pouco usuais do Espírito, especialmente no livro dos Atos e na primeira carta de Paulo aos Coríntios.

Argumento semelhante foi também sustentado por Valle (2004, p. 97) em relação às origens mais remotas do que hoje constitui o movimento (ou conjunto de movimentos, segundo o autor) da Renovação Carismática Católica:

O fenômeno da Renovação Carismática Católica (RCC) não pode ser visto como algo novo ou inédito na história do cristianismo. Existe desde os tempos apostólicos. Já nas primeiras comunidades cristãs os estados alterados da mente causam estupor e suscitam divergências. [...] Comportamentos que lembram o que acontece na RCC estiveram presentes, sob formas variadas, seja no primeiro, seja no segundo milênio cristão.

Anderson (2010) afirma que, nos dois primeiros séculos do cristianismo, embora as formas de cultuar e adorar fossem diferentes da experiência que muitos cristãos têm hoje, vários relatos de “dons do espírito santo” (ou *charismata*) – revelações, visões, êxtases, exorcismo, curas milagrosas – teriam sido noticiados, e apesar de suas muitas variações históricas e sociais, tais relatos se repetiriam, ainda, ao longo de praticamente toda a história cristã, vindo a se associar, posteriormente, à emergência do pentecostalismo no século XIX.

O declínio no exercício e na prevalência dos dons carismáticos teve seu início por volta do século três da era cristã. Começa-se aí a sugerir que tais manifestações pertenciam, na verdade, ao tempo

de Jesus, e teriam depois se extinguido por não serem mais necessárias à fé, ou por terem se limitado, então, à atividade dos bispos. Gradativamente, os dons carismáticos tornaram-se, assim, parte das lendas populares envolvendo santos, mártires e ascetas. Também se concebia que, quando tais experiências efetivamente ocorriam, elas eram prerrogativas exclusivas do próprio Deus, e não fenômenos mediados pela relação dos indivíduos com o “Espírito Santo”. No mundo oriental, todavia, o cristianismo teria preservado o dom de línguas, inclusive ao longo de todo o período medieval, o que se estendia igualmente à igreja ortodoxa, conquanto tais manifestações se restringissem, em sua maior parte, aos monastérios (Anderson, 2010).

No Ocidente, em contrapartida, tais experiências (antes consideradas divinas) passaram a constituir indícios de procedência demoníaca. Não é de estranhar, portanto, que a perseguição às bruxas tivesse conquistado um lugar de proeminência. Mas mesmo depois, durante os primeiros idos da reforma protestante, Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564) acreditavam que os dons do espírito já não eram necessários para avivar ou manter a fé, e serviriam apenas para converter os incrédulos. Consta que as igrejas protestantes dessa época eram ainda mais relutantes ao entusiasmo carismático do que a própria igreja católica. Isso se modificaria, porém, com as práticas de alguns pequenos grupos, como os primeiros Quacres ou *Quakers* (Sociedade Religiosa dos Amigos), cujas vivências espirituais envolviam frequentes manifestações dissociativas e conversivas como tremores, espasmos, visões, profecia e glossolalia (Anderson, 2010). Entre os primeiros metodistas, a conhecida prática de “cair no espírito”, já preconizada nessa época por John Wesley (1703-1791) – experiência essa em que o fiel perderia o controle do corpo, deixando-se tombar diante do “poder de Deus” – era, não raro, acompanhada, segundo o próprio Wesley, de gritos e choros exacerbados, convulsões e sensações amedrontadoras (Taves, 1993). Considera-se que muitos desses movimentos representavam, em parte, reações ao Iluminismo e ao racionalismo cientificista que tomavam, então, seus primeiros contornos. Pela alteração da consciência, tais grupos buscavam uma experiência direta com o divino que

se contrapunha ao dogmatismo católico precedente, e estabelecia uma religiosidade mais acessível às camadas populares (Cardena & Alvarado, 2011).

FIGURAS 20 E 21. CENAS DE ÊXTASE RELIGIOSO E IMPOSTAÇÃO DE MÃOS EM IGREJAS PENTECOSTAIS DOS ESTADOS UNIDOS. ILUSTRAÇÕES REALIZADAS PELA ARTISTA JULIE HENSON COM BASE EM DIFERENTES RITUAIS DE MANIFESTAÇÃO DOS “DONS DO ESPÍRITO”. FONTE: [HTTP://DAILYSERVING.COM/2009/03/JULIE-HENSON/](http://DAILYSERVING.COM/2009/03/JULIE-HENSON/)

As origens do pentecostalismo clássico remontam, sobretudo, à figura de William Seymour (1870-1922), pastor norte-americano negro que fundou na Rua Azuza, em Los Angeles, o movimento da fé apostólica. As reuniões na Rua Azuza foram consideradas antológicas por uma série de razões, incluindo a integração religiosa entre negros e brancos, homens e mulheres vindos das camadas populares, e que partilhavam funções diversas no mesmo grupo, em contraposição ao segregacionismo comumente observado nos estados do sul – apesar de, posteriormente, Seymour ter sofrido a discriminação de membros brancos que vieram a negar sua liderança. Mas essas reuniões também foram importantes por mobilizarem uma forma de religiosidade mais espontânea e emotiva que o protestantismo tradicional ou “histórico”; nelas, o dom de línguas, o “cair no espírito” e o “batismo no Espírito Santo” – benção fundamental para a plena conversão do adepto – desempenhavam um papel marcante. Muitos outros centros de referência além da Rua Azuza se formaram, ajudando a expandir o movimento apostólico para diferentes países, graças à ênfase no evangelismo e nas missões (Anderson, 2010). A partir daí, o movimento protestante tomou muitos caminhos, e nos parece desnecessário aqui detalhar toda a sua trajetória ao redor do mundo. No Brasil, em particular, as chamadas igrejas históricas,

mais tradicionais (batistas, luteranos, presbiterianos etc.), bem como as igrejas de matriz pentecostal, chegaram ao nosso país por meio da migração de seus fiéis, sobretudo, da Europa e dos Estados Unidos. Hoje, o crescimento notável da população evangélica, aqui e em toda a América Latina, com forte enraizamento nas classes mais populares (muito embora também congregue pessoas das classes mais abastadas), faz do pentecostalismo um importante objeto de estudo social e científico, para além do interesse especificamente religioso ou teológico que suscita. A citação abaixo nos oferece uma noção geral do desenvolvimento histórico percorrido por várias correntes evangélicas no Brasil.

A expansão pentecostal no Brasil, segundo o sociólogo Paul Freston, pode ser pensada através de três momentos. Uma primeira onda compreende os anos 1910-1950, época em que 80% da população brasileira viviam no campo. Nestes anos, a expansão se fez, sobretudo, a partir da região Norte (através da denominação Assembléia de Deus) e Nordeste (Congregação Cristã do Brasil). Na segunda, que compreende os anos 1950-1970, o pólo irradiador foi S. Paulo e coincide com a urbanização e a formação de uma sociedade de massas (por exemplo, as denominações Igreja Quadrangular e Brasil para Cristo, Deus é Amor). A última começou nos anos 70 e tem berço carioca, coincidindo com a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, e também com a derrocada do milagre econômico (nesta época, foram fundadas – por exemplo – a Casa da Benção e a Igreja Universal do Reino de Deus). (Novaes, 1998).

Embora fenômenos aparentemente dissociativos estejam presentes no pentecostalismo desde os seus primórdios, nem todos os pentecostais concordam com a legitimidade bíblica e adequação de algumas ou de todas as formas de manifestações mencionadas anteriormente. A frequência e importância de sua ocorrência em um culto pentecostal podem variar grandemente, sendo comuns em determinadas igrejas, e mesmo inexistentes em outra. O quadro 5 a seguir fornece uma ideia aproximada dessas variações, em diferentes igrejas evangélicas do Brasil. Nem todos os “dons” mencionados abaixo possuem uma relação evidente com o transe e a dissociação, mas pode-se sugerir sua possibilidade, por exemplo, em certos relatos proféticos mais exaltados, na glossolalia, na cura por imposição de mãos e no exorcismo. A música compreende, sem dúvida, um potente eliciador dessas experiências, como pudemos verificar nos grupos carismáticos visitados (cf. segunda parte da tese, relatórios).

Mas as igrejas protestantes não representam, certamente, o único polo de atração das alegadas intervenções do “Espírito Santo”. Profecias, línguas⁴¹, curas são também o apanágio de muitos católicos carismáticos, cujas práticas sofrem marcada influência do pentecostalismo. Aqui se faz importante um rápido adendo. Temos nos utilizado até agora dos termos “pentecostal” e “carismático” de forma relativamente intercambiável, embora existam sutis nuances e desenvolvimentos na definição de cada um, ainda que com boa dose de ambiguidade. De acordo com Anderson (2010, p. 144):

É geralmente aceito agora que o termo “movimento carismático”, no seu uso original, referiu-se à prática dos dons espirituais e do batismo no Espírito nas igrejas mais antigas, ‘históricas’ ou de ‘linha principal’, desde os anos 1960. Com o desenvolvimento das igrejas e organizações carismáticas ‘não-denominacionais’ uma década ou duas mais tarde, o termo foi ampliado para se referir a todos aqueles movimentos fora do Pentecostalismo denominacional ou ‘clássico’ onde os dons espirituais são exercidos. É frequentemente impossível, agora, distinguir entre ‘Pentecostais’ e ‘Carismáticos’, e há muitas vezes tantas diferenças litúrgicas e teológicas entre os próprios pentecostais clássicos quanto entre eles e as igrejas carismáticas. Termos como ‘neopentecostais’ e ‘neocarismáticos’ tem sido usados para se referir às últimas [...] Muitos observadores consideram que o Movimento Carismático, a prática do fenômeno pentecostal ou dos dons espirituais nas igrejas protestantes tradicionais, começou na Igreja Episcopaliana nos Estados Unidos, nos anos 1960, e na Igreja Católica no mesmo país em 1967.

Dons	Denominações					
	Batistas	Históricas	Renovadas	Assembleia	Outras pentecostais	IURD
Pregar	+	+	-	-	-	+
Profetizar	-	+	+	+	-	-
Línguas	-	-	+	+	+	+
Música	+	+	-	-	-	-
Curar	-	-	+	-	-	+
Exorcizar	-	-	-	-	-	+

QUADRO 5. ÊNFASES CARISMÁTICAS SEGUNDO A DENOMINAÇÃO. (ADAPTADO DE FERNANDES ET AL., 1998). IURD = IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

Em relação à Igreja Católica, Valle (2004, p. 101) defende que o fenômeno da Renovação Carismática “é uma realidade sociologicamente volátil e ainda não bem definida”. Dalgalarro (2008), por sua vez, acredita que esse movimento cresceu, principalmente, em função da preocupação

⁴¹ De acordo com Dalgalarro (2008, p. 121), “o dom das línguas remete-se ao episódio relatado em Atos 1:6-11 e Atos 2, em que, no dia da festa judaica de Pentecostes (daí o nome ‘pentecostal’), no quinquagésimo dia da ressurreição de Cristo, o Espírito Santo teria descido à Terra e pessoas começaram a falar em outras línguas. Naquela ocasião, os apóstolos teriam falado em idiomas de povos de outras nações que não a deles, o Espírito Santo teria se manifestado nos apóstolos por meio de ‘línguas de fogo’”. Conquanto no episódio bíblico os apóstolos falassem idiomas de outras nações, sem terem alguma vez aprendido tais idiomas – fenômeno ao qual se dá o nome científico de “xenoglossia”, cf. Bozzano (1939/1998) – o que vemos nos grupos de oração carismáticos de hoje são fiéis falando em *línguas estranhas*, porém, sem qualquer semelhança com idiomas existentes – o que, na terminologia científica, equivale ao fenômeno da “glossolalia” (Flournoy, 1900). Nas visitas que realizei à RCC, os participantes alegavam que tais vocalizações seriam como a “linguagem dos anjos”, ou como uma forma de expressão e manifestação do próprio Espírito Santo, por meio das cordas vocais dos fiéis – ver também Hine (1969).

manifestada pelos católicos frente ao avanço das igrejas evangélicas pentecostais. Apesar de seu colorido conservador, a RCC “tenta, com uma prática ritual exaltada, de tonalidade pentecostal, e uma mística marialogista renovada, reconquistar adeptos” (p. 112). Apenas 3,8% dos católicos pertenceriam à RCC. De qualquer modo, “longe de estar em retração, a RCC não faz senão expandir-se e consolidar-se no seio da Igreja Católica. Conta com a aprovação e o apoio de um crescente número de Bispos. Nos seminários e entre o jovem clero, as ideias da RCC costumam encontrar entrada bastante forte” (Valle, 2004, p. 101). Não obstante, esse apelo parece estar sendo muito mais ouvido entre as classes média e média baixa, sobretudo, nas cidades do interior, enquanto que “as massas populares não são atraídas e continuam, cada vez mais, migrando para as pequenas igrejas pentecostais e neopentecostais das periferias das grandes e médias cidades” (Dalgallarrondo, 2008, p. 112).

Retomando a temática dos dons espirituais (que nos é de fundamental interesse aqui), até que ponto podemos efetivamente relacionar tais experiências à dissociação? Apesar de válida em princípio, tal relação se sustentaria empiricamente? Tomemos como exemplo a glossolalia. Apesar de sua prática ser frequente entre evangélicos pentecostais e católicos carismáticos, o fenômeno em si não se restringe, historicamente, a esses grupos, e não é de hoje que se relaciona a criação de idiomas imaginários a estados dissociativos e à hipnose (Kildahl, 1972; May, 1956). Em sua clássica análise do caso Hélène Smith, Flournoy (1900) associou a glossolalia aos processos subliminares, isto é, a uma criatividade inconsciente que emergiria, durante os estados sonambúlicos, desimpedida dos entraves e barreiras da consciência. Smith, que era médium espírita e dizia se comunicar com habitantes do planeta Marte, alegava ter acesso mais ou menos direto ao idioma dos marcianos. Suas psicografias e estranhas vocalizações foram estudadas por Flournoy e por famosos linguistas, incluindo Ferdinand de Saussure (1857-1913), os quais puderam demonstrar que os “espécimes” da linguagem marciana fornecidos por Smith resultavam de uma peculiar combinação do francês e do alemão, sendo ambos os idiomas conhecidos pela médium.

Ao revisar a literatura mais antiga sobre o tema, Richardson (1973) também aponta uma série de trabalhos em que a glossolalia religiosa teria sido compreendida em termos de dissociação, susceptibilidade hipnótica e alteração da consciência. Contudo, os autores pareciam divididos em relação às origens patológicas ou saudáveis desse fenômeno, propondo explicações favoráveis a ambos os pontos de vista. Houve quem a explicasse em termos regressivos e narcísicos, comparando-a aos sons ininteligíveis emitidos pelos recém-nascidos e pelas crianças pequenas (Castelein, 1984; Samarin, 1973). Também foram levantadas explicações em termos de catarse e tentativas de resolução inconsciente da neurose (Richardson, 1973). Comparações entre a glossolalia religiosa e os neologismos e vocalizações ininteligíveis de pacientes psicóticos foram igualmente sugeridas, mas não teriam encontrado respaldo suficiente pelo fato de serem incontroláveis e perturbadoras nesses pacientes, em comparação com amostras não clínicas (Hine, 1969). Hutch (1980) manifestou preocupação com essas hipóteses, por se centrarem em concepções intrapsíquicas e psicologizantes que desconsideravam o papel do grupo na construção dessas experiências. Hutch estava parcialmente equivocado, no entanto, em sua interpretação das hipóteses voltadas à dissociação, por considerar que elas associassem a glossolalia, invariável ou frequentemente, a condições patológicas. Isso não é de todo verdadeiro; Fournoy (1900), por exemplo, não sustentava ter encontrado em Smith qualquer sinal significativo de algum transtorno. Como já tivemos a oportunidade de discutir outras vezes nesta tese, a dissociação da identidade não implica em si mesma a presença de processos patológicos. Afora esse equívoco, a crítica de Hutch às abordagens intrapsíquicas da dissociação se mantém como importante. Com efeito, o linguista Samarin (1972), um dos principais estudiosos do assunto, defendia que...

...a aquisição da glossolalia carismática ou pentecostal está *algumas vezes* associada com *algum* grau de alteração da consciência, que ocasionalmente envolve atividade motora involuntária ou, raramente, uma completa perda da consciência. Todavia, o uso subsequente da glossolalia (isto é, depois da experiência inicial) é *mais frequentemente independente* dos fenômenos dissociativos. (Samarin, 1972, p. 33).

Seguindo uma linha de raciocínio semelhante à de Samarin nesse aspecto, Hutch (1980) preferiu explicar a glossolalia com base nas funções de linguagem que esta desempenha dentro do ritual religioso. Ela resultaria de um ato deliberado, influenciado apenas pelo direcionamento concentrado da

atenção às atividades religiosas, e atuaria linguisticamente “distinguindo o sagrado do profano” e ativando “uma dimensão afetivo-existencial da religião na vida individual” (p. 280). Mas em contraposição a Samarin, que sequer considerava a glossolalia uma forma de comunicação ou linguagem, Hutch defendeu que ela, tal como os mantras, apresentaria certa similaridade sonora com sons humanos pré-verbais; no caso, o choro e o riso. A prática da glossolalia evoluiria, inicialmente, da própria oração, o que explicaria o fato de certas frases religiosas se imiscuírem por entre os sons estranhos proferidos pelos fiéis. O adepto vai gradativamente se deixando levar pela atividade religiosa, até distrair sua atenção dos eventos mundanos, e mergulhar profundamente no ritual ou culto. É nesse momento de transição que o louvor e a súplica, inicialmente objetivados mediante a prece, são substituídos por suas formas rudimentares pré-verbais, mais emotivas, que lembram algumas vezes o choro (súplica), o louvor e o êxtase (risos, gritos entusiasmados). Embora do ponto de vista semântico a glossolalia não comunique nada discernível, ela não deixa de constituir, por outro lado, uma forma de comunicação dirigida a fins estritamente ritualísticos e religiosos.

Spanos & Hewitt (1979) compararam católicos carismáticos praticantes e não praticantes de glossolalia em diferentes testes e procedimentos: susceptibilidade hipnótica, absorção, medidas de psicopatologia – como sintomas psicossomáticos e de baixa auto-estima –, capacidade de memorização durante a atividade glossolálica, desorientação após a tarefa de falar em línguas e outras medidas observacionais de aparente alteração da consciência. Os autores não encontraram diferença alguma entre os grupos estudados nas diversas medidas, e defenderam que a glossolalia não envolveria processos mentais especiais, dissociados ou alterados, nem seria indicativa de transtorno mental. Foi levantada a hipótese de que o “dom de línguas” é consistente com “formulações sócio-psicológicas que veem a glossolalia como um padrão de comportamento vocal que pode ser adquirido por praticamente qualquer um que possua a motivação requisitada e seja regularmente exposto a ambientes sociais que encorajem tais vocalizações” (p. 433). A nosso ver, porém, a pesquisa de Spanos & Hewitt (1979) apresentou limitações significativas. A principal delas foi a de tentar reproduzir a glossolalia em um ambiente

laboratorial pouco adaptado às condições do fenômeno, onde era preciso seguir regras bastante demarcadas, havendo, assim, pouco espaço para a espontaneidade (e.g., parar de falar em línguas quando o pesquisador fizesse um determinado sinal com as mãos; interromper a atividade praticamente a cada dois minutos para realizar um teste de desorientação cognitiva; ser distraído por palavras que eram ditas enquanto o indivíduo se achava realizando a glossolalia, as quais deveriam ser mais tarde lembradas no teste de memorização – neste último caso, embora fosse dito ao participante para que ele não prestasse atenção nas palavras e não tentasse decorá-las naquele momento, não sabemos até que ponto isso desconcentrava o falante). É difícil dizer, portanto, se a glossolalia excetuada em laboratório (ao menos da maneira como o experimento foi elaborado) pode ser adequadamente comparada àquela praticada em um contexto religioso. Apesar de alguns participantes terem afirmado possuir o costume de orar e falar em línguas fora da igreja, mesmo em situações pouco usuais (como dentro do carro, enquanto dirigiam), é possível que a glossolalia manifestada nessas ocasiões fosse de caráter distinto daquela compartilhada em grupo.

Em um estudo posterior, Spanos, Cross, Lepage & Coristine (1986) treinaram estudantes universitários para que reproduzissem vocalizações glossolálicas iguais às produzidas por religiosos. Os participantes assistiram a vídeos dessas manifestações e receberam instruções e *feedback* dos pesquisadores durante o treinamento. Posteriormente, as vocalizações gravadas foram submetidas a juízes cegos e não cegos quanto ao procedimento realizado, incluindo religiosos com vasta prática em glossolalia. Descobriu-se não só que o desempenho dos participantes melhorou muito com o tempo, como foi avaliado positivamente pelos juízes, tendo apresentado semelhança significativa com a glossolalia religiosa. Talvez mais interessantes fossem os achados de que 1) havia correlação positiva entre o desempenho dos participantes e sua competência em idiomas estrangeiros (os que melhor conheciam outras línguas reproduziram melhor o fenômeno), e 2) não houve correlação significativa entre o desempenho dos participantes com medidas de absorção e experiências místicas.

As pesquisas revisadas acima são bastante antigas, e o leitor pode estar se perguntando o que os estudos mais recentes teriam descoberto ou confirmado a respeito do tema. Retomando a relação entre essas experiências e psicopatologia, Hempel et al. (2002) verificaram que apenas uma pequena porcentagem de indivíduos com transtornos mentais exibiram sinais espontâneos de glossolalia. Francis & Robins (2003) encontraram que 80% dos que praticavam glossolalia em uma amostra britânica de evangélicos apresentaram maior estabilidade emocional e menos neuroticismo. Grady & Loewenthal (1997), por sua vez, identificaram duas formas distintas de glossolalia: uma mais dramática, envolvendo cantorias, vocalizações e experiências de êxtase, e outra mais suave, quase silenciosa e semelhante a uma prece, associada a emoções calmas e prazerosas. Tal diferenciação é de grande relevância, pois mostra que não devemos interpretar do mesmo modo todos os relatos de glossolalia, o que talvez explique os achados contraditórios das pesquisas revisadas acima. Como também observou Hine (1969), a glossolalia pode envolver causas distintas ou combinações delas em cada caso, sendo um desses fatores o da dissociação.

De interesse para nossa discussão atual são também as pesquisas neurofisiológicas em torno da glossolalia. Persinger (1984) já havia encontrado uma correlação entre tais experiências e atividade anormal dos lobos temporais, a exemplo do que havia sido observado também com outras experiências religiosas e “paranormais”. Porém, um dos mais importantes estudos a respeito foi conduzido por Newberg, Wintering, Morgan & Waldman (2006). A partir da medição do fluxo sanguíneo cerebral, os autores verificaram, em uma amostra de cristãos carismáticos ou pentecostais, que os lobos frontais demonstraram menor perfusão sanguínea durante a atividade de glossolalia, o que era consistente com a descrição que os participantes faziam da ausência de controle voluntário ou intenção sobre a experiência. Contudo, a glossolalia não estava associada à perda do sentido do Eu – não houve menos perfusão sanguínea no lobo parietal superior, tido como diretamente relacionado a tal função psíquica. Uma possível interpretação para esses resultados é de que a glossolalia está mais associada à alteração da consciência do que à dissociação da identidade propriamente dita. É importante lembrar que a glossolalia

estudada neste experimento era justamente aquela de caráter mais intenso, ao contrário das vocalizações semelhantes a preces.

Poucas investigações psicológicas e neurofisiológicas foram realizadas até o momento em torno do curioso fenômeno da glossolalia. Trata-se de uma lacuna que as pesquisas vindouras terão de preencher; em especial, a elucidação de suas relações com o fenômeno da dissociação – tanto a dissociação cognitiva quanto a somatoforme.

2.4. *O mesmerismo e o espiritualismo moderno*

Voltemos novamente no tempo, mais precisamente no século XVIII, onde tinha lugar uma importante batalha intelectual entre dois homens: o primeiro, integrante da religião instituída, padre Johann Joseph Gassner (1727-1779); o segundo, um membro da ciência e da medicina de sua época, Franz Anton Mesmer (1734-1815). Mais uma vez, a possessão demoníaca será a responsável por assolar nossas discussões sobre a dissociação, porém, marcada agora por configurações diferenciadas, que representarão verdadeiro divisor de águas na história dos fenômenos dissociativos e de alteração da consciência (ElleMBERGER, 1970).

Multidões vinham de diferentes localidades para obter tratamento mediante o exorcismo com o padre Gassner. Embora fosse modesto e desconhecido quando do início de suas atividades, Gassner rapidamente obteve sucesso e os relatos de suas curas se espalharam com presteza. As pessoas que o procuravam eram motivadas pelos mais variados sintomas e doenças, alguns deles já mencionados antes como possíveis exemplos de conversão e dissociação. A forma de tratamento empregada por Gassner era, de um modo geral, bastante simples: diante do paciente, ele questionava, em voz alta, se haveria ou não algo de preternatural (expressão semelhante à “paranormal” nos dias de hoje) acerca daquela moléstia, e ordenava, em nome de Jesus, que o demônio se manifestasse. Caso fosse essa a causa, e não um fator de natureza orgânica, o indivíduo apresentava sintomas típicos, como convulsões. Para Gassner, tais espasmos e contrações, em resposta à sua pergunta, sugeririam haver algo mais do que simplesmente uma doença física; os sintomas emergentes assinalavam, assim, a ação de um espírito maligno. Gassner

também podia, algumas vezes, ir além desse procedimento introdutório, ordenando ao demônio, em Latim, para que produzisse outras tantas alterações em diferentes partes do corpo do possuído, o que confirmava, a seu ver, a causa demoníaca da doença. Em seguida, o padre prosseguia com o exorcismo propriamente dito, forçando a presumida ‘criatura’ a deixar aquele corpo, por meio de palavras de ordem. Testemunhos dessas experiências puderam sobreviver à força do tempo, indicando que, em alguns desses casos, as pessoas exorcizadas costumavam se esquecer do que lhes havia acontecido enquanto permaneciam ‘possuídas’, conquanto se sentissem melhores após as intervenções de Gassner. Todavia, se nenhum daqueles sintomas indicativos de possessão acometia o sujeito depois de o padre haver proferido as palavras introdutórias, então ele enviava a pessoa para tratamento médico. Essa postura de Gassner o tornava bem aceito tanto pela ortodoxia católica, quanto pela medicina – já influenciada pelas ideias iluministas (ElleMBERger, 1970).

Seu sucesso se espalhou pela Alemanha, França e Suíça, onde era convocado para realizar mais de seus exorcismos. Porém, sua imagem veio a ser abalada em função das críticas que receberia quanto à veracidade de suas curas e dos fenômenos que as precediam. Especulava-se que convulsões e outros sintomas simplesmente ‘surgiam’ nas pessoas tão logo elas descobriam que Gassner viria até sua cidade para visita-los, de modo semelhante a outros casos de contágio coletivo. Imitadores também passaram a simular as manifestações com relativa maestria. Essas acaloradas controvérsias em torno do padre, bem como certas mudanças históricas e sociais – que cada vez mais faziam as explicações dessas experiências penderem para uma perspectiva científica – obrigaram Gassner a restringir suas atividades. É certo dizer, contudo, que Gassner jamais apresentou sinais de grande interesse lucrativo, e sempre foi humilde quanto à importância do trabalho que realizava, além de piedoso com as críticas (ElleMBERger, 1970).

Até aqui, nossa história não parece diferir muito de outros relatos de possessão analisados previamente. Mas não se trata de mera repetição textual ou monotonia de nossa parte. O fato é que Gassner não era o único a tentar uma explicação para os estranhos fenômenos que emergiam frente aos

seus possuídos; uma hipótese alternativa havia sido formulada, na mesma época, por Franz Anton Mesmer e, desta vez, ao contrário do que temos acompanhado ao longo das últimas páginas de nossa tese, a causa das manifestações doentias já não era o demônio ou seus sucedâneos, mas aquilo que Mesmer definirá como “magnetismo animal”. Foi em resposta a uma comissão de inquérito sobre Gassner instituída em Munique pelo príncipe-eleitor Maximiliano José de Baviera (1756-1825) que Mesmer, médico alemão, afirmou ter descoberto um novo princípio na natureza, com cuja manipulação ele vinha operando curas reputadas tão maravilhosas quanto aquelas atestadas por Gassner. Mas não se tratava aqui do magnetismo tal como concebido no campo da Física, muito embora influências desses conceitos se fizessem presentes nos trabalhos de Mesmer. Este teve como seu ponto de partida teórico, na verdade, a suposta existência de uma “atração universal animal”, a qual mediaría a conexão cósmica dos seres vivos com a Terra e com os outros corpos celestes. Influenciado por Paracelso (1493-1541) e outros autores cativados pelas curiosas propriedades dos magnetos naturais e sua capacidade de atração sem contato (Binet & Feré, 1889), Mesmer passou a imaginar que o corpo humano pudesse funcionar de maneira semelhante; concebeu-o, assim, como uma das formas de veiculação e concentração para o magnetismo animal, cuja circulação pelo organismo seria de fundamental importância para sua saúde. Tal magnetismo seria suscetível de ser transmitido de um corpo para outro; sua representação, portanto, correspondia menos a uma força física invisível e mais a uma substância ou fluido. Havendo adequada manipulação terapêutica dessa substância, poder-se-ia restaurar com sucesso a livre circulação do magnetismo bloqueado no órgão doente (Figueiredo, 2007).

Não era prática incomum que seus pacientes apresentassem “crises” em resposta ao tratamento, incluindo convulsões e aparente alteração de consciência, geralmente acompanhadas de choro e risada compulsivos, bem como distúrbios gástricos e alterações repentinas na sensação térmica, às quais Mesmer explicava como tentativas naturais do organismo de reestabelecer sua condição saudável (Cardena & Alvarado, 2011). Era assim, portanto, que ele esperava dar conta dos fenômenos observados por Gassner em seus possuídos. O que o padre via como o poder preternatural de um espírito

maligno, Mesmer concebia como a ação de uma força ou substância até então desconhecida, conquanto passível de estudo médico-científico. Destarte, sua teoria era mais palatável ao espírito iluminista da época (ElleMBERger, 1970). Concebia-se que tais fenômenos eram produzidos durante estados ‘magnéticos’ – mais tarde descritos como ‘sonambúlicos’ – e que estes, como logo se descobriu, seriam facilmente provocados em certos indivíduos. Estavam firmadas as bases para o moderno hipnotismo, visto que a ampla fenomenologia mesmérica englobava muitas daquelas ocorrências associadas à histeria e ao sonambulismo artificial que viriam mais tarde interessar aos neurologistas, de Charcot a Freud (Alvarado, Machado, Zingrone e Zangari, 2007; ElleMBERger, 1970; Figueiredo, 2007; Lyra, 1985).

FIGURAS 22 E 23. ILUSTRAÇÕES DE GASSNER EXORCIZANDO A UM DOS MUITOS DOENTES QUE O PROCURAVAM E DE UMA SESSÃO COLETIVA DE MAGNETISMO ANIMAL (IMAGEM À DIREITA). GERALMENTE, OS PACIENTES SENTAVAM-SE EM VOLTA DA TINA (*BAQUET*), E SE CONECTAVAM UNS AOS OUTROS POR MEIO DE CORDAS ENROLADAS EM VARETAS DE FERRO, CADA QUAL IMERSA EM ÁGUA (PRESENTE NO INTERIOR DA TINA). UMA SÉRIE DE OUTRAS VARIAÇÕES NESSES PROCEDIMENTOS ERA OBSERVADA NAS SESSÕES DE MESMERISMO, TENDO SEMPRE COMO SUPOSTO OBJETIVO FACILITAR A OCORRÊNCIA DAS “CRISES”.

O mesmerismo mostrou-se, durante algum tempo, uma interessante alternativa popular aos métodos convencionais da medicina corrente, que incluíam sangria, purgações, e outras práticas dolorosas e quase sempre ineficazes. Os seguidores de Mesmer – ‘magnetizadores’ – afirmavam curar várias doenças recorrendo apenas à ‘magnetização terapêutica’ – ou imposição de mãos – sobre o doente: bronquite, paralisias, úlceras, dentre outras. No início, Mesmer se utilizava de magnetos e até mesmo de

eletricidade como meios auxiliares para provocar as crises, mas percebeu, posteriormente, que nada disso era necessário, e que certas técnicas, como o passe e a fixação do olhar no doente, seriam substitutos eficientes⁴². Também era comum, por parte dos magnetizadores, o emprego de certos recursos e instrumentos, a fim de supostamente concentrar e propagar maior quantidade de fluido magnético, como a tina – ou *baquet* –, a varinha de metal, água e garrafas previamente ‘magnetizadas’, e até mesmo árvores, em torno das quais permaneciam os pacientes, visando um mais amplo aproveitamento do magnetismo animal nelas concentrado (Figueiredo, 2007). Hoje se acredita que muitas das crises epidêmicas observadas nas sessões grupais de magnetismo – consideradas catárticas e terapêuticas naquela época – decorriam simplesmente de contágio psíquico ou – para se utilizar de um termo mais contemporâneo – de *sintomas de massa psicogênicos* (Cardena & Alvarado, 2011; Cardena, Terhune, Löff & Buratti, 2009). Mais ao final do século XIX também foram sugeridas explicações em termos de histeria. Podemos encontrar nelas o mesmo estereótipo da mulher como sendo mais vulnerável a tais agitações, de modo não muito distinto do que ocorria com as bruxas de outrora. De acordo com Binet e Feré (1889, p. 11):

Devia ser curioso testemunhar tais cenas. Tanto quanto estamos aptos a julgar agora, parece que Mesmer excitava, em seus pacientes, crises nervosas nas quais podemos traçar os sinais principais dos ataques histéricos severos que são observados hoje. Silêncio, escuridão, e expectativa emocional de algum fenômeno extraordinário, quando várias pessoas estão reunidas em um mesmo lugar, são condições que sabidamente encorajam crises convulsivas em sujeitos predispostos. Ao lembrarmos que as mulheres constituíam maioria, que a primeira crise que ocorria era contagiosa, compreenderemos, assim, e de maneira plena, o caráter histérico dessas manifestações.

Mas as sessões de mesmerismo não se limitavam aos fenômenos da sugestão “magnética”. Falava-se, ainda, em uma “sensibilidade à distância”, base das especulações sobre a “transmissão do pensamento” e da “lucidez” (Richet, 1922/2008). Diziam-se coisas extraordinárias sobre Mesmer como, por exemplo, que era capaz de provocar “convulsões em pacientes epiléticos enquanto eles permaneciam desavisados e isolados num quarto próximo. Tendo a parede impedindo que o vissem, Mesmer

⁴² Binet & Feré (1889) estabeleceram certa analogia entre o uso do imã como objeto de cura no mesmerismo, e o tradicional emprego de talismãs e outros objetos mágicos para fins curativos ou de proteção. Para os autores, não haveria grande diferença entre esses diversos objetos, ao menos do ponto de vista funcional e psicológico. Supõe-se, com esse argumento, que o mesmo mecanismo do pensamento mágico (Zusne & Jones, 1989) estaria por trás de crenças variadas.

influenciava seus enfermos movendo apenas um dedo em sua direção” (Figueiredo, 2007, p. 118). Na prática, porém, o que se constatava é que mesmo os sujeitos mais impressionáveis só eram “magnetizados” quando *sabiam* que estavam sendo expostos ao magnetismo – daí o importante papel da crença⁴³ (Binet & Feré, 1889). As convulsões que acometiam esses pacientes eram também inusitadas, tanto pelo número e pela duração, quanto pela força: elas costumavam persistir por mais de três horas (Binet & Feré, 1889).

Talvez pelo caráter assombroso e exacerbado dessas narrativas, as sessões de mesmerismo foram mal acolhidas por muitos médicos e cientistas da época, os quais protestaram, veementemente, por meio de artigos e publicações em jornais, contra a eficácia dos tratamentos mesméricos e contra seus principais postulados, considerados obscuros e fantasiosos (Alvarado, Biondi & Kramer, 2006; Lyra, 1985). Uma comissão formada por eminentes cientistas, incluindo Benjamim Franklin (1706-1790) e Antoine Lavoisier (1743-1794) concluiu que as crises dos pacientes de Mesmer não provavam a existência de qualquer substância ou força física, e resultavam, simplesmente, de “um efeito da imaginação” (Binet & Feré, 1889, p. 17). Parece-nos hoje que Mesmer, no seu pioneirismo, recorreu a uma nova força na natureza, bem como a todo um sistema de explicação vitalista para solucionar fenômenos psicológicos e psicossomáticos que caberiam mais adequadamente no campo da sugestão e da hipnose. Sob esse aspecto, ele foi um importante precursor da psiquiatria dinâmica (Ellemburger, 1970).

Suas práticas foram discriminadas, entre outras alegações, por aparentemente constituírem atentados aos bons costumes, havendo desconfiança de que prevalecia um laço do tipo sexual entre Mesmer e suas pacientes (Figueiredo, 2007). Para a comissão de cientistas supracitada, a prática do magnetismo animal envolvia não apenas a imaginação, mas igualmente a imitação (ou contágio) e o contato – no sentido de contato físico (Binet & Feré, 1889, p. 18). Essa referência ao toque e ao contato

⁴³ O próprio Mesmer parecia ser bastante sensível e impressionável, marcado por constantes variações emocionais hipomaníacas e depressivas. Seu caráter egocêntrico, aliado ao receio de que suas descobertas pudessem ser tomadas por seus discípulos, faziam-lhe vítima de frequentes ideações paranoides (Ellemburger, 1970).

nas sessões de mesmerismo expressava a preocupação – talvez moralista hoje – de que a situação ali desencadeada pudesse ferir a relação entre médico e paciente, predispondo as belas e sedutoras jovens que procuravam Mesmer a cederem aos seus impulsos. Tais críticas serviram de base, posteriormente, ao conceito de *transferência* na psicanálise (Ellemburger, 1970).

As comissões científicas organizadas em torno do trabalho de Mesmer ajudaram a desacreditar suas teorias perante os acadêmicos, mas o conceito de magnetismo animal permaneceu vivo por muito mais tempo, e foi na pessoa de Amand-Marie-Jacques de Chastenet, mais conhecido como marquês de Puységur (1751-1825), o mais eminente discípulo de Mesmer, que o magnetismo animal pôde se libertar mais amplamente das amarras que o ligavam às excêntricas práticas de seu iniciador. Puységur foi quem, de fato, introduziu as modificações que aproximariam o magnetismo da hipnose moderna. Ele concebia um estado de “sono magnético”, no interior do qual o indivíduo seria capaz de realizar atividades psicomotoras complexas, apesar de não se achar em estado de vigília. Para ser produzido, tal sono independia das crises convulsivas que Mesmer considerava como necessárias à eficácia terapêutica do magnetismo animal. Malgrado tais avanços, parte das especulações transcendentais, presentes no período de Mesmer, continuaram a povoar o imaginário dos que praticavam o magnetismo. Acreditava-se, por exemplo, que os pacientes pudessem identificar as causas de suas próprias doenças assim que “magnetizados”, como parecia ocorrer com Victor Race, um dos primeiros (e o mais importante) paciente de Puységur (Ellemburger, 1970).

A partir daqui, a história do mesmerismo seguiu trilhas distintas, apesar de interconectadas. Uma delas foi a das pesquisas em torno da hipnose, sobre a qual falaremos mais à frente. A outra estava relacionada ao surgimento do Espiritualismo moderno e da Pesquisa Psíquica (precursora da Parapsicologia). As práticas do mesmerismo emprestaram ao espiritualismo emergente várias de suas características, favorecendo especialmente a aceitação de diversas formas de crença paranormal como clarividência (lucidez), sugestão à distância etc. Faz-se importante mencionar também que algumas das principais crenças e práticas espíritas, como a de um ‘fluido universal’ a preencher todo o espaço

cósmico; a conceituação de um fluido vital ou ‘magnetismo animal’ presente nos seres vivos, diretamente responsável pela manutenção do equilíbrio fisiológico e passível de manipulação, restituição e redistribuição – conceito do qual adveio, mais tarde, a prática dos ‘passes espíritos’, da ‘fluidoterapia’ e da mediunidade de cura nos centros espíritas em geral – também receberiam do mesmerismo significativas influências (Figueiredo, 2007).

Seguindo uma perspectiva sócio-cognitiva, Spanos & Gotlieb (1979) defenderam a existência de uma reciprocidade histórica direta entre os papéis sociais de “possuído”, “mesmerizado”, “médium” e “histérico”. Para esses autores, o mesmerismo não seria outra coisa senão uma secularização do exorcismo. A histeria, por sua vez, teria emergido a partir de desdobramentos posteriores desses papéis, sendo a hipnose usada para controlar e tratar suas manifestações, à maneira do que faziam os magnetizadores por meio dos passes. Spanos e Gotlieb demonstram como, em cada período histórico, esses papéis teriam exercido vantagens diversas para aqueles que os desempenhavam, tendo servido, ainda, de protótipos para os papéis historicamente vindouros. O mesmo se poderia dizer das funções de “exorcista”, de “magnetizador” e de “hipnotizador”, dualidades necessárias e complementares aos papéis supracitados. Essas construções históricas pressupunham sempre uma figura de autoridade conduzindo terapeuticamente outro indivíduo, que era então visto como autômato, passivo ou, no mínimo, susceptível. Em todos esses casos, a relação entre exorcista / possuído, magnetizador / magnetizado, hipnotizador / hipnotizado não só reproduzia certas relações de poder e de status social, como permitia a expressão de desejos e vontades negados sob outras circunstâncias (catarse), ou mesmo auxiliava na legitimação de certas formas de conhecimento religioso ou científico.

Entre essas várias categorias históricas pareciam existir, ainda, fenômenos de transição, que preparavam o caminho para desenvolvimentos subsequentes. Para Spanos e Gotlieb (1979), o espiritualismo⁴⁴ oitocentista seria um exemplo de fenômeno transicional entre a possessão demoníaca e

⁴⁴ Deve-se ressaltar aqui a diferenciação entre os termos Espiritualismo e Espiritismo, pois não se referem exatamente às mesmas coisas. Na terminologia espírita de base kardecista, o termo Espiritualismo tem significado mais amplo, e diz respeito a uma convicção contrária ao Materialismo, segundo a qual existiria no ser humano e no universo uma dimensão transcendente à matéria. Nesse sentido, segundo Kardec (1860/1999), todos os religiosos seriam espiritualistas, embora nem

o mesmerismo. Os autores mostram como a crença na comunicação com os espíritos rapidamente se fundiu ao mesmerismo, e como, em contrapartida, o sono magnético se tornou uma forma de acesso ao mundo espiritual (médium = sonâmbulo). Se, durante o século XVIII, a distinção entre magnetismo e exorcismo era um tanto mais destacada – tendo como paradigma básico o debate entre Gassner e Mesmer –, no século XIX tais diferenciações tornar-se-ão menos salientes, e muitos autores aceitarão a possibilidade de que os dois mecanismos – magnetismo e possessão – pudessem atuar, concomitante ou alternadamente, sobre um mesmo indivíduo, ou que a causa fosse uma, e a forma de tratamento outra. Spanos e Gotlieb mencionam, a esse respeito, o médico e poeta romântico Justinus Kerner (1786-1862), o qual, embora concebesse a intervenção dos demônios como verídica, tratava seus possuídos por meio de passes magnéticos. Foi assim que Kerner tratou, aliás, a sua mais importante paciente, a vidente de Prevorst, que, durante estados febris ou induzida a adentrar o sono magnético, supostamente previa acontecimentos futuros, deslocava objetos sem ter qualquer contato físico com eles, transmitia palavras de sabedoria religiosa e filosófica ou falava um dialeto estranho, possivelmente glossolálico.

Para Ellemberger (1970, p. 84):

O advento do Espiritismo foi um evento da maior importância na história da psiquiatria dinâmica, porque indiretamente providenciou aos psicólogos e patologistas novas abordagens da mente. A escrita automática, um dos procedimentos introduzidos pelos espíritas, foi tomado pelos cientistas como um método de exploração do inconsciente. [...] Um novo sujeito de estudo, o médium, tornou-se disponível para investigações psicológicas experimentais, a partir das quais emergiu um novo modelo da mente humana.

Tais abordagens da mente, às quais se refere Ellemberger, estavam centradas na noção de que a dissociação compreenderia um mecanismo fundamental na constituição da personalidade, sendo

todos sejam espíritas. Já o termo Espiritismo, que pode ser considerado uma vertente particular do Espiritualismo, refere-se, mais precisamente, à doutrina organizada por Kardec, cujas características diferem parcialmente ainda de certas ramificações do movimento mais amplo do Espiritualismo Moderno. Os espíritas acreditam, por exemplo, na reencarnação, o que não é o caso de muitos espiritualistas anglo-saxões. De acordo com Buescher (2005) o termo Espiritualismo só começou a ser empregado de forma ostensiva por volta da metade do século XIX de modo a designar o interesse de certas pessoas ou grupos em se comunicarem com os mortos e deles obterem ensinamentos e evidências de sua sobrevivência após a morte. Muitas foram as filosofias e sistemas heterogêneos desenvolvidos proximamente (ou durante) o século XIX que serviram de base ao Espiritualismo emergente ou que nele se inspiraram para a formulação de suas idéias – como foi o caso, tempos antes, da filosofia mística de Emanuel Swedenborg (1688-1772) e, mais tarde, da cosmologia evolucionária do clarividente norte-americano Andrew Jackson Davis (1826-1910) –, centrados em diferentes líderes e diferentes convicções sobre o mundo espiritual e sobre a comunicabilidade entre vivos e mortos, sendo o Espiritismo uma das muitas tentativas de sistematização das crenças e práticas mediúnicas desse período.

os ‘espíritos’ que se apresentariam nas sessões mediúnicas o resultado de divisões no interior do sujeito capazes de se manifestarem mediante ações automáticas e dissociadas (Crabtree, 2007). Embora tais concepções não corroborassem as crenças espíritas, elas lhes seriam para sempre devedoras, uma vez que eram nos fenômenos observados durante as sessões mediúnicas que os psicólogos se sustentariam para desenvolver muitas das hipóteses da ciência ainda nascente da psicologia, como o próprio conceito de dissociação, mas também o dos “complexos”, o “da imaginação subliminal” e do inconsciente (Alvarado, Machado, Zangari & Zingrone, 2007; Crabtree, 2007).

O autor destas linhas tem escrito extensivamente sobre o tema da mediunidade⁴⁵ e do espiritismo nos últimos anos (e.g., Maraldi, Machado & Zangari, 2010; Maraldi, 2011b; Maraldi & Zangari, 2012) e inclusive dedicou sua dissertação de mestrado a esse tema (Maraldi, 2011a), onde é possível encontrar uma detalhada revisão histórica sobre o espiritismo e suas muitas influências no campo da psicologia, bem como suas relações com o conceito de dissociação⁴⁶. As hipóteses de autores consagrados em torno desse assunto são ali revisadas – como as de Pierre Janet (1859-1947), Frederic Myers (1843-1901), William James (1842-1910), Théodore Flournoy (1854-1920) e Carl Jung (1875-1961). Diante disso, seria redundante de nossa parte reproduzir aqui as mesmas informações. Solicitamos gentilmente ao leitor para que recorra aos trabalhos mencionados, caso queira se aprofundar sobre esse aspecto particular da história da dissociação.

TABELA 13. PORCENTAGEM DE ARTIGOS RELACIONADOS À DISSOCIAÇÃO NOS <i>PROCEEDINGS OF THE SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH</i> (1882-1900). (N = 79). ADAPTADO DE ALVARADO (1998).		
Tópico		%
Hipnose		47
Mediunidade		23
Automatismo motor		5
Personalidade múltipla		3
Fuga		1
Misto		19
Outro tipo de dissociação		2

⁴⁵ Para os propósitos específicos desta tese, “a experiência da mediunidade pode ser definida, basicamente, como a suposta comunicação (ou ação) de um pretendido agente espiritual pela intermediação de um indivíduo comumente designado(a) *Médium*” (Maraldi, 2011b, p. 2).

⁴⁶ A dissertação está disponível gratuitamente na internet e pode ser obtida aqui: <http://usp-br.academia.edu/EvertonMaraldi>. Neste endereço também é possível encontrar outras das publicações mencionadas acima.

A despeito desse rápido interlúdio com sugestão de literatura externa ao conteúdo da tese, faz-se importante salientar, de qualquer maneira, a relevância da Sociedade de Pesquisas Psíquicas (*Society for Psychical Research*) nesses primeiros idos da investigação científica da dissociação. Embora provenientes dos mais variados campos do conhecimento, os membros da *Society* possuíam em comum o projeto de submeter a estudo rigoroso e experimental algumas das crenças religiosas mais acalentadas desde aquele momento, como a vida após a morte (Rogo, 1986). Fundada em 1882, na cidade de Londres, a Sociedade de Pesquisas Psíquicas foi a primeira instituição científica voltada à pesquisa de alegações paranormais. Constituída inicialmente por um grupo de intelectuais formados pela Universidade de Cambridge, essa sociedade agregou posicionamentos e perspectivas diversas sobre a mediunidade, indo desde aqueles pensadores que efetivamente acreditavam numa vida após a morte, passando por aqueles que, cientes da complexidade que o tema envolvia, preferiam aguardar a emergência de um maior número de dados de modo a formular seu próprio julgamento, até aqueles que, por fim, permaneciam ceticamente refratários quanto à chamada “hipótese da sobrevivência” (Gauld, 1982/1995). Pelos seus trabalhos, os pesquisadores da *Society* foram considerados pioneiros nos estudos sobre os fenômenos dissociativos e os estados alterados de consciência (Alvarado, 2002; Alvarado & Krippner, 2010; Crabtree, 2007).

Para os pesquisadores da *Society*, as experiências paranormais estariam intrinsecamente relacionadas aos processos dissociativos; eles acreditavam que era possível fazer uso da hipnose (herdeira do antigo ‘magnetismo animal’) e de outras técnicas possivelmente indutoras de dissociação, como a escrita automática, para facilitar a ocorrência de fenômenos como a telepatia e a clarividência⁴⁷.

⁴⁷ Myers (1903) definia a clarividência (ou também ‘lucidez’, como era alternativamente chamada, sobretudo na França), como sendo “uma faculdade ou ato da percepção, em geral visual, que se dá coincidentemente com alguma cena distante” (p. XV). Myers se refere, portanto, à percepção de eventos longínquos, sem o uso de qualquer meio conhecido de obtenção sensorial de informação. Ele explica que o termo clarividência é frequentemente confundido com “visão transcendental”, visão de seres ou localidades espirituais, apesar de não ser essa a definição tradicional dentro da Pesquisa Psíquica e da Parapsicologia. Myers (1903) definia telepatia, por sua vez, como “a comunicação de impressões de qualquer tipo de uma mente para outra, independentemente dos canais sensoriais reconhecidos” (p. XXII).

Na clássica obra *Phantasms of the Living*, em que os investigadores da *Society* reuniram 701 casos espontâneos de experiências desse tipo, vemos a importância da dissociação em suas discussões:

É característico do poder clarividente que este seja exercido quando os poderes normais da percepção sensorial estão ausentes, durante o sonambulismo natural, durante condições mórbidas de transe, ou durante o estado de sonambulismo induzido por passes mesméricos. Parece que essa faculdade supersensorial (sic) assume atividade em uma proporção inversa a das atividades da vida comum (Gurney, Myers & Podmore, 1886, vol. 2, p. 287)

A dissociação havia sido empregada para dar conta de uma série de fenômenos mediúnicos da época, incluindo as chamadas “mesas girantes e falantes” – uma referência à mesa que era empregada em sessões espíritas, e que, aparentemente, movia-se sozinha ou ‘respondia’ às perguntas dos participantes da sessão por meio de batidas e movimentos inteligentes (atribuídos, então, à ação de um espírito, isto é, de uma pessoa falecida). O físico Michael Faraday (1791-1867) havia realizado experimentos com as mesas giratórias por meio dos quais conseguiu demonstrar que, em muitos desses casos, a mesa girava em função de movimentos musculares inconscientes produzidos pelos próprios participantes ou por alguns deles (Faraday, 1853/2000).

Variações nessa forma de explicação, considerando o funcionamento mais amplo do sistema nervoso, foram mais tarde utilizadas para abarcar outras experiências comuns em sessões espíritas, como a escrita automática (Stock & Stock, 2004; Koutstaal, 1992). É possível que essas investigações tenham constituído uma das raízes das pesquisas mais recentes sobre psicomotricidade. Aos fenômenos da escrita automática e das mesas girantes, deu-se o nome de “efeito ideomotor” (ou ação ideomotora), pelo fato de haver, nesses casos, uma correspondência praticamente direta entre uma ideia específica e uma determinada série de movimentos corporais inconscientes, ao invés de simples reação a um estímulo sensorial. Gauchou, Rensik & Fels (2012) resgataram o conceito e demonstraram em um bem elaborado experimento com a chamada prancha Ouija (ver figuras abaixo), que as respostas dos participantes veiculavam memória semântica implícita, isto é, conhecimento não consciente ou subliminar. Esse experimento parece ter aberto novos caminhos para o estudo de processos cognitivos implícitos e fenômenos dissociativos, salientando a atualidade e importância do conceito de ação ideomotora.

FIGURAS 24 E 25. PRANCHA OUIJA. EMBORA TENHA DESEMPENHADO SEU PAPEL NAS PRÁTICAS ESPÍRITAS E MEDIÚNICAS DO FINAL DO SÉCULO XIX, A PRANCHA OUIJA SE TORNOU DEPOIS UM OBJETO QUASE QUE EXCLUSIVO DE DIVERTIMENTO. OS PARTICIPANTES EVOCAVAM OS ESPÍRITOS E, COM AS MÃOS DISPOSTAS SOBRE A PRANCHA, NUMA TÁBUA CONTENDO TODAS AS LETRAS DO ALFABETO – BEM COMO NÚMEROS, RESPOSTAS DE SIM, NÃO E ADEUS – ELES AGUARDAVAM ATÉ QUE A PRANCHA COMEÇASSE A SE MOVER SOZINHA, FORMANDO PALAVRAS E FRASES, EM REAÇÃO ÀS PERGUNTAS E SOLICITAÇÕES FEITAS. É POSSÍVEL COMPRAR UMA DESSAS AINDA HOJE EM LOJAS ESPECIALIZADAS NOS ESTADOS UNIDOS.

Tentativas para aproximar a dissociação das experiências parapsicológicas apareceram, ainda, por muitas outras vezes ao longo da história da parapsicologia (Alvarado, 1998; Crabtree, 2007), e muito embora as pesquisas não tivessem sustentado uma inegável associação entre experiências dissociativas e acertos em experimentos controlados de telepatia, clarividência ou premonição, a antiga relação histórica entre dissociação e experiências paranormais parece ter contribuído para o reconhecimento crescente da importância de se estimular os estados alterados de consciência em laboratório, como forma de incrementar o desempenho dos sujeitos nesses estudos (Alvarado, 1998).

2.5. A dissociação na psiquiatria oitocentista

Durante o período de 1840 a 1880, o magnetismo animal sofreu uma oposição obstinada na Europa e depois nos Estados Unidos, embora grupos de magnetizadores ainda se mantivessem ativos. Os médicos podiam ter sua reputação seriamente comprometida caso fossem descobertos exercendo terapeuticamente o magnetismo. O cirurgião James Braid (1795-1860) havia se convencido da eficácia dessa técnica, mas descontente com as teorias que a haviam explicado, sugeriu então que se abandonasse a ideia da ação de um fluido para que se recorresse à própria neurofisiologia como fonte de explicação. Em contrariedade às hipóteses ‘magnéticas’, ele cunhou o termo “Neuro-hipnotismo” para se referir à sua teoria da hipnose como uma forma de sono artificial. O termo “hipnotismo” – uma alusão ao deus

do sono na mitologia grega, *Hypnos* – era mais antigo, mas foi utilizado por Braid pela primeira vez em inglês. Braid modificaria posteriormente suas ideias, privilegiando uma explicação psicológica ao invés de fisiológica, tendo sugerido o termo *monoideísmo* para se referir à concentração exercida pelo sujeito hipnotizado em uma única ideia, a ideia de dormir (Gravitz & Gerton, 1984). Seu trabalho foi relevante, sobretudo, por deslocar a interpretação do fenômeno das garras do ultrapassado conceito de magnetismo animal, para lhe indicar nova terminologia e base explicativa, mais afeita aos círculos médicos e acadêmicos. Essa postura forneceu certo reconhecimento profissional e científico para o assunto, o que não era possível antes por meio da cura magnética. Contudo, o trabalho de Braid seria mais tarde desacreditado, em função das tentativas de aproximar a hipnose da frenologia, ao estabelecer rígidas e não comprovadas relações entre os fenômenos hipnóticos e áreas específicas da cabeça (Gauld, 1992).

Como em tantas outras ocasiões ao longo da história das experiências dissociativas e das técnicas desenvolvidas para produzi-las, o hipnotismo também veio a adquirir conotações esotéricas e espirituais, tendo tido um importante impacto no surgimento da “ciência cristã” (Christian Science), uma filosofia religiosa criada sob a inspiração de Mary Baker Eddy (1821-1910), outrora paciente de um dos estudantes de Mesmer. Também é dito que o vidente Andrew Jackson Davis, ao qual já havíamos feito menção anteriormente, praticava em si mesmo passes magnéticos para fins de auto-hipnose, no decorrer dos quais ele supostamente recebia instruções e ditados dos espíritos (Ellemburger, 1970).

Talvez um dos poucos médicos a trabalhar abertamente com a hipnose era Auguste Liébeault (1823-1904). Liébeault concebia o “sono hipnótico” como idêntico ao sono natural, com exceção de que o primeiro seria induzido por sugestão, pela ideia de dormir concentrada no comando do hipnotizador. Essa concepção básica da sugestão ou influência como sendo o mecanismo fundamental da hipnose seria pouco depois considerada a ‘marca registrada’, por assim dizer, da chamada *Escola de Nancy*, cujo principal fundador foi Hyppolyte Bernheim (1840-1919), amigo de Liébeault. Sendo este último um ilustre desconhecido perante o mundo médico e acadêmico mais amplo, Bernheim foi quem lhe trouxe

notoriedade ao divulgar seu trabalho e suas ideias⁴⁸. Mas o discípulo também tinha suas próprias concepções e princípios práticos. Ao contrário do mestre, Bernheim não usava a hipnose indiscriminadamente para tratar qualquer tipo de doenças, e tinha um modo bastante autoritário ao lidar com seus pacientes. Ele acreditava ser mais fácil hipnotizar pessoas acostumadas à obediência passiva, como velhos soldados, trabalhadores das fábricas ou cidadãos pobres. Quando o neurologista Jean Martin Charcot (1835-1893) passou a defender a teoria de que a susceptibilidade à hipnose resultava de uma condição patológica de natureza histérica, Bernheim iniciou sua discordância ao que seria a escola oposta à de Nancy, a *escola de Salpêtrière*, cujo expoente era Charcot. A confiança de Bernheim e dos que seguiam sua abordagem no poder da sugestão era tão significativa que pouco a pouco ele deixaria de empregar a hipnose estrita para se valer apenas de sugestões dadas ao indivíduo ainda em estado consciente, o que ele viria a chamar de “psicoterapia”⁴⁹.

Para entendermos melhor as discussões travadas nessa época entre as duas escolas, faz-se importante compreender como foi que se desenvolveu o trabalho de Charcot. O Salpêtrière havia sido uma instituição múltipla, servindo sucessivamente (e às vezes simultaneamente) como prisão, casa para desabrigados e hospital. Durante o período de atuação de Charcot, o Salpêtrière atravessará drásticas mudanças, tornando-se também uma instituição de ensino com foco em pesquisa (Pintar & Lynn, 2008). Charcot era o chefe de serviços médicos, e tinha grande interesse em elucidar o quadro da histeria, uma doença polimorfa, sem base fisiopatogênica discernível, e que intrigava grandemente os médicos. Uma reorganização no hospital, devida a um acidente atribuído à planta do prédio, havia levado os histéricos a serem abrigados juntamente com os pacientes epiléticos, o que os afastara, assim, de outros doentes portadores de formas mais severas de insanidade. Rapidamente, no entanto, os histéricos (em sua

⁴⁸ Durante algum tempo, Liébault acreditou numa espécie de “força nervosa” nos mesmos moldes do magnetismo animal de Mesmer, mas teria sido Bernheim a lhe convencer do contrário, ao realizar um experimento em que demonstrava que, tanto a água “magnetizada” quanto a “não magnetizada” eram igualmente efetivas, desde que o paciente acreditasse que a água estaria magnetizada (Pintar & Lynn, 2008).

⁴⁹ Esta não era, entretanto, a única acepção disponível para o termo psicoterapia, e Shamdasani (2005) foi capaz de traçar os vários desenvolvimentos tomados por essa palavra nos círculos médicos de língua inglesa, francesa e alemã, no final do século XIX, até que viesse a se tornar uma entidade distinta, em seus próprios termos.

maioria, mulheres) passaram a apresentar convulsões epileptiformes, às quais Charcot definirá como episódios de “histero-epilepsia” ou “*hysteria major*”. Essas pacientes também denotavam sintomas persistentes, distúrbios sensoriais e motores dos mais variados, incluindo paralisias, contraturas, anestesia, cegueira temporária, alucinações etc. Charcot logo observou que essas manifestações imitavam as doenças a que tinham acesso os histéricos por meio do convívio com os demais pacientes do hospital. Ele defenderá a hipótese de que essas pessoas seriam mais sugestionáveis aos sintomas alheios pelo fato de portarem um tipo de fraqueza hereditária. Ao serem expostas a situações de grande impacto emocional (como diante do comportamento desagradável e angustiante de outro paciente), elas se estressariam mais e desenvolveriam, ao longo do tempo, “lesões dinâmicas ou funcionais” no sistema nervoso central, as quais, todavia, não seriam identificáveis ou localizáveis pelos instrumentos disponíveis à época (Kihlstrom, 1994).

Mas apesar da insistência de Charcot em uma base hereditária e constitucional para a histeria, ele reconhecia que um dado evento só seria considerado traumático caso o paciente assim o interpretasse; a relevância do fato estava mais na mente do sujeito do que nas circunstâncias de sua ocorrência. Além disso, os sintomas correspondiam muito mais a noções deturpadas dos pacientes sobre como funcionaria o sistema nervoso, do que a uma realidade neuroanatômica. Estavam firmadas, portanto, as bases de uma concepção psicogênica (ao menos parcial) da doença. Por fim, mas não menos importante, os sintomas histéricos podiam ser reproduzidos por hipnose, o que também evidenciava seu caráter mais psicológico do que fisiológico. Foi daí que Charcot partiu do pressuposto de que, se os histéricos eram facilmente hipnotizáveis, então a susceptibilidade hipnótica deveria constituir um sinal de psicopatologia (Kihlstrom, 1994). Charcot acreditava que a hipnose passava por três estágios universais de profundidade: “catalepsia”, “letargia” e “sonambulismo”. No primeiro, o hipnotizado agia como autômato, seguindo as instruções do hipnotizador apenas com relação a fenômenos motores; no segundo, tornar-se-ia insensível a sugestões, e no terceiro estágio, mais profundo, seria capaz de conversação e respondimento imediato a sugestões diversas. Charcot costumava usar de suas pacientes em

apresentações públicas para médicos, profissionais da imprensa e demais curiosos, onde então demonstrava, com habilidade e maestria, os estágios do *Grande Hypnotisme* (Pintar & Lynn, 2008).

FIGURAS 26 E 27. EVOCACÕES DE CENAS DE ÊXTASE RELIGIOSO PELA PACIENTE DE CHARCOT, AUGUSTINE. NO LIVRO “ICONOGRAFIA FOTOGRÁFICA DA SALPÊTRIÈRE” (REGNARD, 1878), DIVERSAS SÃO AS FOTOS DE POSTURAS ADOTADAS PELAS PACIENTES HISTÉRICAS NOS ALEGADOS MOMENTOS DE CRISE DE SUA DOENÇA. A UTILIZAÇÃO DESSAS IMAGENS COMO RECURSO ILUSTRATIVO E DIDÁTICO ERA UMA VERDADEIRA INOVAÇÃO NESSE PERÍODO. APPIGNANESI (2011, p. 139) EXPLICA QUE: “SE HOJE AS FOTOS DOS HISTÉRICOS DA SALPÊTRIÈRE PARECEM POSES MELODRAMÁTICAS E DIFICILMENTE SERIAM ÚTEIS COMO INSTRUMENTOS PARA DIAGNÓSTICOS CONTEMPORÂNEOS, VALE A PENA OBSERVAR QUE SEU STATUS NA ÉPOCA NÃO ERA DIFERENTE DA TOMOGRAFIA COMPUTADORIZADA DO CÉREBRO OU DA RESSONÂNCIA MAGNÉTICA ATUALMENTE”. CHARCOT ACREDITAVA QUE OS SANTOS DA IGREJA CATÓLICA E OUTRAS FIGURAS RELIGIOSAS SERIAM EXEMPLOS DE HISTERIA, E COMPARAVA SEUS RELATOS DE EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS ÀS APARENTES VIVÊNCIAS DE ÊXTASE DE SEUS PACIENTES, INCLUINDO AUGUSTINE (KOENIG, KING & CARSON, 2012).

O trabalho de Charcot teve grande impacto no mundo médico de seu tempo, e importantes autores da psiquiatria e da psicologia vieram obter suas lições com ele, a exemplo de Janet e Freud. Mas havia também muitas críticas ao seu estilo autoritário e dominador, o que lhe rendeu o famoso apelido de “napoleão da neurose”. Afora seu caráter jocoso, tais comentários portavam implicações mais amplas, e se referiam à possibilidade de que muitos dos supostos “estágios” e padrões que Charcot teria identificado na histeria e na hipnose talvez resultassem da maneira como ele manipulava suas pacientes, de suas expectativas (conscientes ou inconscientes) frente ao comportamento delas (somadas à elevada sugestionabilidade que apresentavam), e ao ambiente pouco neutro e imparcial da Salpêtrière e de suas demonstrações públicas. Sabe-se que os assistentes de Charcot detinham conhecimento íntimo de suas teorias, e conversações sobre esses temas aconteciam ocasionalmente diante dos próprios pacientes. Por sua vez, a essa altura, as ideias sobre o poder do hipnotismo e do magnetismo animal já haviam se

espalhado grandemente pela consciência popular francesa, fornecendo uma série de referências, assim, para as dramatizações das históricas. Esse terreno de achados controversos sofreu erosões ainda maiores quando Bernheim passou a sustentar a ausência de uma associação necessária entre histeria e hipnose, defendendo, ao contrário, que qualquer um poderia ser hipnotizado. Embora reconhecesse a existência de “graus” da hipnose, Bernheim os entendia mais como níveis de sugestionabilidade, do que como estados de consciência definidos, e questionou a universalidade dos estágios propostos por Charcot, ao afirmar que se tratavam de produtos da sugestão (Ellembarger, 1970; Pintar & Lynn, 2008). Apesar de muitos terem reconhecido a vitória da escola de Nancy sobre a escola de Salpêtrière, o fato é que o mesmo debate polarizado sobre a natureza da hipnose e da dissociação não findou em nossos dias, e as antigas divergências entre as duas abordagens permanecem vivas ainda hoje nas disputas entre o modelo do trauma (herdeiro da escola de Charcot) e o modelo sócio-cognitivo (herdeiro da escola de Bernheim) – Cf. mais à frente o tópico “o que sabemos hoje sobre a dissociação?”.

É importante não perder de vista, porém, o que já havíamos dito em outro momento de nossas argumentações: a “histeria”, a exemplo de tantos outros conceitos que encapsularam por algum tempo as manifestações dissociativas, é, em si, muito mais complexa do que o simples rótulo de dissociação, e é bem possível que em diversos casos de histeria relatados por Charcot na Salpêtrière, pouco ou nada houvesse de efetivamente “dissociativo” naquelas mulheres. *A histeria estudada por Charcot, ao contrário do que ele próprio gostaria de imaginar, era uma construção social e histórica que poderia ter incluído em sua construção certas manifestações conversivas e dissociativas, embora não se reduzisse a elas.* Isso não significa, entretanto, que a dissociação não ocorria em algum nível ou circunstância. Em primeiro lugar, consideramos que a identificação das relações de poder presentes na construção das ideias psicológicas e psiquiátricas não retira dessas ideias sua validade empírica e epistemológica. Tais relações condicionam e amoldam inegavelmente a ocorrência dos fenômenos dissociativos, mas não está demonstrado que elas “criem” a dissociação ou a expliquem em sua totalidade, como se esta equivallesse unicamente a um artefato histórico. Alguns autores, como Foucault

(1974/2006), pensam em termos de processos de negociação dos sintomas que reduzem a análise fenomenológica a uma classificação do que é passageiro e historicamente determinado e, por isso mesmo, uma classificação empiricamente vazia e efêmera, cujo sentido só é efetivamente atingido no interior de certas relações de poder. Confundem-se, desse modo, os *usos* que se dão aos sintomas com as *origens* propriamente ditas dessas experiências, e toda a sintomatologia histórica torna-se representativa, destarte, de manifestações factícias e iatrogênicas. Se o discurso psiquiátrico incorre no erro de engendrar categorias e classificações que nem sempre atingem a complexidade das experiências, mas ajustam-nas aos interesses e negociações de poder prevalentes, – o que não se pode negar, e nisso estamos ao lado de Foucault – por sua vez, o autor comete o equívoco igualmente condenável de reduzir a sintomatologia aos mecanismos de poder que, de fato, condicionam seu conhecimento e impulsionam, dificultam ou moldam suas expressões. Discutir a historicidade das categorias pelas quais se classificam as doenças mentais é uma coisa; negar os fenômenos que a sustentam é bem diferente. É verdade que Foucault não chega exatamente a fazer isso; ele reconhece, é certo, que o poder não só destrói como produz muitas coisas. Em outras palavras, o poder também produz conhecimento. Mas não estamos convencidos de que Foucault tenha sempre levado a sério as consequências dessa constatação, e isto se vê bem em sua análise da histeria. Foucault parece se esquecer, aqui, da história que precedeu os fenômenos contagiosos da Salpêtrière, de sua presença, ainda que parcial, já no xamanismo, na possessão e no mesmerismo. Novamente, a confusão entre usos e origens: o uso histórico e político não justifica a etiologia do sintoma. Uma gripe, que nas mãos de um indivíduo carente e narcisista se torna o recurso por meio do qual ele / ela obtém atenção alheia e controle (um ganho secundário), não faz da gripe um produto exclusivo das relações de poder. Há algo mais na gripe que escapa à sua inserção em um contexto particular de eventos. Por que, no caso dos fenômenos dissociativos, tão frequentemente relatados ao longo da história sob as expressões mais variadas e multiformes, não poderíamos pensar o mesmo?⁵⁰

⁵⁰ Especula-se, por exemplo, que parte das manifestações históricas daquela época, assim como as observadas ainda hoje, poderia ter por base determinados processos neurológicos não acessados ou desconhecidos (Cardeña, 1997). Sabe-se, por exemplo, que o dilema das confusões entre epilepsia e histeria (ou, melhor dizendo, entre epilepsia e dissociação / conversão) é ainda hoje um tema de discussões e, portanto, um problema não resolvido.

2.5.1 A dissociação nas obras de Janet, Binet e Prince

Quando foi, exatamente, que a dissociação veio a se tornar um objeto de estudo da medicina e da psicologia? O primeiro uso médico da palavra “dissociação” é atribuído ao americano Benjamin Rush (1746-1813), que usava o termo para se referir a pacientes considerados “avoados”, “desatentos” ou um pouco “amalucados” (Carlson, 1986). Todavia, a primeira vez em que o *conceito* de dissociação (semelhante ao empregado na literatura contemporânea) veio a aparecer em uma publicação médica se deu com o trabalho de Moreau de Tours (1845) em torno dos efeitos psicológicos do uso de haxixe. Posteriormente, autores como Gros-Jean (1855) e Hyppolyte Taine (1878) falarão em “divisões da personalidade”, “pluralidade fundamental do ego”, “dois centros de ação”. Ambos recorrerão, inclusive, aos estados de possessão, ao magnetismo animal e à escrita automática como exemplos das ideias que estavam desenvolvendo. A investigação de fenômenos pós-hipnóticos e da escrita automática levaram esses autores a sugerirem a ocorrência de uma “duplicação da consciência”. Essas concepções acompanhavam de perto a emergência de teorias sobre processos subscientes (ElleMBERger, 1970). Não obstante, foi Pierre Janet (1859-1947) o autor da mais importante obra daquela época sobre os fenômenos dissociativos, *L'automatisme psychologique*. Em um trabalho anterior (Maraldi, 2011) já havíamos discutido amplamente o trabalho de Janet, sobretudo, as implicações de seus estudos para a compreensão da mediunidade e das experiências religiosas, e nos limitaremos aqui a tratar especificamente de suas contribuições ao estudo da histeria.

Os processos dissociativos aparecem na obra de Janet (1889/2003) sob o rótulo da *desagregação*, um fenômeno observado com frequência entre as histéricas, no qual era possível perceber uma disjunção entre os vários sistemas de resposta conscientes. Frente a essa disjunção ou “divisão da personalidade”, os sistemas mentais de resposta ao ambiente passavam a atuar independentemente uns dos outros, de maneira fragmentária, ao invés de unirem-se num todo coeso, estruturado; a síntese mental dava lugar, assim, à desagregação. Esta resultaria, em última instância, de um enfraquecimento da consciência, um rebaixamento do nível mental ou retraimento do campo da consciência (“rétrécissement

du champ de la conscience”), que incapacitaria o indivíduo de apreender e organizar sinteticamente os estímulos, as imagens e movimentos. Nessas condições, verificava-se a segmentação de parte das experiências, vivências e atividades da consciência que, relegadas ao subconsciente, passavam a agir autonomamente, gerando assim as mais diversas manifestações motoras e sensoriais – os chamados *automatismos*. Alguns exemplos de desagregação envolviam os casos de múltiplas personalidades – denominadas por Janet (1889/2003) de *existências psicológicas sucessivas* – a amnésia psicogênica, o sonambulismo, a hipnose, as alucinações, a histeria e também a mediunidade. A escrita automática constitui um ótimo exemplo, visto que, nessas ocasiões, a mão passaria a se mover sozinha, sem maior controle ou intervenção por parte da consciência, fazendo desde os mais horrendos garranchos, até páginas inteiras de redação, por vezes paralelamente a outras atividades empreendidas pelo sujeito. Como demonstrou Janet com seus estudos de caso, o conteúdo dessas produções automáticas tende a se originar de sugestões previamente interiorizadas, idéias fixas, e outros aspectos da vida mental subconsciente de um indivíduo⁵¹.

Um elemento característico da análise de Janet era sua ênfase nos aspectos psicopatológicos dessas experiências. Para ele, o estudo do automatismo seria uma questão de ordem médica, além de psicológica, porque o “automatismo só se manifesta de uma maneira bem clara e exagerada nos estados patológicos [...] Nós acreditamos ainda que se constatará em todos os casos completos de sonambulismo e escrita automática uma histeria clinicamente indiscutível” (p. 16). O automatismo constituiria, inicialmente, uma consciência apenas rudimentar, capaz de evoluir, contudo, para personalidades mais complexas e conflitantes no interior do próprio indivíduo, desenvolvendo-se de modo subjacente à corrente habitual de pensamentos, e em sentido oposto ou complementar ao padrão usual de funcionamento da consciência. A fraqueza mental que serviria de prelúdio para os automatismos seria a

⁵¹ Janet (1889/2003) não descartava a possibilidade de simulação dos sintomas histéricos, muito embora enxergasse tais encenações como casos particulares do delírio e da tendência antissocial (criminalidade), aspectos não essenciais da doença. A despeito disso, ele considerará episódios de simulação como “acidentes muito frequentes” (p. 17). Janet era, em grande parte, herdeiro da escola de Charcot, e a sugestão não desempenhava, em seu sistema de pensamento, a mesma importância que para Bernheim. Para Janet, a sugestibilidade dos histéricos se devia à sua própria fragilidade mental, e a sugestão hipnótica seria apenas uma forma de triunfar mais rapidamente sobre a resistência já debilitada desses sujeitos.

essência da histeria, “uma doença da capacidade de síntese da personalidade” (Janet, 1907/1965, p. 332). Embora o retraimento do campo da consciência não fosse o mesmo que desagregação (na verdade, aquele se aproximaria muito mais da absorção e do envolvimento imaginativo), ele seria a condição para que certas ideias e funções que constituem o sistema da personalidade venham a se emancipar e se dissociar. Janet reconhecia que algumas pessoas são particularmente mais predispostas a um rebaixamento do nível mental e à ocorrência de falhas na capacidade integrativa da personalidade, e sugeriu uma série de fatores para isso, desde uma vulnerabilidade constitucional, passando por doenças físicas e exaustão, até emoções traumáticas mais ou menos intensas (van der Hart & Dorahy, 2009).

Apesar de a histeria ter sido seu principal objeto de estudo, Janet não restringia a dissociação a certas categorias diagnósticas, mas a entendia como um fenômeno presente em um amplo espectro de transtornos mentais, com importantes implicações para a noção que fazemos de personalidade e identidade, como bem evidencia esta citação de uma de suas últimas obras:

Estas divisões da personalidade nos oferecem um bom exemplo das dissociações que podem se formar na mente quando sínteses laboriosamente construídas são destruídas. A unidade pessoal, identidade e iniciativa não são características primitivas da vida psicológica. Elas são resultados incompletos adquiridos com dificuldade após um longo trabalho, e permanecem muito frágeis. Todas as construções erigidas pelo trabalho do pensamento são do mesmo gênero: ideias científicas, crenças, memórias, linguagens que podem se dissociar da mesma maneira, e o fim das doenças da mente é a dissociação de tendências tal como se observa nas insanidades mais profundas (Janet, 1946, p. 146 citado por van der Hart & Dorahy, 2009, p. 8).

Outros autores, contemporâneos de Janet, também trarão importantes contribuições ao estudo da dissociação, entre os quais podemos citar, notadamente, Alfred Binet (1857-1911) e Morton Prince (1854-1929). Binet é geralmente lembrado nos manuais e livros de história da psicologia como o criador do primeiro teste formal de inteligência, além de ser reconhecido por suas contribuições ao estabelecimento científico da psicologia experimental. Mas Binet também foi um pioneiro pouco lembrado das pesquisas sobre dissociação, tendo antecedido o trabalho de Ernst Hilgard (Ross, 1989), outro estudioso a respeito do qual falaremos mais adiante. A obra de Binet, “*Les altérations de la personnalité*” (1892) constitui uma excelente revisão da literatura mais antiga a respeito desses temas, e inclui descrições de seus próprios experimentos. Naquele período, muitos autores não faziam uso do termo hipnose, mas, ainda influenciados pelo trabalho de Puységur, referiam-se às alterações de

consciência experimentadas sob hipnose como “sonambulismo artificial”. Binet distinguia entre o que considerava ser o “sonambulismo espontâneo” e o “sonambulismo provocado ou experimental”. Para ele, o aspecto fundamental do sonambulismo não era a sugestão, mas o *dédoublement de la conscience*, ou desdobramento da consciência. Dar-se-ia no sonâmbulo a emergência de “um modo de existência novo” (p. 71), onde o indivíduo se tornaria presa de “ideias dominantes”, não sendo capaz de se apartar delas. Simultaneamente a isso, outra parte do sujeito continuaria a executar ações das quais ele / ela já não teria conhecimento, embora parecessem veicular um tipo de inteligência secundária ou subjacente, o que demonstrava, para Binet, o fato de “a atividade mental inconsciente” produzir toda uma série de atos bastante complexos, inclusive em pessoas não dotadas de alguma predisposição mórbida ou patológica. A exemplificação mais perfeita dessas ideias residiria, segundo Binet, nos experimentos de escrita automática de Edmund Gurney (1847-1888), um dos eminentes membros da Sociedade de Pesquisas Psíquicas (mencionada em páginas anteriores). Gurney havia trabalhado com sujeitos “normais”, que não portavam o diagnóstico de histeria, e teria sido bem sucedido em seu intento de obter desses participantes amostras consideráveis de automatismo psicológico. Conforme Binet, Gurney teria sido o primeiro na Inglaterra a descobrir, de forma independente, o fenômeno do “desdobramento”, e sem o uso de qualquer sugestão pós-hipnótica, havia demonstrado “uma coleção de fenômenos psicológicos que permanecem isolados de sua consciência normal, e que, entretanto, são dotados de consciência; eles formam uma pequena consciência ao lado da grande” (p. 79). Infelizmente, parte desses experimentos veio a ser questionada, mais tarde, pelo fato de Gurney haver confiado sua realização a um assistente que era também produtor de teatro e performer, e sobre o qual incidiram suspeitas de ter recorrido a truques e ilusões de palco para produzi-los (Hall, 1980).

Temos visto que os autores dessa época se utilizavam das expressões e termos mais diversos para se referirem a processos psicológicos e psicomotores muito parecidos ou mesmo idênticos: “desdobramento da consciência”, “divisão da personalidade”, “desagregação” etc. Van der Hart & Dorahy (2009) listaram 28 palavras diferentes para o conceito de dissociação nas publicações dos séculos

XVIII e XIX. Conquanto Janet – considerado o “pai” dos estudos sobre esse tema – tenha utilizado o termo em francês *désagrégation*, ele fez uso da palavra *dissociation* em suas conferências nos Estados Unidos, *The Major Symptoms of Hysteria*, 1907. Apesar de Braude (2009) haver salientado o caráter mais psicopatológico da noção de Janet, não se pode negar que seu trabalho tenha sido de enorme relevância para o campo dos fenômenos dissociativos. Janet (1889/2003) era um teórico de excelente qualidade para deixar de reconhecer que uma delimitação última entre o “normal” e o patológico seria uma questão sem solução evidente, visto haver toda sorte de gradações e correlações entre ambos os processos. Em decorrência do mal-entendido que cercava as terminologias existentes, e em função da própria diversidade dessas terminologias, o conceito de dissociação veio a se desprender da figura de Janet, tornando-se bastante familiar nos círculos médicos, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos – onde havia sido introduzido com a ajuda de William James (1842-1910), Cf. Alvarado & Krippner (2010) – caindo, assim, no anonimato. Em pouco tempo, a dissociação já não tinha um “dono” e podia aparecer em diferentes publicações, com sentidos, no entanto, muito similares (Hilgard, 1986).

Quando o psiquiatra Morton Prince publicou seu clássico e detalhado estudo sobre o caso de Miss Beauchamp, o título empregava o termo dissociação, *The dissociation of a personality* (1906). A obra tratava de uma paciente histérica de Prince que apresentava diferentes personalidades. O interesse de Prince parecia residir mais nos processos inconscientes, e na maneira como se estrutura e se desenvolve a personalidade, do que no próprio fenômeno da dissociação. Também lhe importava pouco saber exatamente quais fatores etiológicos explicariam a irrupção do quadro patológico, e ele inclusive acreditava que, em alguns casos, as origens seriam simplesmente desconhecidas – Prince (1939) abordou a psicogênese do caso de Miss Beauchamp em uma publicação posterior ao livro. Para ele, ao contrário do que pensavam Janet e Charcot, a personalidade original não é inerentemente frágil ou patológica, mas saudável; são as personalidades desenvolvidas posteriormente que se constituíram como produtos mórbidos. Disso resultava que, do ponto de vista terapêutico, as personalidades secundárias ou “fragmentos” não deviam ser integradas, mas dissolvidas por meio de sugestões hipnóticas em favor da

parte mais saudável, a ser recuperada e reconstituída (Para uma crítica desse procedimento, ver Ross, 1989). Outra contribuição original de Prince era sua defesa da existência de um *co-consciente*, em contraste com a noção de subconsciente, uma vez que desejava enfatizar a ocorrência de processos paralelos, simultâneos; embora o indivíduo pudesse estar inconsciente de certos conteúdos, estes permaneceriam ativos, influenciando de alguma maneira (e por vezes de forma perturbadora) a personalidade dominante. Esta noção veio a desempenhar, depois, um papel importante nas teorias contemporâneas sobre polisintomatologia em casos de TDI (ver capítulo anterior).

2.5.2. A dissociação na psicanálise freudiana

No final do século XIX, os tratamentos disponíveis para a histeria (isto é, para os quadros dissociativos e somatoformes em geral) eram limitados a procedimentos simples de alívio dos sintomas, com a hidroterapia, as massagens e o esquema terapêutico formulado por Silas Weir Mitchell (1828-1914), “a cura pelo repouso”. Mitchell era também escritor, e seus contos sobre o caráter manipulador e políqueixoso das mulheres histéricas e neurastênicas pode ter ajudado a fixar a imagem negativa que posteriormente se fez dessas pacientes como narcisistas e exibicionistas (Appignanesi, 2011). Além de regimes e de repouso, alguns médicos também se utilizavam de hipnose (como Prince), muito embora não houvesse uma sistematização definida sobre como aplicá-la. O neurologista Sigmund Freud (1856-1939) seguia as recomendações existentes e se valia da cura pelo repouso e da hipnose, mas empregava esta última de modo ligeiramente distinto: ao invés de apenas fornecer ao paciente comandos relacionados à melhora do quadro e à atenuação dos sintomas, Freud deixava a pessoa livre para falar sobre si mesma e sobre seus conflitos, sem qualquer tentativa de interferir ou encurtar seu relato. Conquanto a hipnose lhe parecesse facilitar aquele processo, Freud veio gradativamente a abandonar seu método particular de hipnotismo em favor das “associações livres”, na tentativa de estabelecer um tratamento que atingisse as causas dos sintomas – e também, como dizem alguns, em decorrência de sua inaptidão com as técnicas da hipnose (O’neil, 2009). Estavam firmadas as bases, assim, da moderna

psicanálise. Mas a clássica obra *Estudos sobre a histeria*, escrita em conjunto por Breuer e Freud (1895/1996) foi de relevância não somente para o estabelecimento posterior daquela disciplina nascente, como por suas contribuições ao estudo dos fenômenos dissociativos e conversivos.

Em sua comunicação preliminar sobre o método catártico, Breuer e Freud começam por estender o mecanismo de formação da histeria traumática a outras formas de histeria, e remontam à infância para encontrar o fato (ou a série de acontecimentos) que estabelece os sintomas. Reconhecem, ainda, que a conexão causal entre o evento traumático e os sintomas pode ser simbólica, e que o tratamento exige, nesses casos, uma investigação mais aprofundada de tais conteúdos. A melhora se efetuará quando fosse possível trazer à tona não só a lembrança do evento traumático (recalcada pelo sujeito), como o afeto que a acompanha. Daí a famosa frase: “*Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências*” (Breuer & Freud, 1895/1996, p. 43). Como explicar, todavia, que tanto a lembrança quanto o afeto tenham permanecido inacessíveis à consciência, às vezes por longo tempo? Os autores esclarecem que o sintoma histérico inicia sua formação no momento em que, diante de uma situação traumática, o indivíduo se vê impossibilitado de reagir ao evento, e de descarregar a tensão resultante pelas vias motora e verbal. Aqui, Breuer e Freud se separam em suas hipóteses sobre qual o fator determinante na ausência de reação satisfatória: o primeiro a enxerga na “resistência” e defesa do paciente em aceitar as implicações morais e sexuais do ocorrido; o segundo vê nos “estados hipnóides”, em estados peculiares de espírito, de exaltação ou passividade, no susto e naquelas condições próximas do devaneio e do sonho, nas quais o indivíduo talvez se encontre durante a ocorrência de um forte afeto, a origem de sua incapacidade de reagir por meio da “atividade associativa do pensamento” e da descarga motora (gritar, chorar, espertar etc.). Mas apesar de suas divergências nesse âmbito, ambos concordarão que e, em certos casos, as duas explicações são possíveis e complementares, ou se aplicam melhor a alguns casos do que a outros. Em qualquer das situações, dar-se-ia um “estrangulamento” do afeto, cujo excedente de “excitação intracerebral”, não devidamente descarregado e já desvinculado (total ou parcialmente) da lembrança original, seria então “convertido” em sintomas somáticos. Breuer

e Freud também não desconsiderarão o papel de fatores predisponentes, e mencionarão, a esse respeito, uma hipotética “excitabilidade anormal do sistema nervoso”, provavelmente típica dos pacientes histéricos, e responsável, em parte, pela reação indevida ou exacerbada a determinados eventos⁵².

Porém, em contraste com a visão de Janet e Charcot, eles tendiam a considerar que tais pacientes nem sempre sofrem de alguma degenerescência hereditária, mas, ao contrário, são pessoas muitas vezes produtivas e ativas cujo esgotamento físico e mental é mais o resultado de um excesso, complicado pelo quadro patológico, do que exatamente uma característica constitucional. “Entre os histéricos podem-se encontrar pessoas da mais lúcida inteligência, da maior força de vontade, do melhor caráter e da mais elevada capacidade crítica” (Breuer & Freud, 1895/1996, p. 251). É importante enfatizar que os casos avaliados por Breuer e Freud em seu livro não tinham comparação direta com os casos estudados por Janet, não obstante suas muitas similaridades diagnósticas. As pacientes deste eram, em sua maioria, mulheres hospitalizadas e expostas a condições muito mais debilitantes, de intenso contágio psíquico. Não é de admirar que sugerissem algum tipo de fraqueza hereditária. Ainda assim, os autores de *Estudos sobre a histeria* concordavam com o fato de a dissociação desempenhar igualmente um papel importante nos casos que haviam considerado, havendo certa confirmação, de qualquer forma, para os achados de Janet, Binet e tantos outros:

Quanto mais nos ocupamos desses fenômenos, mais nos convencemos de que a *divisão da consciência, que é tão marcante nos casos clássicos conhecidos sob a forma de “double conscience”, acha-se presente em grau rudimentar em toda histeria, e que a tendência a tal dissociação, e com ela o surgimento dos estados anormais da consciência (que reuniremos sob a designação de “hipnóides”)*, constitui o fenômeno básico dessa neurose (Breuer & Freud, 1895/1996, p. 47)

Freud e Breuer reconheciam que, embora o método catártico fosse eficaz no tratamento da histeria, tratava-se de “terapia sintomática” e que não eliminava a possibilidade de um retorno dos

⁵² O conceito de conversão histérica é às vezes referido de modo muito simplista na linguagem corrente de psicólogos e psiquiatras. A impressão que se tem, em dados momentos, é que a transição do psíquico ao somático se dá de forma quase mágica e direta. Não era esta, porém, a concepção de Breuer e Freud. Não só os aspectos simbólicos devem ser considerados, como certos caminhos ou “trilhas” abertos por doenças físicas e vulnerabilidades prévias. Em muitos casos, a neurose apenas aumenta ou estende os efeitos de uma doença que, sob outros aspectos, já se instalou no organismo ou fragilizou certos órgãos ou sistemas. Em outras palavras, a conversão não se impõe “do nada”, mas se aproveita de brechas onde a barreira neurofisiológica existente entre os “órgãos de representação” e os “plexos nervosos dos complexos de órgãos que são de importância vital” foi de algum modo diminuída.

sintomas sob novas roupagens. Mas havia uma limitação mais importante, do ponto de vista teórico, que era a concepção *quase* literal do trauma, sua ênfase reduzida em aspectos mais subjetivos, da ordem da fantasia e do desejo, presentes em tais “acidentes”. Já por volta de 1897, o trauma, enquanto acontecimento concreto e objetivo, começa a perder força nos escritos de Freud, mas é somente com a introdução do conceito de Édipo, e com o reconhecimento da sexualidade infantil que Freud se sentirá mais seguro para abandonar de vez sua teoria da sedução por outra da fantasia. Gradativamente, ele “passa a atribuir o *motivo da enfermidade* não mais ao acontecimento, mas à *significação e representação que o sujeito fazia do mesmo e do fracasso da defesa* [...] A noção de conflito começa a relativizar a potência do acontecimento traumático” (Uchitel, 2011, p. 51-52). Todavia, Freud nunca abandonou por completo a esperança de encontrar “um acontecimento real e datado” (Uchitel, 2011, p. 53) que conduzisse à origem última dos sintomas neuróticos, como já se observava, aliás, no conceito de *cena primária*. Posteriormente, quando confrontado com a persistência repetitiva do passado nas chamadas “neuroses de guerra”, Freud (1920/1996) se viu diante da urgência de abrir um parêntese em suas teorias para que elas pudessem considerar a *compulsão à repetição*, e a existência de sintomas que não advinham de um conflito entre o desejo e a defesa, mas, ao contrário, da necessidade de reduzir o desejo a nada, enfim, da *pulsão de morte*.

Fenômenos dissociativos e outros fenômenos similares foram muitas vezes abordados por Freud em publicações posteriores ao *Estudos*, e nos estenderíamos demasiadamente nesse ponto caso viéssemos a revisar cada uma de suas considerações sobre o tema. Parece-nos suficiente mencionar, *en passant*, as interessantes associações que Freud (1921/1996) veio a estabelecer entre a hipnose e o apaixonamento, suas hipóteses sobre o processo de identificação como elemento explicativo do contágio psíquico e da *folie à deux* (um tipo de transtorno dissociativo em que uma pessoa emula características da doença de outra pessoa), e o reconhecimento de um componente dissociativo na neurose obsessiva (Freud, 1909/1996), que é condizente com evidências empíricas mais recentes (Rufer et al., 2006). A respeito do “homem dos ratos” (Ernst Lanzer), Freud admitirá sua impressão de que:

...ele tinha como que se desintegrado em três personalidades: em uma personalidade inconsciente e em duas pré-conscientes, entre as quais pudesse oscilar sua consciência. O seu inconsciente abrangia aqueles seus impulsos que tinham sido suprimidos a uma idade precoce e que se podia descrever como impulsos apaixonados e impulsos maus. Em seu estado normal, ele era amável, animado e sensível – um tipo de pessoa esclarecida e inteligente –, ao passo que sua terceira organização psicológica se curvava ante a superstição e o asceticismo. Ele, portanto, era capaz de ter dois credos diferentes e duas diferentes cosmovisões a respeito da vida. Essa segunda personalidade pré-consciente abrangia mormente as formações reativas contra seus desejos reprimidos, e é fácil prever que ela teria consumido com a personalidade normal, se a doença tivesse persistido por muito mais tempo. Tenho, no momento, uma oportunidade de estudar uma senhora que padece seriamente de atos obsessivos. Ela, de modo semelhante, se viu desintegrada em uma personalidade tolerante e alegre e em uma personalidade excessivamente melancólica e asceta. Estabeleceu a primeira delas como seu ego oficial, ao passo que, na realidade, era dominada pela segunda. Essas duas organizações psíquicas têm acesso à sua consciência; contudo, por trás de sua personalidade asceta pode-se discernir a parte inconsciente de seu ser – consideravelmente desconhecida para ela e composta de antigos impulsos plenos de desejo há muito tempo reprimidos.

2.6. Fatores históricos envolvidos no apogeu, queda e ressurgimento do conceito de dissociação

Apesar dos diversos esforços de autores pioneiros da psicologia em pesquisarem e conceituarem a dissociação no final do século XIX, as investigações em torno do tema sofreram sério declínio entre 1920 e 1970 (Hilgard, 1986). Por muitos anos, as manifestações patológicas da dissociação deixaram, inclusive, de serem diagnosticadas. A personalidade múltipla e outras afecções dissociativas haviam quase desaparecido das publicações psiquiátricas e psicológicas, e sua prevalência se reduziu a alguns poucos casos isolados, como o famoso relato sobre Eve White – pseudônimo para Chris Costner Sizemore (Thigpen & Cleckley, 1954). O caráter infrequente do transtorno apresentado pela paciente é atestado pelos autores logo no início do artigo, ao enfileirarem (ironicamente) a múltipla personalidade ao lado da crença no “unicórnio e no centauro” (p. 135). O caso de Eve teve grande repercussão na psicologia e colaborou, posteriormente, para uma retomada do interesse nas pesquisas sobre dissociação.

Eve era uma moça de 25 anos que sofria de severas dores de cabeça, seguidas de perda de consciência (“blackouts”). Mas o que parecia ser um caso de somatizações induzidas por estressores familiares e matrimoniais logo se mostrou um enigma quando o psiquiatra recebeu em seu consultório uma carta, estranhamente redigida e em nome da paciente, e que mais tarde revelaria a existência de uma segunda personalidade. Observou-se, assim, que as “ausências” experimentadas por Eve se deviam a ocasiões em que uma personalidade distinta tomava o controle do corpo. Outros sintomas haviam se

somado àqueles, como alucinações auditivas e alterações comportamentais expressas em variações nos gestos, postura, expressão, tom de voz e na maneira de se referir a si mesma, recorrendo a novos nomes. As tais personalidades secundárias emergiam espontaneamente, mas podiam depois ser trazidas à tona por hipnose, ou simplesmente chamando-as pelos seus respectivos nomes. Uma delas era “Eve Black”, uma moça egocêntrica, sedutora e aventureira, em franco contraste com a personalidade “original”, Eve White, recatada e caseira. A par de suas observações clínicas sobre o caso, os autores recorreram, ainda, a informações fornecidas pelos familiares e à aplicação de testes projetivos, como o teste das manchas de Rorschach. Os testes revelaram diferenças marcantes entre as personalidades, como o fato de Eve White apresentar sinais evidentes de neurose histérica, enquanto Eve Black portava traços obsessivos. A primeira usava principalmente da repressão como mecanismo de defesa, enquanto a segunda era claramente mais regredida, remetendo a paciente a um período anterior ao seu casamento. Ao longo do tratamento, uma terceira personalidade de nome Jane emergiu, sinalizando uma parte mais madura da paciente. Achados adicionais obtidos por eletroencefalografia também apontaram para diferenças significativas nas ondas cerebrais entre as três manifestações de Sizemore. Thigpen e Cleckley concluíram sua avaliação do caso com algumas reflexões sobre as implicações desses fenômenos para a formação da personalidade, e de modo muito diferente do que alguns estudiosos mais fervorosos do TDI fazem atualmente, eles se questionaram se era mesmo possível se tratar de diferentes “pessoas” dentro de um mesmo organismo. Mas apesar de todas as investigações que sumariamos anteriormente, realizadas pouco mais de meio século antes do artigo de Thigpen e Cleckley, sua descrição do caso de Chris Sizemore equivalia, praticamente, à reação de alguém que acabara de descobrir um fenômeno novo e instigante. Dos vários estudiosos da múltipla personalidade, apenas Prince fôra citado no artigo.

Coube aos historiadores do campo e aos psicólogos que posteriormente reavivaram o interesse pelo tema (a partir da década de 1980) o levantamento de hipóteses as mais variadas para explicarem o estranho hiato que havia se formado no estudo da dissociação durante todas aquelas décadas. Dois autores (Martinez-Taboas, 2001, Wright, 1997) listaram os principais fatores sugeridos

para dar conta do repentino e prolongado desinteresse pela dissociação nas primeiras décadas do século XX, as quais resumimos a seguir:

-1) A ascensão e disseminação da psicanálise e do behaviorismo. Muito embora a dissociação e a “dupla consciência” fossem mencionadas por Breuer e Freud em seu estudo seminal sobre a histeria, a crítica de ambos ao modelo de Janet e a transição de uma teoria traumática para uma teoria da fantasia podem ter sido elementos que contribuíram para um enfraquecimento das noções oitocentistas acerca da dissociação, sobretudo, se considerarmos a enorme respeitabilidade que a psicanálise veio a adquirir então. Hilgard (1986) também mencionará a expansão do behaviorismo nos Estados Unidos como outro possível determinante no desinteresse teórico e empírico pela dissociação, já que o comportamentalismo, especialmente em suas formas mais mecanicistas, não abria espaço suficiente para conceitos mais subjetivos (como os conceitos de “inconsciente” ou “personalidade”). Era mais frequente, assim, que os pesquisadores da época recorressem a conceitos neo-pavlovianos do que a autores como Janet e Prince.

- 2) O conceito de esquizofrenia de Bleuler: Nós já havíamos mencionado no capítulo um o fato de o transtorno dissociativo de identidade ter sido muitas vezes diagnosticado como esquizofrenia. A definição de Bleuler (1911/1961) da esquizofrenia como sendo uma forma de “Split personality”, isto é, uma fragmentação da personalidade em diferentes complexos psíquicos, parece ter contribuído para tal confusão, na medida em que ela se aproxima muito de várias outras definições da dissociação. Rosenbaum (1980) foi capaz de demonstrar, inclusive, um declínio dramático e pervasivo nas publicações sobre transtornos dissociativos coincidentemente ao crescente uso do termo “esquizofrenia” na literatura psiquiátrica.

- 3) O declínio da hipnoterapia: Esse fator estava, de certo modo, relacionado à própria ascensão da psicanálise e ao abandono da hipnose como recurso terapêutico por Freud. Além disso, no entanto, a percepção de que muitos fenômenos histéricos, e mesmo hipnoticamente induzidos, deviam-se a simulação ou exibicionismo levou muitos clínicos a suporem que a dissociação era simplesmente

um produto factício da histeria. Assim, tanto a esquizofrenia quanto a histeria passaram a englobar a categoria da dissociação em seu bojo, sendo o mecanismo dissociativo em si relegado a um segundo plano. Uma vez que, naquela época, boa parte do material empregado na pesquisa da dissociação e da hipnose advinha do estudo de experiências religiosas e alegadamente paranormais, é possível também que o esforço da psicologia dominante em se afastar de seus resíduos mais metafísicos e finalmente se estabelecer como disciplina científica tenha sido também um fator relevante na diminuição do interesse pela dissociação e por temas correlatos. Como afirmou Colin Ross (1996, p. 6):

Em algumas poucas décadas não era mais possível ter um sério interesse clínico, teórico ou fenomenológico no paranormal, dissociação, hipnose ou abuso sexual na infância, a despeito do fato desses quatro assuntos terem ocupado o palco central em um passado recente. Esses tópicos inter-relacionados foram banidos para além das margens da psicologia e da psiquiatria.

Todavia, de modo igualmente surpreendente e insuspeitado, o número de publicações anuais e de diagnósticos de múltipla personalidade veio a aumentar exponencialmente de 1979 a 1993. Décadas atrás, no entanto, alguns acreditavam que uma das poucas pessoas no mundo com múltipla personalidade era Chris Sizemore. O que havia feito com que a dissociação passasse de uma queda abissal a um novo apogeu? Alguns dos fatores históricos envolvidos no crescente interesse pelos fenômenos dissociativos foram revisados por Ross (1996) e Wright (1997) e incluem:

1) As consequências psicológicas da guerra no Vietnã e a correspondente atenção médica dedicada ao transtorno de estresse pós-traumático e a processos relacionados, como a dissociação peritraumática;

2) A manutenção do interesse popular na dissociação por meio de filmes e livros retratando casos famosos, como os de Eve / Sizemore (*As três faces de Eva*) e Sybil, outra ‘múltipla’ bastante famosa (Schreiber, 1973);

3) A organização dos profissionais especializados no esforço de criar revistas e associações voltados ao estudo sistemático e institucionalizado da dissociação;

4) A redescoberta do trabalho de Janet e a proposta de uma teoria neo-dissociativa da hipnose por Hilgard (1986).

Hilgard estava interessado em saber como é possível que determinados processos psicomotores complexos ocorram simultaneamente e de modo que o indivíduo permaneça inconsciente de uma dessas atividades. O que ele descobriu foi que, embora o sujeito pareça não ter acesso a certos estímulos, uma parte subconsciente sua, referida por Hilgard como o “observador oculto” (*hidden observer*) continuaria capaz de registrar as informações e sensações não acessadas pela consciência, e de relatá-las por meio de escrita automática. Quando, por exemplo, Hilgard hipnotizava a alguém e sugestionava o sujeito para não sentir dor ao introduzir o braço em um recipiente com água extremamente gelada (analgesia), o participante podia nada relatar, mas o “observador oculto” continuaria a informar, por meio de escrita, a dor cujo acesso era bloqueado à consciência pela ação da hipnose. Hilgard não pensava, porém, que essas divisões artificialmente produzidas fossem necessariamente indicativas de disrupções da identidade (como tendiam a supor os estudiosos do fim do século XIX), mas simplesmente de divisões de estruturas cognitivas. Hilgard sugeriu a existência de sistemas cognitivos subordinados, cada qual com certo grau de unidade, persistência e autonomia funcional, todos coordenados por uma instância denominada de *ego executivo*. Esse discurso cognitivista estava mais de acordo com a psicologia cognitiva em ascensão no período em que Hilgard desenvolvia seu trabalho, o que permitiu que o conceito de dissociação pudesse novamente adentrar as discussões dos psicólogos. Apesar dos resultados dos experimentos sobre o “observador oculto” terem sido posteriormente contestados por autores de linhagem mais sócio-cognitiva, como Spanos & Hewitt (1980) – Cf. também Spanos (1986) – as contribuições de Hilgard permaneceram historicamente reconhecidas como relevantes para o rejuvenescimento do campo de estudos da dissociação.

A partir da década de 1980, não só se dá novo apogeu das investigações sobre fenômenos dissociativos, como também uma mudança significativa de objetivos e metodologia. As pesquisas passam a adotar um viés claramente mais psicométrico e diagnóstico, em contraste com os interesses mais teóricos e filosóficos que preocupavam os autores pioneiros do campo. Em conformidade com a tendência da psicologia reinante em se utilizar de instrumentos quantitativos padronizados, os

pesquisadores da dissociação desenvolveram escalas e inventários para fins de rastreio e diagnóstico dos transtornos dissociativos, como a já citada Escala de Experiências Dissociativas (Bernstein & Putnam, 1986), o Modelo de Entrevista para Transtornos Dissociativos (Ross, 1989) e a Entrevista Clínica Estruturada para os Distúrbios Dissociativos do DSM (Steinberg, 1993). As mudanças nas categorias diagnósticas dos manuais psiquiátricos (DSM e CID) levaram ao surgimento de novas formas de classificação da dissociação em suas modalidades patológicas. O reconhecimento de uma insuficiência do guarda-chuva mais amplo da histeria ocasionou sua fragmentação em patologias diversas, que representavam o esforço dos clínicos em buscarem diagnósticos mais precisos e confiáveis. Uma vez desprendida da histeria e da esquizofrenia, a dissociação adquire lugar próprio entre as demais patologias. Essas várias transformações em relação ao diagnóstico dos transtornos dissociativos foi bem investigada e sumariada por Khilstrom (1994). Não resta dúvida de que a histeria, tal como definida pelos teóricos oitocentistas, não constituía uma boa classificação diagnóstica: quanto mais abrangente uma classificação, menos útil ela é. Resta inconcluso, porém, se a tarefa de separar a dissociação das demais patologias foi bem sucedida ou não, o que diz respeito, em última instância, à própria natureza da dissociação e à maneira como devemos realmente defini-la.

2.7. O que sabemos hoje sobre a dissociação?

O subtítulo que empregamos para este tópico talvez soe um tanto pretensioso ao leitor. Certamente, é no mínimo temerosa a tarefa de reunir em um único tópico tudo aquilo que se sabe contemporaneamente a respeito da dissociação. Porém, não se deve interpretar *exatamente* assim nossos objetivos para as linhas que se seguem. O que desejamos, na verdade, é estabelecer um panorama, um guia útil que auxilie o leitor em suas investidas pela densa e multivariada literatura acerca dos fenômenos dissociativos. Quando de sua retomada pelos psicólogos e psiquiatras da década de 80 do século passado, o campo de estudos da dissociação era ainda vastamente inexplorado, e havia poucas teorias disponíveis. Hoje, porém, esse estado de coisas se modificou, e a pesquisa sobre o tema encontra suas ramificações em diferentes modelos teóricos, cada qual com seus defensores e críticos. Ao leitor pouco familiarizado

com os debates que permeiam o *front*, a aceitação prematura de determinados argumentos e pressupostos enviesados, defendidos por uma das partes do debate, é um risco que se corre com certa frequência. Nosso propósito com este tópico, portanto, é o de apresentar algumas das linhas de pesquisa mais fundamentais dentro dessa área de estudos, além de aparelhar o leitor para uma avaliação mais independente dos estudos revisados.

Neste ponto, todavia, alguém mais criterioso talvez exija maiores esclarecimentos quanto ao nosso modo de proceder, questionando-nos, por exemplo, sobre quais tipos de “linhas” estamos nos referindo: causal, metodológica, fenomenológica e assim por diante. Devemos responder a isso explicando que nosso foco serão as pesquisas que tratam das possíveis causas e fatores predisponentes, precipitantes e mantenedores das manifestações dissociativas. Aspectos metodológicos serão eventualmente discutidos, quando isso se fizer necessário para a compreensão das investigações consideradas, suas fraquezas e vantagens. Também não é demais salientar que nossa ênfase residirá naqueles modelos mais debatidos e estudados, o que fatalmente nos levará a excluir teorias ou hipóteses sob outros aspectos interessantes, mas que não se encaixam em nosso critério de seleção – Cf., por exemplo, a teoria perceptual da dissociação (Beere, 2009). Tais escolhas são compreensíveis por razões de brevidade e dado o caráter mais introdutório e geral de nossa revisão. Essas limitações serão futuramente perdoadas se os pesquisadores que nos acompanharem por essa jornada investigativa forem capazes de entender que cumprimos uma função louvável, mas penosa, esta de devassar um terreno ainda bastante desconhecido aos leitores brasileiros. Tendo estabelecido tais parâmetros e condições de análise, vemo-nos agora aptos a prosseguir com a discussão de alguns dos principais modelos criados para solucionar o enigma da dissociação.

2.7.1. Dissociação, trauma e fantasia

Vimos anteriormente como alguns dos autores pioneiros da psicologia e da psiquiatria, a exemplo de Charcot, Janet e o próprio Freud (no início), concebiam que a histeria resultava de

experiências traumáticas, às vezes ocorridas em tenra infância. Vimos, ainda, que Breuer e Freud relacionavam o aparecimento dos sintomas a uma reação inadequada ao evento, a um processo repressivo que isolava da consciência o afeto envolvido no acontecimento, e por vezes sua própria lembrança. Breuer também entendia que, nessas ocasiões, o indivíduo se achava frequentemente em um estado hipnoide, o qual dificultava ainda mais a descarga da tensão pelas vias motoras ou pela atividade de associação do pensamento. Essa concepção veio a ser posteriormente relativizada por Freud, ao substituir sua teoria da sedução por outra da fantasia, segundo a qual o material reprimido não seria autêntico, mas fantasioso, estando sujeito, assim, a toda uma série de distorções e arranjos que teriam por meta defender o indivíduo de desejos proibidos ou intoleráveis. Por razões históricas de difícil compreensão, e cuja discussão inclusive ultrapassa os objetivos mais limitados do presente texto (Cf. Hacking, 2000), muitos dos estudiosos que retomaram a pesquisa da dissociação no final do século XX (e.g., Putnam et al., 1986; Ross, 1989) vieram a supor que Freud e seus sucessores estavam simplesmente negligenciando e subestimando a presença de um traumatismo real, e que as origens últimas da dissociação patológica residiriam em experiências de abuso sexual efetivamente reprimidas. Uma pequena parte das evidências em favor dessa hipótese foi discutida no capítulo um a propósito do transtorno dissociativo de identidade, e vimos como seus defensores em geral supõe que a divisão da identidade em personalidades distintas se originaria de uma defesa contra a lembrança do abuso. Essa ideia ficou conhecida na literatura mais recente como “o modelo do trauma” (*trauma model*). Durante muito tempo, os rivais imediatos desse conjunto de hipóteses foram as acusações de iatrogenia e o modelo sócio-cognitivo, sobre o qual já havíamos também dissertado no capítulo um. Hodiernamente, no entanto, o principal antagonista se constitui em um modelo complementar ao sócio-cognitivo, sustentado, predominantemente, no corpo de pesquisas sobre diferenças individuais e características cognitivas de indivíduos com elevadas pontuações em medidas de dissociação, doravante denominado de “modelo da fantasia” (*fantasy model*).

Os proponentes do modelo do trauma entendem que os transtornos dissociativos são doenças reais e identificáveis, e que não se limitariam apenas à cultura norte-americana (Ross et al., 2008). O modelo do trauma defende que a dissociação é um aspecto filogeneticamente importante da resposta psicobiológica à ameaça e ao perigo, o qual permitiria a automatização do comportamento, analgesia, despersonalização e isolamento funcional de experiências catastróficas (amnésia). Todavia, em excesso, tal mecanismo acabaria por gerar desvantagens posteriores, pelo próprio prejuízo causado às funções cognitivas e emocionais que teve de atingir para evitar ou diminuir o nível de sofrimento e o impacto do trauma (Dalenberg et al., 2012; Kluft, 1985; Spiegel, 1984). Os estudiosos do modelo do trauma estão interessados em saber quais fatores estão implicados na manutenção disfuncional desses sintomas e quais formas de trauma ou aspectos subjacentes ao acontecimento (e.g., ambientes familiares disfuncionais) poderiam explicar o quadro patológico em seus vários detalhes (Carlson & Armstrong, 1994; Chu & DePrince, 2006; Maldonado & Spiegel, 1994). Há também grande interesse em investigar os correlatos neurofisiológicos do trauma e da dissociação (Bremner, 2009; Nijenhuis & den Boer, 2009).

Os autores do modelo da fantasia, por outro lado, entendem que as evidências disponíveis sobre o relacionamento entre dissociação e trauma não são confiáveis ou não sustentam uma origem traumática necessária para tais manifestações (Merckelbach & Muris, 2001; Lynn et al., 2004; Tillman, Nash & Lerner, 1994). A premissa básica do modelo da fantasia é de que os relatos de experiências traumáticas compartilhados por pacientes diagnosticados com transtornos dissociativos resultariam, em sua maior parte, da ação combinada de variáveis como tendência à fantasia, confabulação, sugestionabilidade e distorções cognitivas diversas, incluindo o fenômeno das falsas memórias (Merckelbach, Muris & Rassin, 1999; Merckelbach et al., 2000; Merckelbach, Muris, Rassin & Horselenberg, 2000; Merckelbach et al., 2005; Giesbrecht et al., 2008). Os teóricos do modelo da fantasia costumam enfatizar o quanto a nossa memória está sujeita a distorções diversas, salientando o fato de as lembranças não serem meros conteúdos registrados e armazenados tal como foram inicialmente percebidos, mas construções cognitivas complexas nas quais a fantasia e as expectativas

sociais desempenham um papel proeminente. Do ponto de vista desse modelo, é ainda mais inconcebível que se possa extrair do sujeito, por meio de hipnose, uma descrição precisa ou confiável do que ocorreu. Há inclusive evidências de que a hipnose exacerbaria o uso da fantasia, tornando mais laboriosa (e não mais fácil) a tarefa de diferenciar o que é verdadeiro e o que é fictício (Lynn, Lock, Myers & Payne, 1997). O mecanismo das falsas memórias não se circunscreve a casos de narrativas claramente fantásticas, mas constituiria, ao contrário, um aspecto bastante comum da maneira como a nossa memória funciona, de um modo geral (Neufeld, Brust & Stein, 2010). Isso é particularmente relevante para o modelo da fantasia se considerarmos que a predisposição para a dissociação parece correlacionada com o desenvolvimento das falsas memórias (Hyman & Billings, 1998; Platt et al., 1998). Nesse sentido, embora os defensores do modelo da fantasia não recusem a existência de processos ou fenômenos dissociativos, eles negam, por outro lado, que muitas categorias de transtornos dissociativos (especialmente o TDI) se refiram a doenças “reais”, de origem traumatogênica⁵³. Há, no entanto, um reconhecimento de que esses pacientes sofreriam de outros transtornos (depressão e personalidade borderline, por exemplo) ou sintomas difusos posteriormente interpretados como advindos da ação de personalidades secundárias:

Parece plausível que influências iatrogênicas e socioculturais frequentemente operem na base de psicopatologias pré-existentes, e exerçam seu impacto primariamente sobre indivíduos que estão em busca de uma explicação causal (“esforço após a interpretação”) para sua instabilidade, problemas de identidade, impulsividade, e comportamentos aparentemente inexplicáveis. É possível que a tendência à fantasia [...] e a falta de habilidade para distinguir sonho de realidade [...] também aumentem a vulnerabilidade ao TDI (Lynn et al., 2004, p. 171)

Em sua ampla revisão da literatura concernente às evidências disponíveis para os dois modelos, Dalenberg et al. (2012) rebatem as críticas anteriores e defendem que a relação entre trauma e dissociação é consistente e moderada ao longo de uma série de estudos, e permanece constante e significativa mesmo quando medidas objetivas para avaliação da ocorrência do trauma são empregadas. A dissociação teria permanecido preditiva do histórico de traumas apesar do controle estatístico da

⁵³ Como bem definiram Dalenberg et al. (2012, p. 551): “essencialmente falando, para o modelo do trauma, a experiência traumática conduz à dissociação por meio de diversas variáveis biopsicossociais mediadoras e moderadoras, enquanto para o modelo da fantasia, a dissociação conduz ao relato do trauma mediante uma série de variáveis biopsicossociais mediadoras e moderadoras”.

tendência à fantasia. Os autores também afirmam que não haveria evidência suficiente de uma relação entre dissociação e sugestionabilidade. Mais do que isso: memórias reprimidas e depois recuperadas teriam se mostrado geralmente acuradas; nesse sentido, as lembranças recuperadas do abuso seriam tão confiáveis quanto as memórias contínuas, muito embora devam ser colocadas sob suspeita em contextos fortemente sugestivos (e.g., terapeutas tendenciosos e que desejariam convencer o paciente de sua crença na existência de um trauma). Essas análises foram posteriormente rebatidas por Lynn et al. (2014) – ver também réplica de Dalenberg et al. (2014).

O debate entre os modelos da fantasia e do trauma promete ainda muitas discussões ao longo dos próximos anos, e não há indícios de que a controvérsia venha a se esgotar em um curto prazo, a não ser que evidências novas e insuspeitadas emergjam e apontem para outros caminhos ou decidam o debate em favor de um dos lados, o que parece pouco provável. Essa estimativa se torna ainda mais pessimista se pensarmos que, na verdade, a discussão entre os dois modelos não é tão recente quanto parece, mas remonta aos tempos de Charcot e Bernheim. Não há como não perceber que o modelo do trauma é simplesmente um herdeiro da escola de salpêtrière, enquanto o modelo da fantasia encontra suas raízes mais antigas na escola de Nancy; se o debate não foi resolvido naquela ocasião, por que o seria agora? O fato é que, apesar dos avanços nas pesquisas empíricas da dissociação, as evidências não foram capazes de solucionar os dilemas trazidos por essas duas escolas de pensamento; ao contrário, elas acirraram as discussões, ao alimentarem o debate com interessantes evidências novas, ora em favor de um modelo, ora em favor do outro. Há quem diga que, da primeira vez, Bernheim saíra vitorioso do campo de batalha (Pintar & Lynn, 2008). Mas quando o estudo da dissociação foi retomado com força no final do século XX, o modelo do trauma (Charcot) voltou a reinar, e pode-se dizer que ainda detém a supremacia – senão em relação à controvérsia científica sobre o tema, ao menos no que tange o poder exercido sobre os profissionais de saúde mental, a começar pela participação de muitos autores desse modelo na elaboração do DSM (e.g., Spiegel, Cardeña). A ideia de que a dissociação é causada por

experiências traumáticas tornou-se lugar comum entre os especialistas internacionais no tratamento dos transtornos dissociativos, e constitui uma convicção difícil de ser abalada.

De nossa parte, entendemos que a controvérsia em torno do tema é mais benéfica do que prejudicial, justamente pelo fato de impedir o esgotamento do assunto em estereótipos equivocados. A subjetividade e o comportamento humanos são complexos demais para permitirem causalidades simplórias e unilaterais, e o debate sobre as origens da dissociação *deve* se manter dinâmico, de modo a fazer jus a essa complexidade. Não se pode negar que exista *alguma* relação entre dissociação e trauma, e mesmo os dados empíricos que colhemos (Cf. próximo capítulo) sustentam parcialmente essa aproximação. Mas é preciso convir com os defensores do modelo da fantasia que a natureza dessa relação é ainda largamente incompreendida, e a concepção do que é uma experiência traumática varia muito de cultura para cultura e de indivíduo para indivíduo. Esses autores prestaram um importante serviço ao mostrarem as deficiências de nossa memória e o cuidado que devemos ter com esse tipo de relatos e com os usos e abusos que se fazem deles. Vimos no capítulo um como muitos pais foram injustamente acusados de abusarem sexualmente de suas filhas apenas com base na emergência de supostas lembranças de abuso por meio de hipnose. Trata-se de tema com sérias implicações clínicas, jurídicas e sociais. Verdade seja dita, os proponentes do modelo do trauma tem em seus antagonistas teóricos não inimigos, mas parceiros que os auxiliaram a aclarar seus pontos cegos e melhorar a abordagem do assunto, na busca por evidências mais rigorosas, mais imparciais e de aplicabilidade mais confiável. As críticas de autores do modelo da fantasia também foram importantes para que os instrumentos empregados na pesquisa da dissociação fossem aperfeiçoados, e para que a interpretação dos resultados advindos dessas medidas fosse mais precisa (Wright & Loftus, 1999; Giesbrecht, Merckelbach & Geraerts, 2007). Por fim, essas investigações também nos fizeram procurar por novas causas e explicações para os fenômenos dissociativos, onde antes apenas a causalidade traumatogênica parecia possível – Cf. próximos tópicos. Há certa tendência hoje para que o estudo das relações entre dissociação e trauma se concentre mais nos aspectos psicopatológicos e de comprometimento severo das

experiências dissociativas (Steele, van der Hart & Nijenhuis, 2009) ou na relação entre trauma e dissociação peritraumática (Marmar et al., 1994), o que abre caminho, assim, para o campo ainda vastamente inexplorado da dissociação não patológica (Alvarado, 2005; Dalenberg & Paulson, 2009).

2.7.2. Dissociação, formação da identidade e teoria do apego

Seria enganoso supor que todo o campo da dissociação se resume apenas aos dois modelos supracitados, muito embora estes funcionem como atratores de maior interesse. Os modelos da fantasia e do trauma também originaram filhos pródigos que levaram adiante e elaboraram as implicações dessas teorias, impedindo-as de se tornarem estéreis.

A consideração do trauma como fator causal da dissociação patológica levou, conseqüentemente, a uma investigação de outros aspectos da infância e do desenvolvimento da identidade. Logo se observou, por exemplo, que a dissociação e a tendência à fantasia estão mais presentes em certas etapas da vida do que em outras, como na infância e na adolescência. As pesquisas efetivamente mostraram que as amostras de adolescentes costumam pontuar mais na escala de experiências dissociativas (Smith & Carlson, 1996; Espírito-santo et al., 2014). Sugeriu-se, a esse respeito, que as crianças e adolescentes possuem maior fluidez dos processos cognitivos e atencionais – o que alguns definem como “dissociação passiva” (Fisher & Ayoub, 1994). Essa tendência natural e espontânea ao envolvimento imaginativo e a outros fenômenos dissociativos tende a declinar com o tempo. A dissociação patológica poderia refletir, assim, tanto uma ausência do declínio normativo dessas experiências ao longo do desenvolvimento, quanto um aumento de tendências idiossincráticas à dissociação (Carlson, Yates & Sroufe, 2009). Nesses casos, a dissociação atuaria como um processo compensatório (defensivo) de auto-regulação, uma resposta à necessidade de sobrevivência e de relativa adaptação ao meio frente a condições incertas e altamente angustiantes (e.g., exposição à violência, abusos).

O emprego da dissociação como mecanismo defensivo se assemelharia ao conceito de Winnicott (1971) de um “falso self”, isto é, um eu superficial e rigidamente adaptado que serve ao propósito de proteger aspectos mais regredidos e comprometidos da personalidade (e.g., um “múltiplo” que tem como uma de suas personalidades uma criança, um delinquente ou uma mulher promíscua). No falso self, a fantasia não tem um caráter criativo, mas se concentra em atividades mentais improdutivas e desintegradoras que afastam o indivíduo de um contato consigo mesmo. Essa desorganização ou fragmentação subjacente contra a qual o indivíduo tentar interpor certa normalidade parece depender de experiências prévias e da relação mantida na infância com os pais ou outras figuras cuidadoras significativas. Sabe-se que as expectativas e atitudes familiares e sociais em relação ao self em formação interferem diretamente na sua capacidade de regular as emoções e construir uma narrativa mais ou menos coesa e integrada de si mesmo (Carlson, Sroufe & Egeland, 2004). Dessa forma, ambientes familiares caóticos e formas de apego desorganizadas tendem a comprometer o desenvolvimento da identidade.

Por definição, a dissociação está relacionada a déficits na flexibilidade e efetividade da modulação dos afetos, controle dos impulsos e / ou adaptação às demandas ambientais [...] A experiência dissociativa pode incluir pensamentos e comportamentos intrusivos, mudanças de estado mental imprevisíveis e marcadas alterações nos níveis de estimulação que são contextualmente desproporcionais. [...] A experiência dissociativa está associada a déficits na capacidade de simbolizar e mentalizar a vivência afetiva. [...] Déficits similares nas capacidades simbólicas tem sido observados no comportamento de jogo de crianças maltratadas [...] e na sua habilidade para reconhecer uma ampla gama de expressões emocionais. (Carlson, Yates & Sroufe, 2009, p. 47)

A teoria do apego desenvolvida por John Bowlby (1973/2004) sustenta que os seres humanos são dotados de uma forte disposição inata para procurar ajuda, carinho e conforto de um membro de seu grupo familiar ou social. Essa necessidade é tanto maior quanto mais o indivíduo se vê vulnerável ao sofrimento físico e emocional. Ela também é ativada pela separação ou perda de uma figura importante de apego. Tal disposição, porém, não é estática ou inflexível, mas é moldada por interações prévias com as figuras cuidadoras, dando origem a padrões específicos de apego e a estruturas de memória e expectativa que tendem a se repetir em relacionamentos futuros. Certas crianças apresentariam um padrão de “apego desorganizado”, que é definido por Liotti (2009) como uma das raízes da dissociação patológica. Essas crianças podem alterar muito rapidamente seu comportamento, ora agindo de modo a

receber atenção e proteção dos pais, ora se esquivando deles, de maneira simultânea e contraditória. Também podem apresentar outras alterações estranhas, como interrupções nos movimentos e olhar absorto, possivelmente indicando estados semelhantes ao transe. Movimentos anteriores são depois retomados como se nada tivesse acontecido no período de interrupção (Putnam, 1993). Essas crianças podem incoerentemente abandonar conversações com adultos e se voltarem para seus brinquedos ou para rituais obsessivos, de modo inapropriado à idade e indicativo de prejuízo das funções atencionais. Liotti (2009) discute até que ponto esses casos podem ser explicados por padrões patológicos de apego (simbióticos, abusivos, negligentes ou ambivalentes) ou por problemas emocionais das próprias figuras parentais.

As contribuições da teoria do apego e da psicologia do desenvolvimento oferecem maior inteligibilidade ao modelo do trauma e detalham as formas pelas quais uma dada experiência na infância afeta a formação posterior da identidade, ao perscrutar suas raízes no ambiente familiar e social da criança. Tais contribuições fazem jus, assim, à complexidade envolvida na interação entre dissociação e trauma, ao invés de pressuporem uma relação causal direta e unilateral, bastante improvável e reducionista em se tratando de fenômenos subjetivos. A ênfase já não reside tanto em uma vivência particular, mas em seu contexto mais amplo de inserção e no interjogo com outras variáveis.

2.7.3. Dissociação e esquizotipia

As antigas aproximações entre a esquizofrenia e a dissociação permanecem rendendo frutos à literatura sobre experiências dissociativas. E não se pode negar que existam relações. De fato, pacientes esquizofrênicos costumam relatar sintomas proeminentes de dissociação (Merckelbach, Campo, Hardy & Giesbrecht, 2005). Curiosamente, pacientes portadores de transtorno dissociativo de identidade tendem a reportar maior quantidade de sintomas de primeira ordem Schneiderianos do que os esquizofrênicos (Ross et al., 1990). Mas tais achados não se limitam às amostras clínicas, muito pelo contrário; a dissociação também se mostrou consistentemente associada à esquizotipia, uma tendência

para relatar sintomas psicóticos sem, no entanto, preencher os requisitos para um diagnóstico de esquizofrenia (Giesbrecht et al., 2007b; Giesbrecht & Merckelbach, 2008; Merckelbach, Rassin & Muris, 2000; Pope & Kwapil, 2000). O conceito de esquizotipia se baseia na noção de que os sintomas psicóticos se estenderiam ao longo de um *continuum*, que abarca desde certas formas mais brandas e não necessariamente causadoras de estresse, até uma marcada propensão à psicose. Na esquizotipia haveria predomínio dos sintomas positivos da esquizofrenia (e.g., alucinações) e menos sintomas negativos (e.g., déficits na interação social).

Várias tentativas de explicar o relacionamento entre dissociação e esquizotipia foram levantadas, e há certo consenso de que o link entre as duas variáveis é necessariamente complexo. Giesbrecht et al. (2007a) acreditam que exista uma influência conjunta da tendência à fantasia, do trauma infantil e de falhas cognitivas diversas na sobreposição entre os dois construtos. Outra área potencialmente frutífera para investigações se baseia em estudos que associam tal sobreposição a distúrbios no ciclo sono e vigília. É bem conhecido o fato de que a esquizotipia está correlacionada positivamente à frequência de pesadelos (Claridge, Clark & Davis, 1997). Evidências de uma aproximação entre dissociação e distúrbios do sono começam também a emergir, como veremos em seguida.

2.7.4. Dissociação, sono e sonho

Os teóricos do modelo da fantasia têm investigado uma série de variáveis potencialmente envolvidas com as experiências dissociativas. A literatura mais recente sobre dissociação têm dado atenção particular ao relacionamento entre essas experiências e distúrbios ou anomalias do sono, como pesadelos recorrentes, sonhos vívidos e bizarros, imageria hipopômpica e sintomas de narcolepsia (Giesbrecht & Merckelbach, 2004, 2006). Em um experimento longitudinal no qual os autores avaliaram a cada seis horas as reações dissociativas e o nível de sonolência de 25 voluntários saudáveis (privados de sono por uma noite), descobriu-se que, apesar de os sintomas dissociativos permanecerem estáveis

durante o dia, estes aumentaram consideravelmente ao longo da noite, tendo os resultados se mostrado significativos a despeito dos diversos controles experimentais e estatísticos adotados (Giesbrecht et al., 2007a). Outro estudo conduzido com pacientes insones também indicou a presença de escores mais elevados em dissociação nesses participantes, além de correlações positivas e significativas entre medidas de dissociação e distúrbios do sono, incluindo parâmetros mais objetivos mediante o emprego de polissonografia (Van de Kloet et al., 2013). Acredita-se, assim, que determinados distúrbios do ciclo sono e vigília possam ocasionar ou mesmo manter fenômenos dissociativos (Van der Kloet et al., 2012).

Vimos no capítulo um que o sonho pode ser um interessante paradigma para explicar experiências dissociativas como a absorção e as múltiplas personalidades (Barret, 1997). Casos de sonambulismo também podem envolver fugas não menos complexas que aquelas de cunho dissociativo. Curiosamente, Yu (2010) constatou que a intensidade dos sonhos de uma pessoa constitui um bom preditor de tendências dissociativas e sintomas conversivos. Hilgard (1992) considerará o sonho um fenômeno dissociativo *per se*. Todas essas interessantes associações sugerem que o campo de estudos da dissociação pode obter das avaliações do sono uma base profícua para novas hipóteses e mesmo para o tratamento dos transtornos dissociativos. O emprego de técnicas de higiene do sono parece ter melhorado os níveis gerais de psicopatologia e reduzido a frequência relatada de experiências dissociativas no acompanhamento de pacientes internados ao longo de várias semanas (van der Kloet et al., 2012).

2.7.5. Dissociação e epilepsia

Temos até agora abordado essencialmente aqueles estudos que tratam das formas de dissociação mais cognitivas (absorção, amnésia dissociativa etc.). No entanto, importantes investigações têm sido levadas a cabo na interface entre a dissociação somatoforme e a cognitiva, a exemplo das pesquisas sobre crises não epiléticas psicogênicas. Tais crises guardam, com efeito, uma evidente semelhança com fenômenos dissociativos e conversivos (basta lembrarmos aqui da histero-epilepsia de

Charcot), o que levou Schmutz (2013) a renomeá-las de “convulsões dissociativas”. Pacientes sem epilepsia, mas com crises do tipo psicogênico tendem a obter escores mais elevados na DES, similarmente aos pacientes com transtornos dissociativos (Goldstein et al., 2000; Reuber et al., 2003), conquanto existam controvérsias a esse respeito (Litwin & Cardeña, 2000).

Em uma investigação brasileira conduzida por Proença (2010) com 20 pacientes diagnosticados com epilepsia e 20 pacientes que apresentavam apenas crises de ordem psicogênica, os últimos obtiveram escores significativamente maiores em dissociação, abuso e negligência emocionais comparativamente aos primeiros. Uma série de controles foram empregados para validar o diagnóstico de epilepsia, o que torna os resultados bastante confiáveis quanto à independência dos grupos.

Ito et al. (2009) trouxeram uma contribuição fundamental do ponto de vista diagnóstico, ao mostrarem que a escala de experiências dissociativas foi capaz de diferenciar entre pacientes com epilepsia *sem* crises psicogênicas e pacientes epiléticos que concomitantemente apresentavam crises psicogênicas. Os autores sugeriram, assim, que a DES seja empregada como instrumento de rastreio da presença de crises psicogênicas em epiléticos. Uma vez que os escores de pacientes diagnosticados com epilepsia orgânica são geralmente normais, ficando abaixo das pontuações daqueles com transtornos dissociativos (Lowenstein & Putnam, 1988; Devinsky et al., 1989), parece improvável que escores elevados na DES estejam exclusivamente relacionados à epilepsia, o que reforça a utilidade da escala para identificar crises de base psicogênica. Ito et al. também discutem o fato de pacientes com epilepsia e crises psicogênicas comórbidas terem um perfil psicológico diferente de pacientes diagnosticados somente como epiléticos.

Quais fatores contribuem para essa diferenciação? O que une, afinal, a epilepsia à dissociação? Coons (1988) já havia observado, a esse respeito, que um número considerável de pacientes com transtornos dissociativos apresentaram anormalidades no EEG e comorbidade com epilepsia do lobo temporal. Mais uma vez, esses resultados não foram consistentes em todas as pesquisas e existem diferenças cruciais entre os dois diagnósticos (Ross et al., 1989). Não obstante, devemos levar em conta

a sugestão de Brown (1994, p. 106) de que “as convulsões parciais complexas podem compartilhar características neurofisiológicas ou neuroanatômicas [com a dissociação] sem compartilhar uma etiologia comum”. Trata-se de um enigma a ser solucionado pelas investigações vindouras.

2.7.6. Fatores genéticos na dissociação

Quando se estudam as causas ou origens de um dado fenômeno psicofisiológico, logo se pensa em termos de fatores geneticamente herdados como a base biológica das características estudadas. Os estudos de Morgan (1973) sobre a susceptibilidade hipnótica em gêmeos e suas famílias apontaram para a existência de um componente genético moldado por processos sociais e de identificação com o progenitor do mesmo sexo. Ott et al. (2005) também foram capazes de identificar genótipos específicos associados à absorção e às experiências alucinógenas, confirmando estudo anterior realizado por Tellegen et al. (1988) em relação à hereditariedade da absorção e do envolvimento imaginativo. Jang et al. (1998) também encontraram que praticamente metade da variação nas experiências dissociativas podia ser atribuída a fatores genéticos. Em um estudo com crianças e adolescentes, Becker-Blease et al. (2004) forneceram suporte adicional para a evidência de uma predisposição genética à dissociação. Todavia, os resultados foram ligeiramente mais desencorajadores para a dissociação patológica, tal como medida pela DES-T (versão taxonômica da escala de experiências dissociativas), sendo que Waller & Ross (1997) não encontraram evidências de uma influência genética, o que oferece respaldo ao modelo do trauma. Não obstante, Lochner et al. (2007) observaram que ao menos 22% da variação na dissociação patológica podia ser explicada pela atuação conjunta do trauma infantil e do genótipo 5-HTT.

A maior dificuldade com os estudos genéticos é saber ao certo onde começa e onde termina a influência dos fatores ambientais. A porcentagem de variação em função de características geneticamente herdadas pode oferecer, em termos comparativos, uma ideia aproximada do grau de influência dos fatores ambientais, mas pouco auxilia na resolução de questões mais práticas, de interesse

dos clínicos e mesmo dos pesquisadores. Isso se dá, entre outros motivos, porque os fatores genéticos e ambientais estabelecem relações constantes e dinâmicas, especialmente quando se trata do comportamento humano. O desafio para o futuro é o de estabelecer formas de avaliação personalizadas, que possibilitem isolar o papel dos fatores genéticos em cada caso. De um modo geral, o que as pesquisas disponíveis indicam é que certos indivíduos apresentam uma tendência peculiar para a dissociação, em parte determinada geneticamente, o que ajuda a explicar o fato de algumas pessoas relatarem maior número de experiências dissociativas (ou experiências mais intensas), independentemente de seu histórico de vida e de processos de aprendizagem social.

2.7.7. Dissociação e experiências anômalas

Um tema de especial interesse para a nossa pesquisa é o da relação entre experiências dissociativas e anômalas. Na introdução da tese, nós já havíamos revisado uma série de estudos que fundamentam a existência de uma associação significativa e consistente entre dissociação e relatos de vivências religiosas e paranormais. Tanto no capítulo anterior como neste, viu-se como a dissociação esteve sempre relacionada a uma enorme diversidade de crenças e práticas religiosas ao longo de sua história. Tais relações estão longe de serem fortuitas e necessitam de adequada explicação científica. Autores como Gow, Lang e Chant (2006) e Lawrence et al. (2005) definem tal relacionamento com base em processos fantasiosos e traumáticos, de modo não muito distinto dos modelos do trauma e da fantasia. Krippner (1997) desenvolveu também um modelo transcultural da dissociação e das alterações de consciência que abre espaço para as experiências anômalas. Seu modelo, porém, permanece em um nível mais descritivo e fenomenológico, sem adentrar muito as causas das experiências. Mas alguns autores propuseram modelos causais sofisticados e abrangentes, entre os quais podemos mencionar a “teoria da cura ritual” (*Ritual Healing Theory*) de James McClenon (2004, 2006) e o conceito de transliminaridade (*Transliminality*) desenvolvido por Michael Thalbourne (1955-2010) e colaboradores.

McClenon (2004, 2006) levanta uma ampla teoria para as relações entre crença paranormal, experiência anômala e dissociação, sustentada em diversas contribuições da Antropologia, da Genética e da Psicologia Evolucionista. Essa teoria concebe que as habilidades dissociativas e as experiências anômalas possuem uma mesma base biológica. Argumenta-se que os primeiros hominídeos teriam desenvolvido capacidades dissociativas para lidar com traumas e situações de vida adversas (coping), a partir de rituais terapêuticos que induziriam esses estados. Os indivíduos com melhores capacidades de enfrentamento obtiveram, por conseguinte, maiores vantagens adaptativas, e McClenon cita o caso dos xamãs, geralmente destacados em suas comunidades. Tal processo evolutivo teria aumentado a frequência de genes relacionados à dissociação, o que presumivelmente expandiu a prevalência das experiências anômalas e das crenças paranormais a elas associadas. Segundo esse modelo, os genótipos da dissociação e da hipnose teriam continuado a moldar, até hoje, os fundamentos biológicos da experiência anômala, da religião e do ritual terapêutico.

A teoria da cura ritual pressupõe uma equivalência ou ao menos uma profunda interconexão entre dissociação e hipnose. Quando McClenon fala em “genótipos da dissociação e da hipnose”, ele parece pressupor que tais genótipos tenham sido já plenamente identificados e relacionados de modo inequívoco aos fenômenos em questão. Porém, ele esclarece que:

... as palavras “hipnose” e “dissociação” são termos de conveniência. Futuros investigadores irão, indubitavelmente, refinar as presentes definições. Não devemos esperar que genótipos específicos coincidam perfeitamente com as presentes definições. A teoria da cura ritual prediz não que genótipos selecionados por meio da prática do xamanismo ao longo dos milênios correspondem de modo preciso com os atuais conceitos de hipnose ou dissociação, mas que certos genótipos existem nas pessoas modernas porque eles foram selecionados como resultado dos benefícios terapêuticos do xamanismo – um processo baseado na dissociação e na hipnose. A teoria assume que a pesquisa concernente à dissociação e à hipnose continuará a lançar luz sobre esse processo evolucionário. (McClenon, 2006, p. 136)

A teoria de McClenon também assume uma origem experiencial ou vivencial para as crenças religiosas e paranormais. Em outras palavras, ele acredita que a base dessas crenças reside em determinadas experiências anômalas que desde sempre o ser humano tentou interpretar. Não são exatamente as crenças que levam à ocorrência das experiências, mas o contrário. Além disso, McClenon defende uma ligação praticamente obrigatória entre dissociação e experiência anômala e define as

anomalias como “subprodutos das ‘flexibilidades cognitivas’ associadas à dissociação e à sugestão hipnótica” (McClenon, 2006, p. 136). Nesse sentido, a perspectiva que McClenon faz da dissociação não é a de um mecanismo de defesa deletério, mas eficiente e adaptativo – sobretudo, quando associada aos rituais mágicos ou religiosos, cuja principal função é, para ele, terapêutica. A dissociação é vista menos como um sinal de patologia e mais como uma habilidade que alguns indivíduos podem desenvolver em benefício deles mesmos ou de sua comunidade. Não obstante, a teoria da cura ritual permanece afim ao modelo do trauma, supondo que a principal causa por trás das experiências dissociativas sejam as vivências traumáticas na infância. A fantasia entra nesse modelo muito mais como um elemento complementar (Cf. figura abaixo).

FIGURA 28. REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DA TEORIA DA CURA RITUAL TENDO O XAMANISMO COMO EXEMPLO. ADAPTADO DE MCCLENON (2006, P. 139).

A proposta teórica de McClenon constitui um complexo e profócuo projeto de pesquisa que interliga diferentes áreas do conhecimento sob um mesmo prisma. Mas apesar de alguns dos dados revisados por ele em apoio às suas hipóteses, não sabemos ao certo se sua teoria sobreviverá, ao menos não em sua forma integral. Algumas das ideias de McClenon tomam por base áreas de investigação controversas, como sua suposição de que a dissociação e a hipnose são construtos equivalentes ou que experiências traumáticas conduzem à dissociação. Basta considerarmos as várias discussões empreendidas acerca desses temas neste e no capítulo anterior para nos recordarmos do quanto essas associações têm sido questionadas e debatidas em vários níveis. Conquanto McClenon tenha realizado

diversos estudos empíricos com amostras robustas, demonstrando extenso rigor metodológico e empregando técnicas quantitativas e qualitativas variadas (e.g., McClenon, 2000, 2013), muitas de suas especulações e generalizações não são suficientemente respaldadas pelos dados (como a suposição de que existam genótipos compartilhados pela dissociação e pela hipnose), e equivalem, assim, a “hipóteses promissórias”. Em alguns momentos, é como se a teoria da cura ritual enxergasse apenas similaridades e aproximações mais ou menos estabelecidas, sem detalhar profundamente alguns dos links existentes entre as complexas variáveis consideradas. Giesler (1996) já havia criticado o fato de as amostras de McClenon serem geralmente enviesadas (maioria de estudantes universitários), e de suas análises não serem verdadeiramente transculturais, mas “transnacionais”, no sentido de envolverem participantes de diferentes países, sem se aprofundar, porém, nas particularidades culturais desses grupos. McClenon reconhece tais críticas e têm realizado estudos em que essas limitações são abordadas.

Em uma investigação exploratória visando testar a teoria de McClenon, Cooper & Thalbourne (2005) verificaram que o trauma infantil estava positiva (mas não significativamente) correlacionado com a susceptibilidade hipnótica. Por sua vez, as experiências anômalas correlacionaram significativamente com a hipnotizabilidade e com as crenças xamânicas. Além dessas variáveis, porém, os autores consideraram uma quinta, a transliminaridade, que havia se correlacionado com todas as outras, exceto com relatos de abuso e negligência na infância. Coons e Thalbourne sugeriram, assim, que a transliminaridade poderia constituir um fator mais amplo, subjacente a todas as outras variáveis.

A transliminaridade foi primeiramente definida por Michael Thalbourne (1955-2010) como “uma abertura ou receptividade para impulsos e experiências cujas fontes se acham em processos pré-conscientes (ou inconscientes)” (Thalbourne, 1991, p. 182). Após diversos estudos correlacionais e experimentais em torno desse construto, e do desenvolvimento de outras definições aproximativas e provisórias (Thalbourne et al, 1997), chegou-se à definição que é correntemente usada, qual seja, a de que a transliminaridade compreenderia uma “hipotética tendência para que um conteúdo psicológico atravesse fronteiras dentro ou fora da consciência” (Lange, Thalbourne, Houran & Storm, 2000, p. 594).

Os antecedentes históricos do conceito de transliminaridade remontariam a diferentes autores (Thalbourne, 2009), mas considera-se como fundamental, entre outras contribuições, a noção de Frederic Myers (1843-1901) de um “self subliminal” (Myers, 1903/2001) e as especulações de William James (1842-1910) acerca das vivências místicas (James, 1902/1958). A palavra derivaria do latim *trans* (através) e *limen* – fronteira, limiar (Thalbourne, 2009).

Pessoas que demonstram elevados índices de transliminaridade tendem a apresentar uma maior permeabilidade à passagem de conteúdos da consciência para o inconsciente e vice versa. Tais conteúdos emergiriam na consciência sob as mais diversas formas, como mudanças repentinas e aparentemente injustificadas de estado emocional ou ideias megalômanas. Mas a definição de transliminaridade incluiria, ainda, outros tantos fenômenos, como: hiperestesia, tendência à fantasia, abertura à experiência, tendência à interpretação de sonhos, vivências de absorção com a natureza, experiências místicas, pensamento mágico, crenças e experiências paranormais e tendências maníacas (Lange, Thalbourne, Houran & Storm, 2000; Thalbourne, 2000a). A escala de transliminaridade, criada para mensurar tal construto abrangente, tem demonstrado relevância clínica, apresentando correlação positiva e significativa, por exemplo, com as variáveis de dissociação (Thalbourne, 1998), esquizotipia (Dagnall, Munley, Parker & Drinkwater, 2010), propensão a relatar alucinações (Thalbourne, 1998), alegações de experiências traumáticas na infância (Thalbourne, Houran & Crawley, 2003), tendências depressivas (Thalbourne & Basset, 1998), disfunções na memória (Houran & Thalbourne, 2003) e labilidade dos lobos temporais (Thalbourne, Crawley & Houran, 2003; Thalbourne & Maltby, 2008). Outro importante correlato é o da personalidade criativa que também possui uma estreita relação com psicopatologia (Thalbourne, 2000b). A transliminaridade tem sido igualmente de interesse para as pesquisas sobre religiosidade e experiências místicas e espirituais, campo de estudos esse onde teve, afinal, sua principal origem (Thalbourne & Delin, 1994, 1999).

A escala original começou a tomar forma em um estudo (Thalbourne & Delin, 1994) conduzido com amostras de pacientes maníaco-depressivos, esquizofrênicos e estudantes universitários.

Todas as variáveis investigadas (crença paranormal, experiência mística, criatividade / abertura à experiência, tendências maníacas e depressivas e pensamento mágico) apresentaram correlações significativas fracas, moderadas ou fortes entre si. Imaginando haver um fator subjacente ao relacionamento entre tais variáveis, conduziu-se uma análise dos componentes principais que identificou a existência de um único fator, para o qual o termo transliminaridade foi então aplicado, concebido como uma “susceptibilidade ou percepção, amplamente involuntárias, para grandes volumes de fenômenos psicológicos de tipo emotivo ou ideacional gerados internamente” (Thalbourne & Delin, 1994, p. 25). Tomando por base o estudo mencionado, desenvolveu-se, posteriormente, um instrumento com 29 itens do tipo ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, a primeira versão da escala, a partir de um estudo com uma amostra de 301 participantes (Thalbourne, 1998).

Buscando uma base biológica para o conceito, Thalbourne e colaboradores propuseram que a transliminaridade facilitaria a ativação cortical devido a uma maior permeabilidade da membrana sensorial, o que poderia resultar na fraca supressão de informações irrelevantes para a consciência e gerar uma fusão das experiências sensoriais. Tal fusão sensorial surgiria a partir da hiperconectividade de estruturas límbico-temporais com córtices de associação sensorial, o que explicaria porque a transliminaridade se acha associada a anomalias sensoriais como a sinestesia. Essa fusão sensorial também originaria outros tipos de experiências perceptuais, como a hiperestesia (Thalbourne, Crawley & Houran, 2003). Embora o mecanismo descrito seja pressuposto em todas as pessoas, ele variaria individualmente quanto ao limitar de ação. Com efeito, os estudos experimentais verificaram que a sensibilidade vibrotátil foi maior em pessoas que apresentaram escores elevados na escala de transliminaridade (Houran, Hughes, Thalbourne & Delin, 2006), havendo também correlação positiva entre transliminaridade e melhor desempenho em uma tarefa de acuidade na detecção visual de *priming* subliminal (Crawley, French & Yesson, 2002). Tais dados fornecem validação adicional para a escala, indicando que ela é capaz de predizer adequadamente o desempenho de sujeitos com escores específicos em tarefas que avaliam processos subliminais e limiares sensoriais.

A transliminaridade se mostrou de grande relevância nos resultados de nossa pesquisa (Cf capítulo três). Trata-se de uma hipótese promissora, com potencial para explicar uma série de outras conexões complexas entre variáveis, como aquelas investigadas por McClenon tendo por base sua própria teoria. Todavia, existem também problemas importantes com o conceito de transliminaridade, os quais examinaremos em detalhe no próximo capítulo e na conclusão da tese.

2.7.8. O estudo da dissociação no Brasil

Não seria possível – e nem mesmo razoável – encerrarmos nossa discussão sobre as pesquisas atuais em torno da dissociação sem adentrarmos a literatura nacional sobre o tema. Afinal, o que os pesquisadores brasileiros têm desenvolvido nessa área? Quais suas principais contribuições empíricas, ênfases e modelos teóricos?

De um modo geral, pode-se afirmar que a pesquisa da dissociação é ainda largamente deficitária e insuficiente no Brasil, comparativamente ao que tem sido feito em diversos outros países. O nível de esclarecimento sobre os transtornos dissociativos e sua aplicabilidade à população brasileira, por exemplo, são ainda superficiais e amplamente desconhecidos, a despeito de alguns manuais e livros de psiquiatria básica e psicopatologia incluírem capítulos ou referências a esses transtornos, escritos mormente por um número limitado de autores especializados no assunto (Alminhana & Moreira-Almeida, 2011; Moreira-Almeida, Alvarado & Zangari, 2007). No que tange o controverso transtorno dissociativo de identidade (antes “personalidade múltipla”), tem-se notícia, até o presente momento, de apenas um caso publicado em revista científica indexada (Faria, 2008b) – ver também Faria (2008a)⁵⁴.

⁵⁴ O caso estudado por Faria (2008a, 2008b) padece, no entanto, dos mesmos problemas encontrados na literatura mais ingênua sobre o TDI: aceitação praticamente irrestrita da realidade do fenômeno; uso de técnicas sugestivas ou ao menos similares à hipnose (“relaxamento”); tentativas do clínico em nomear as supostas personalidades; aceitação pouco crítica da literatura sobre os *alters*, sem se questionar de explicações e hipóteses alternativas. Há indícios também da influência de ideias espíritas e reencarnacionistas da própria paciente na interpretação dos sintomas, o que talvez tenha ajudado a construir a suposição de que personalidades distintas controlavam seu corpo. Como de ordinário em relatos desse tipo, observam-se alegações fantásticas e pouco prováveis, como a afirmação de que a paciente conseguia falar em inglês sem ter conhecimento prévio do idioma. De qualquer forma, o caso de Caroline possui vários outros elementos que o aproximam, ainda que genericamente, de um transtorno dissociativo (não necessariamente o TDI), como suas “ausências” e lapsos de memória, os abusos emocionais e sexuais de que foi vítima, e seu discurso por vezes desconexo e fragmentário. Deve-se reconhecer, por outro lado, que Faria teria sido aparentemente capaz de identificar diferenças entre as supostas personalidades com base no

As investigações empíricas disponíveis sobre a dissociação têm caráter exploratório, e se dividem, basicamente, em estudos correlacionais e de diagnóstico diferencial. A escala de experiências dissociativas (DES) é o instrumento mais empregado.

Na introdução da tese, nós já havíamos discutido as evidências que sugerem a nota de corte de 30 da DES como sendo de utilidade para identificar casos de transtorno dissociativo e transtorno de crises não-epiléticas psicogênicas em amostras brasileiras (Faria, 2008; Fiszman, Cabizuca, Lanfredi, & Figueira, 2004; Negro, Palladino-Negro & Louzã, 2002; Proença, 2010). A versão brasileira da DES também se correlacionou com medidas de trauma infantil e estresse psicológico, especialmente aqueles itens que abarcam experiências dissociativas mais patológicas, a chamada DES-T (Domingues Goi, 2012; Negro, Palladino-Negro & Louzã, 2002). Por sua vez, as pontuações na DES diminuíram em resposta à psicoterapia cognitivo-comportamental e ao tratamento farmacológico do transtorno de estresse pós-traumático (Lages et al., 2011; Lima et al., 2007), o que não só fornece validação adicional à escala, como também sugere que os dados obtidos no Brasil sobre a dissociação tendem a se comportar de modo compatível com o que já se sabe acerca das pesquisas estrangeiras.

Há certa preocupação nas produções nacionais em compreender melhor a relação entre dissociação, transtorno de estresse pós-traumático e profissões ou situações de risco, o que se evidencia, por exemplo, em uma pesquisa de Maia et al. (2011) sobre afetos negativos e dissociação peritraumática em policiais e em um estudo sobre gravidade psicopatológica em mulheres vítimas de violência doméstica (Mozzambani et al., 2011). As pesquisas brasileiras também têm mostrado que a dissociação constitui um aspecto importante das crises epiléticas não-psicogênicas e dos transtornos crâniomandibulares (Kurcgant & Ayres, 2011; Proença, 2010; Molina et al., 2013), apontando, assim, para áreas de estudo ainda pouco exploradas, mesmo na literatura internacional. Um interessante achado

teste das pirâmides coloridas de Pfister, avaliação esta a qual não nos julgamos aptos a criticar, em função da ausência de prática com o referido instrumento. O escore total de Caroline na DES foi superior a 70.

do estudo de Molina et al. (2013) foi o aumento do uso de ansiolíticos e antidepressivos em função da gravidade dos sintomas dissociativos.

O modelo predominante em diversas das investigações supracitadas é, certamente, o modelo do trauma, de raiz biomédica, que tende a olhar o evento traumático como o papel do “ambiente”, em constante interação com predisposições genéticas e respostas fisiológicas específicas, havendo pouca consideração por aspectos mais subjetivos, apesar de tais análises abordarem (em termos mecanicistas) o impacto de certos estressores psicossociais sobre o nível de dissociação relatado. Mas há também exceções, como as contribuições de Baldaçara et al. (2006), Kimati Dias e Santos (2006) e Tófoli (2004), bem mais sensíveis a aspectos culturais e transculturais, a diferenças étnicas e de gênero, e às crenças e sentidos atribuídos pelos pacientes aos sintomas dissociativos.

Sem dúvida alguma, o estudo da dissociação no Brasil tem como sua principal ênfase, há mais de um século, a relação entre experiências religiosas e fenômenos dissociativos e conversivos (Almeida, Oda & Dalgalarondo, 2007). Tem-se uma noção do profundo entrelaçamento entre esses dois campos quando constatamos que algumas das poucas obras históricas disponíveis no Brasil sobre a personalidade múltipla foram redigidas por um escritor espírita, que equacionou tal fenômeno às experiências mediúnicas (Miranda, 2011a; 2011b). A mediunidade foi, provavelmente, uma das primeiras práticas religiosas brasileiras vinculada à dissociação, quando, na passagem do século XIX para o início do século XX, os espíritas sofreram intensa discriminação da classe médica (Maraldi, 2011). A histeria era o diagnóstico mais frequentemente utilizado contra os médiuns. As teses e livros de intelectuais brasileiros como Francisco Franco da Rocha (1864-1933) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) reduziam a mediunidade à condição de ‘práticas de natureza primitiva’. Para Puttini (2008), Rodrigues teria sido o representante mais eminente do pensamento médico a defender o estado de transe como moléstia mental. Do lugar ativo de charlatão e curandeiro (outra categoria pejorativa bastante utilizada à época), o médium passa gradativamente a ocupar o posto passivo de doente. Contudo, nem todos os psiquiatras brasileiros reconheciam na mediunidade um fenômeno patológico – como Francisco

Fajardo (1864-1906), que inclusive julgava as sessões mediúnicas capazes de movimentarem forças psíquicas dotadas de propriedades terapêuticas. Mas ainda assim, no discurso desses médicos, a mediunidade permanecerá rebaixada ao prisma das manifestações fisiológicas e psicológicas ‘perigosas’, quando nas mãos de líderes aproveitadores e charlatães. Por ser sugestionável, o médium está fadado a ser enganado, a servir de objeto da criminalidade. O Espiritismo era, assim, uma ameaça social, e a essa concepção somavam-se visões racistas e biologizantes como as do já citado Nina Rodrigues, frente aos adeptos dos candomblés baianos, em que a “predisposição” à histeria e à “loucura espírita” seria maior nos negros, raciocínio marcado por uma arbitrária identificação entre mestiçagem, culto religioso e barbárie (Maraldi, 2011).

Essa história inicial do Espiritismo no Brasil sofreu marcadas transformações posteriores (Cf. Maraldi, 2011, capítulo dois, para uma revisão aprofundada), que vieram a arrefecer o preconceito da psiquiatria e da psicologia a essas práticas, hoje largamente aceitas por um segmento cada vez maior de médicos e psicólogos afeitos (ou no mínimo respeitosos) às práticas complementares e integrativas. As pesquisas contemporâneas indicam, de um modo geral, que os médiuns não apresentam taxa elevada de transtornos psiquiátricos e possuem boa adequação social, apesar de relatarem vivências aparentemente dissociativas e psicóticas que são condizentes, em termos de conteúdo e forma, com suas crenças e atividades religiosas (e.g., Moreira-Almeida, Lofuto Neto & Greyson, 2007; Menezes-Júnior, Alminhana & Moreira-Almeida, 2012; Negro, Palladino-Negro e Louzã, 2002). Uma série de outras questões permanecem, entretanto, sem resposta. Qual exatamente é o papel desempenhado pelos fenômenos dissociativos, não só nas religiões ditas mediúnicas (Espiritismo, Umbanda), mas em outros contextos nos quais se acredita que as vivências do transe e da alteração de consciência estejam presentes (cultos pentecostais e carismáticos, grupos esotéricos etc.)? Seria a dissociação realmente um elemento fundamental nesses contextos? Teria a estimulação dessas vivências algum propósito terapêutico? Caso contrário, a que fim se devem então? Seriam todas as pessoas que visitam esses lugares igualmente susceptíveis a tais vivências? Sendo a resposta para isso negativa, o que diferenciaria alguns dos demais?

Quais as eventuais relações entre tais formas de dissociação e aquelas consideradas representativas de um transtorno mental? Pode o exercício de certas práticas religiosas auxiliar no controle de vivências dissociativas espontâneas, ou no desenvolvimento de habilidades dissociativas específicas? Ou seriam essas práticas nocivas, em algum grau, à saúde mental? Todas essas são indagações ainda não suficientemente respondidas, e cuja investigação a psicologia e a psiquiatria brasileiras aguardam há certo tempo. Estamos cientes de que elas não serão resolvidas de uma só vez, e que muitos anos serão necessários para que a pesquisa em torno do tema possa refinar nosso grau de compreensão desses assuntos. Que os trabalhos continuem...

2.8. *Resumo do capítulo*

- ✚ A dissociação não é exclusividade de certas categorias diagnósticas, conquanto possa se apresentar assim em determinados lugares ou momentos históricos. E isso nem sempre como uma mera interpretação ou nomeação atribuída aos fenômenos, mas igualmente como resultado da própria articulação e modelagem sociocultural de tais experiências, em resposta a uma série de necessidades sociais complexas, em constante dialética com a trajetória de vida dos indivíduos. Ao longo de suas diversas metamorfoses históricas, a dissociação raramente esteve sozinha ou isolada de outras variáveis. Falou-se em possessão, xamanismo, mesmerismo, dons do espírito santo, histeria e hipnose, termos os quais – embora recorrentemente usados como sinônimos de dissociação – representam, na verdade, manifestações históricas e socioculturais complexas que envolveram (ou envolvem ainda) elementos de dissociação, mas que não se reduzem totalmente a ela, nem a explicam por completo. Diríamos, dessa forma, que tais fenômenos psicossociais nos ajudam a entender os caminhos pelos quais a dissociação se deixou revelar, em sua totalidade ou parcialidade, ao invés de constituírem simples manifestações sinônimas.
- ✚ É um tanto complexa hoje a tarefa de saber se certas características psicológicas seriam mais comuns nas mulheres do que nos homens por razões biológicas ou psicossociais. Embora as evidências nem sempre corroborem a imagem da mulher como mais susceptível à superstição e à dissociação, sabemos que, em geral, as mulheres demonstraram acreditar mais no paranormal do que os homens, um dado consistente ao longo de muitas pesquisas. Vimos também, em momentos anteriores desta tese, o quanto as mulheres são mais propensas à somatização, à conversão e ao envolvimento imaginativo se comparadas aos homens. Estariam as mulheres correspondendo de forma congruente e estável a estereótipos de gênero socialmente implícitos, ou apresentariam elas, realmente, alguma predisposição fisiológica que as torna peculiar nesse sentido? Não há, até o momento, uma resposta simples para essa questão. Seríamos, assim, mais cuidadosos e razoáveis em nosso posicionamento se nos ativéssemos somente àquilo que os dados nos indicam, e afirmássemos que a “doença é o produto de um jogo sutil entre as perspectivas culturais e o que é também uma realidade biológica que varia” (Appignanesi, 2011, p. 17).
- ✚ O fenômeno da dissociação atravessou diferentes fases de aceitação e investimento. Exemplos de possíveis experiências dissociativas podem ser encontrados em vários momentos da história ocidental, mas o conceito foi formalizado apenas no século XIX, onde o estudo científico da dissociação encontra seu primeiro grande apogeu. Dá-se uma recaída na pesquisa sobre o assunto, durante as primeiras décadas do século XX, em função de fatores históricos e institucionais os mais diversos, até ser retomada nos anos de 1980, com uma ênfase predominantemente diagnóstica e psicométrica. Hoje, os dois principais modelos explicativos desses fenômenos são o modelo do trauma e o modelo da fantasia (complementar ao modelo sócio-cognitivo).
- ✚ A dissociação esteve sempre e inegavelmente relacionada a uma enorme diversidade de crenças e práticas religiosas ao longo de sua história. Tais relações estão longe de serem fortuitas e necessitam de adequada explicação científica.
- ✚ A pesquisa da dissociação é ainda largamente deficitária e insuficiente no Brasil, comparativamente ao que tem sido feito em diversos outros países. O nível de esclarecimento sobre os transtornos dissociativos e sua aplicabilidade à população brasileira, por exemplo, são ainda ainda superficiais e desconhecidos. O estudo da dissociação no Brasil tem como sua principal ênfase, há mais de um século, a relação entre experiências religiosas e fenômenos

dissociativos e conversivos, mas muitos anos serão necessários para que a pesquisa em torno do tema possa refinar nosso grau de compreensão de suas complexas inter-relações.

Referências

- Almeida, A. A. S., Oda, A. M. G. R. & Dalgalarondo, P. (2007). O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1).
- Alminhana, L. O. & Moreira-Almeida, A. (2011). Transtornos da personalidade e transtornos dissociativos. In: Louzã Neto, M. R. (Ed.). *Transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 189-204.
- Alvarado, C. S. (1998). ESP and altered states of consciousness: an overview of conceptual and research trends. *The Journal of Parapsychology*, 62, 27-63.
- Alvarado, C. S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: the Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma and Dissociation*, 3(2), 9-33.
- Alvarado, C. S. (2005). Research on non-pathological dissociation. *Ciencias de la conducta*, 20(1), 31-56.
- Alvarado, C. S., Biondi, M. & Kramer, W. (2006). Historical notes on psychic phenomena in specialized journals. *European Journal of Parapsychology*, 21 (1), 58-87.
- Alvarado, C. S.; Machado, F. R.; Zingrone, N. & Zangari, W. (2007). Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34 (1), 42-53.
- 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.
- Anderson, A. (2010). *An introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*. 5.ed. New York: Cambridge University Press.
- Appignanesi, L. (2011). *Tristes, loucas e más: a história das mulheres e seus médicos desde 1800*. Trad. Ana Maria Mandim. Rio de Janeiro: Record.
- Baldaçara, L. et al. (2006). Importância dos aspectos culturais em um caso com agitação psicomotora. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(2), 158-165.
- Barret, D. (1997). The relationship of dissociative conditions to sleep and dreaming. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 216-229.
- Barrus, I. (2004). *Alterations of consciousness: an empirical analysis for social scientists*. 2.ed. Washington: American Psychological Association.
- Becker-Blease, K. A. et al. (2004). A genetic analysis of individual differences in dissociative behaviors in childhood and adolescence. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 45, 522-532.
- Bernstein, E. M. & Putnam, F. W. (1986). Development, reliability and validity of a dissociation scale. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 174, 727-735.
- Binet, A. (1892). *Les altérations de la personnalité*. Paris: Félix Alcan, 1902.
- Binet, A. & Féré, C. (1889). *Animal magnetism*. New York: Appleton and Company.
- Bleuler, E. (1961). *Dementia praecox or the group of schizophrenias*. New York: International University Press, 1911.
- Bolland, J. (1643-1658). *Acta Sanctorum*. Paris: Victor Palmé. Digitalized by the Internet Archive, 2011. Disponível em: <http://www.archive.org/details/actasanctorum01unse>
- Bowlby, J. (1973). *Apego e perda: tristeza e depressão*. Trad. de Waltensir Dutra. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Braude, S. (2009). The conceptual unity of dissociation: a philosophical argument. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 27-36.

Bremner, J. D. (2009). Neurobiology of dissociation: a view from the trauma field. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 329-336.

Breuer, J. & Freud, S. (1895). *Estudos sobre a histeria*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. II).

Brown, P. (1994). Toward a psychobiological model of dissociation and post-traumatic stress disorder. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Eds.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 94-122.

Buescher, J. (2005). Book review – The reluctant spiritualist: the life of Maggie Fox. *The Journal of Parapsychology*, 69 (2), p. 397-401.

Cardeña, E. (1997). The etiologies of dissociation. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 61-87.

Cardeña, E. & Alvarado, C. S. (2011). Altered consciousness from the age of enlightenment through mid-twentieth century. In: Cardeña, E. & Winkelman, M. J. (Eds.). *Altering consciousness: multidisciplinary perspectives*. Santa Barbara: Praeger, p. 89-112.

Cardeña, E., Terhune, D., Lööf, A. & Buratti, S. (2009). Hypnotic experience is related to emotional contagion. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 57, 33-46.

Carlson, E. T. (1986). The history of dissociation until 1880. In: J. M. Quen (Ed.). *Split minds / Split brains: historical and current perspectives*. New York: New York University Press, p. 7-30.

Carlson, E. B. & Armstrong, J. (1994). The diagnosis and assessment of dissociative disorders. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Eds.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 159-174.

Carlos, E. A., Sroufe, L. A. & Egeland, B. (2004). The construction of experience: a longitudinal study of representation and behavior. *Child Development*, 75(1), 66-83.

Carlson, E. A., Yates, T. M. & Sroufe, L. A. (2009). Dissociation and the development of the self. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 39-52.

Castelein, J. D. (1984). Glossolalia and the psychology of the Self and Narcissism. *Journal of Religion and Health*, 23(1), 47-62.

Coons, P. M. (1988). Psychophysiological aspects of multiple personality disorder: a review. *Dissociation*, 1(1), 47-53.

Cooper, G. & Thalbourne, M. (2005). McClenon's ritual healing theory: an exploratory study. *Journal of Parapsychology*, 69(1).

Chu, A. & DePrince, A. P. (2006). Development of dissociation: examining the relationship between parenting, maternal trauma and child dissociation. *Journal of Trauma and Dissociation*, 7(4), 75-89.

Claridge, G., Clark, K. & Davis, C. (1997). Nightmares, dreams, and schizotypy. *British Journal of Clinical Psychology*, 36, 377-386.

Crabtree, A. (2007). Automatism and secondary centers of consciousness. In: Kelly, E. F. et al. *Irreducible mind: toward a psychology for the 21st century* (pp. 301-366). New York: Rowman and Littlefield.

Crawley, S. E., French, C. C. & Yesson, S. A. (2002). Evidence for transliminality from a subliminal card guessing task. *Perception*, 31, p. 887-892.

Dagnall, N., Munley, G., Parker, A. & Drinkwater, K. (2010). Paranormal belief, schizotypy, and transliminality. *Journal of Parapsychology*, 74(1), p. 117-135.

Dalenberg, C. J. & Paulson, K. (2009). The case for the study of "normal" dissociation processes. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 145-154.

- Dalenberg, C. J. et al. (2012). Evaluation of the evidence for the trauma and fantasy models of dissociation. *Psychological Bulletin*, 138(3), 550-588.
- Dalenberg, C. J. et al. (2014). Reality versus fantasy: reply to Lynn et al. (2014). *Psychological Bulletin*, 140(3), 911-920.
- Dalgalarondo, P. (2008). *Religião, psicopatologia e saúde mental*. São Paulo: Artmed.
- Devinsky, O. et al. (1989). Dissociative states and epilepsy. *Neurology*, 39, 835-840.
- Domingues Goi, J. (2012). *Da dissociação à resiliência: a influência das experiências infantis no estilo de defesa em adultos*. Master's Thesis. (Psychiatry). São Paulo: Federal University of Rio Grande do Sul.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Trad. W. R. Trask. Princeton: Bollingen Foundation.
- Ellemerger, H. F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Espirito Santo, H., Lopes, M., Simões, S., Cunha, M. e Lemos, L. (2014). Psychometrics and correlates of the Adolescent Dissociative Experiences Scale in psychological disturbed and normal Portuguese adolescents. *Póster apresentado no 22nd European Congress of Psychiatry*. Munique: EPA.
- Faraday, M. (1853). Professor Faraday on table-moving. *International Journal of Parapsychology*, 11, 157-163 (republished, 2000).
- Faria, M. A. (2008a). *Impacto do trauma e dissociação da consciência na personalidade múltipla*. Brasília: ícone Editora e Gráfica.
- Faria, M. A. (2008b). O teste de Pfister e o transtorno dissociativo de identidade. *Avaliação Psicológica*, 7(3), 359-370.
- Fernandes, R. C. et al. (1998). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Figueiredo, P. H. (2007). *Mesmer: a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer por Álvaro Glerean. 2. Ed. São Paulo: Lachâtre.
- Fischer, K. W. & Ayoub, C. (1994). Affective splitting and dissociation in normal and maltreated children: developmental pathways for self in relationships. In: D. Cicchetti & S.L. Toth. (Eds.). *Rochester symposium on developmental psychology: Vol.5. Disorders and dysfunctions of the self*. Rochester: University of Rochester Press, p. 149-222.
- Fiszman, A.; Cabizuca, M.; Lanfredi, C. & Figueira, I. (2004). A adaptação transcultural para o português do instrumento Dissociative Experiences Scale para rastrear e quantificar os fenômenos dissociativos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 26(3), 164-173.
- Flournoy, T. (1900). *Des Indes à la Planète Mars: Étude sur un Cas de Somnambulisme avec Glossolalie*. Paris: Félix Alcan.
- Francis, L. & Robbins, M. (2003). Personality and glossolalia: a study among male evangelical clergy. *Pastoral Psychology*, 51, 5.
- Freud, S. (1909). *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. X).
- Freud, S. (1920). *Além do princípio do prazer*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII).
- Freud, S. (1921). *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII).
- Freud, S. (1923[1922]). *Uma neurose demoníaca do século XVII*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX).

- Foucault, M. (1974). *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Gauchou, H. L., Rensink, R. A., & Fels, S. (2012). Expression of nonconscious knowledge via ideomotor actions. *Consciousness and Cognition*, 21(2), 976-982.
- Gauld, A. (1982). *Mediunidade e sobrevivência: um século de investigações*. 14. ed. (Trad. Norberto de Paula Lima). São Paulo: Pensamento, 1995.
- Gauld, A. (1992). *A history of hypnotism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Giesbrecht, T. & Merckelbach, H. (2004). Subjective sleep experiences are related to dissociation. *Personality and individual differences*, 37, 1341-1345.
- Giesbrecht, T. & Merckelbach, H. (2006). Dreaming to reduce fantasy: fantasy proneness, dissociation and subjective sleep experiences. *Personality and Individual Differences*, 41, 697-706.
- Giesbrecht, T., Smeets, T., Leppink, J. et al. (2007a). Acute dissociation after one night of sleep loss. *Journal of Abnormal Psychology*, 116, 599-606.
- Giesbrecht, T., Merckelbach, H., Kater, M. & Sluis, A. F. (2007b). Why dissociation and schizotypy overlap: the joint influence of fantasy proneness, cognitive failures and childhood trauma. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 195(10), 812-818.
- Giesbrecht, T., Merckelbach, H. & Geraerts, E. (2007). The Dissociative Experiences Taxon is related to fantasy proneness. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 195(9).
- Giesbrecht, T. & Merckelbach, H. (2008). The complex overlap between dissociation and schizotypy. In: Moskowitz, A., Schäfer, I. & Dorahy, M. J. (Ed.). *Psychosis, trauma and dissociation: emerging perspectives on severe psychopathology*. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 79-89.
- Giesbrecht, T., Lynn, S. J., Lilienfeld, S. O. & Merckelbach, H. (2008). Cognitive processes in dissociation: an analysis of core theoretical assumptions. *Psychological Bulletin*, 134, 617-647.
- Giesler, P. V. (1996). The cultural and the universal in the search for real experience: critical notes on James McClenon's Wondrous events. *The Journal of American Society for Psychical Research*, 90, 115-135.
- Goldstein, L. H. et al. (2000). Dissociation, hypnotizability, coping styles and health locus of control: characteristics of pseudoseizure patients. *Seizure*, 9, 314-322.
- Gow, K., Lang, T. & Chant, D. (2006). Fantasy proneness, paranormal beliefs and personality features in out-of-body experiences. *Contemporary Hypnosis*, 21 (3), 107-125.
- Grady, B & Lowenthal, K. M. (1997). Features associated with speaking in tongues (glossolalia). *British Journal of Medical Psychology*, 70(2), 185-191.
- Gravitz, M.A. & Gerton, M.I. (1984). Origins of the term Hypnotism prior to Braid. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 27 (2), 107-110.
- Gros-Jean (1855). *Seconde lettre de Gros-Jean a son évêque au sujet des tables parlantes, des possessions, des Sybilles, du magnétisme et autres diabléries*. Paris: Ledoyen.
- Gurney, E., Myers, F. W. H. & Podmore, F. (1886). *Phantasms of the living (vols. 1-2)*. London: Trübner.
- Hacking, I. (2000). *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Hall, T. H. (1980). *The strange case of Edmund Gurney*. 2.ed. London: Duckworth.
- Hare, E. (1991). The history of 'nervous disorders' from 1600 to 1840, and a comparison with modern views. *British Journal of Psychiatry*, 159, 37-45.
- Hempel, A. G. et al. (2002). Fiery tongues and mystical motivations: glossolalia in a forensic population is associated with mania and sexual / religious delusions. *Journal of Forensic Sciences*, 47, 305-312.
- Hilgard, E. R. (1986). *Divided consciousness: multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.
- Hilgard, E. R. (1992). The new interpretation of dreams in relation to neo-dissociation theory. *Journal of Mental Imagery*, 16, p. 125-130.

- Hine, V. H. (1969). Pentecostal glossolalia toward a functional interpretation. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 8(2), 211-226.
- Houran J, Thalbourne, M. A. (2003). Transliminality correlates positively with aberrations in memory. *Perceptual and motor skills*, 96, p. 1300-1304.
- Houran J, Hughes, L. F, Thalbourne, M. A, Delin P. S. (2006). Quasi-experimental study of transliminality, vibrotactile thresholds, and performance speed. *Australian Journal of Parapsychology*, 6, p. 54-80.
- Hutch, R. A. (1980). The personal ritual of glossolalia. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(3), 255-266.
- Hyman, I. E. & Billings, F. J. (1998). Individual differences and the creation of false childhood memories. *Memory*, 6(1), 1-20.
- Ito, M. et al. (2009). Evaluation of dissociative experiences and the clinical utility of the Dissociative Experiences Scale in patients with coexisting epilepsy and psychogenic nonepileptic seizures. *Epilepsy and Behavior*, 16, 491-494.
- James W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Versão eletrônica para a coleção "Les classiques des sciences sociales". Québec (Chicoutimi): L'Université du Québec à Chicoutimi, 2003.
- Janet, P. (1907). *The major symptoms of hysteria*. Reprint of 1920 edition. New York: Hafner, 1965.
- Jang, K. L., Paris, J., Zweig-Frank, H. & Livesley, W. J. (1998). Twin study of dissociative experience. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 186, 345-351.
- Kardec, A. (1860). *O livro dos espíritos: filosofia espiritualista*. (Trad. de Renata Barboza da Silva e Simone T. Nakamura Bele da Silva). São Paulo: Petit, 1999.
- Kehoe, A. & Gilletti, D. H. (1981). Women's preponderance in possession cults: the calcium deficiency hypothesis extended. *American Anthropology*, 83(3), 549-561.
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. London: Waveland Press.
- Kihlstrom, J. F. (1994). One hundred years of Hysteria. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 365-394.
- Kildahl, J. F. (1972). *The psychology of speaking in tongues*. London: Hodder and Houghton.
- Kimati, M. D. & Santos, J. L. (2006). Dissociação, experiência e narrativa - um estudo de caso. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 9(4), 583-597.
- Kluft, R. P. (1985). *Childhood antecedents of multiple personality*. Washington, DC: American Psychiatric Press.
- King, S. K. (2010). *Xamã Urbano*. São Paulo: Vida e Consciência.
- Koenig, H. G., King, D. E. & Carson, V. B. (2012). *Handbook of Religion and Health*. 2.ed. New York: Oxford University Press.
- Koustaal, W. (1992). Skirting the abyss: a history of experimental explorations of automatic writing in psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 28(1), 5-27.
- Kramer, H. & Sprenger, J. (1486). *The Malleus Maleficarum*. Republished by Windhaven Network Inc., 2002.
- Krippner, S. (1997). Dissociation in many times and places. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Eds.). *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington: Brunner / Mazel, p. 3-40.
- Krippner, S. (2000). The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 7, 93-118.
- Krippner, S. (2002). *Conflicting perspectives on shamans and shamanism: Points and counterpoints*. Essay presented on August 27, 2002, in acceptance of the "APA Award for Distinguished

Contributions to International Psychology," at the 107th Annual Convention of the American Psychological Association, Chicago, IL.

Krippner, S. (2007). Humanity's first healers: psychological and psychiatric stances on shamans and shamanism. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 18-22.

Kurgant, D. & Ayres, J. R. C. M. (2011). Crise não epiléptica psicogênica: história e crítica de um conceito. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, 18(3), 811-828.

Kuyk, J. et al. (1997). The diagnosis of psychogenic non-epileptic seizures: a review. *Seizure*, 6, 243-253.

Lages, A. C., Nórte, C.E., Pedrozo, A. L., Gonçalves, R. M., Marques-Portella, C., Souza, G.G.L., Mendonça-de-Souza, A. C. & Ventura, P. R. (2011). Marcadores neurobiológicos e psicométricos da eficácia da terapia cognitivo-comportamental no transtorno de estresse pós-traumático associado a sintomas dissociativos: relato de caso. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 33(1), 63-67.

Lange R, Thalbourne M. A, Houran J & Storm L. (2000). The revised transliminality scale: reliability and validity data from a Rasch top-down purification procedure. *Consciousness and cognition*, 9, 591-617.

Lawrence, T. R. et al. (1995). Modeling childhood causes of paranormal belief and experience: childhood trauma and childhood fantasy. *Personality and individual differences*, 19(2), 209-215.

Lévi-Strauss, C. (1949). O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213.

Lewis, I. M. O. (1977). *Êxtase Religioso*. Editora Perspectiva: São Paulo.

Liotti, G. (2009). Attachment and dissociation. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 53-65.

Lima, A. A., Fiszman, A. Portella, C. M., Almeida, Y. A., Salomão, F. P., Geoffroy, R. M. G. & Figueira, I. (2007). Negligência das classificações diagnósticas atuais com os fenômenos dissociativos do transtorno de estresse pós-traumático. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(3), 139-143.

Litwin, R. & Cardeña, E. (2000). Demographic and seizure variables, but not hypnotizability or dissociation, differentiated psychogenic from organic seizures. *Journal of Trauma and Dissociation*, 1, 99-122.

Lochner, C. et al. (2007). Investigating the possible effects of trauma experiences and 5-HTT on the dissociative experiences of patients with OCD using path analysis and multiple regression. *Neuropsychobiology*, 56, 6-13.

Locke, R. G. & Kelly, E. F. (1985). A preliminary model for the cross-cultural analysis of altered states of consciousness. *Ethos*, 13, 1.

Lowenstein, R. J., Putnam, F.W. (1988). A comparison study of dissociation symptoms in patients with partial seizures, MPD and posttraumatic stress disorder. *Dissociation*, 1, 17-23.

Lovelace, W. & Rice, C. (2002). *Preface: The Malleus Maleficarum*. Windhaven Network, Inc.

Lynn, S. J., Lock, T. G., Myers, B. & Payne, D. G. (1997). Recalling the unrecallable: should hypnosis be used to recover memories in psychotherapy? *Current directions in psychological Science*, 6(3), 79-83.

Lynn, S. J., Knox, J. A., Fassler, O., Lilienfeld, S. O. & Loftus, E. E. (2004). Memory, trauma and dissociation. In: Rosen, G. M. (Ed.). *Posttraumatic Stress Disorder: Issues and controversies*. New York: John Wiley and Sons, Ltd, p. 163-186.

Lynn, S. J. et al. (2014). The trauma model of dissociation: inconvenient truths and stubborn fictions. Comments on Dalenberg et al. (2012). *Psychological Bulletin*, 140(3), 896-910.

Lyra, A. (1985). Mesmerismo (Magnetismo Animal). In: Pincherle, L. T. (et al.). *Psicoterapias e estados de transe*. São Paulo: Summus, 1985.

Maia, D. B. et al. (2011). Predictors of PTSD symptoms in Brazilian police officers: the synergy of negative affect and peritraumatic dissociation. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33, 362-366.

Maldonado, J. R. & Spiegel, D. (1994). The treatment of post-traumatic stress disorder. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Eds.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 215-241.

Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Maraldi, E. O. (2011b). Jung e as experiências mediúnicas. *Junguiana*, 29(1), 39-49.

Maraldi, E. O., Machado, F. R. & Zangari, W. (2010). Importance of a psychosocial approach for a comprehensive understanding of mediumship. *Journal of Scientific Exploration*, 24(2), 181-196.

Maraldi, E. O.; Zangari, W. & Machado, F. R. (2011). A psicologia das crenças paranormais: uma revisão crítica. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 31(81), 394-421.

Maraldi, E. O. & Zangari, W. (2012). Funções projetivas e terapêuticas das práticas dissociativas em contexto religioso. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 32(83), 424-452.

Marmar, C., Weiss, D., Schlenger, W., Fairbank, J., Jordan, K., Kulka, R. et al. (1994). Peritraumatic dissociation and posttraumatic stress in male Vietnam theatre veterans. *American Journal of Psychiatry*, 151, 902-7.

Martinez-Taboas, A. (2001). Dissociative experiences and disorders: a review. *International Journal of Parapsychology*, 12(1), 131-162.

May, L. C. (1956). A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian religions. *American Anthropologist*, 58(1), 75-96.

McClenon, J. (2000). Content analysis of an anomalous memorate collection: testing hypothesis regarding universal features. *Sociology of Religion*, 61(2), 155-169.

McClenon, J. (2004). What is to be done? Evaluating the ritual healing theory. *The Parapsychological Association Convention: Proceedings of Presented Paper*. Austria: Vienna University, 121-134.

McClenon, J. (2006). The ritual healing theory: therapeutic suggestion and the origin of religion. In: MacNamara, P. (Ed.). *Where God and Science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion. Vol.1: Evolution, Genes, and the religious brain*. London: Praeger, p. 135-158.

McClenon, J. (2013). A community survey of anomalous experiences: correlational analyses of evolutionary hypotheses. *Journal of Parapsychology*, 77(1), 55-78.

Menezes-Júnior, A., Alminhana, L. & Moreira-Almeida, A. (2012). Perfil sociodemográfico e de experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupo religioso. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39(6), p. 203-207.

Merckelbach, H., Muris, P. & Rassin, E. (1999). Fantasy proneness and cognitive failures as correlates of dissociative experiences. *Personality and Individual Differences*, 26, 961-967.

Merckelbach, H., Muris, P., Horselenberg, R. & Stougie, S. (2000). Dissociative experiences, response bias, and fantasy proneness in college students. *Personality and Individual Differences*, 28, 49-58.

Merckelbach, H., Muris, P., Rassin, E. & Horselenberg, R. (2000). Dissociative experiences and interrogative suggestibility in college students. *Personality and Individual Differences*, 29, 1133-1140.

Merckelbach, H., Campo, J., Hardy, S. & Giesbrecht, T. (2005). Dissociation and fantasy proneness in psychiatric patients: a preliminary study. *Comprehensive Psychiatry*, 46, 181-185.

Miranda, H. C. (2011a). *Condomínio espiritual*. Edição ampliada. São Paulo: Editora 3 de Outubro.

Miranda, H. C. (2011b). *O estigma e os enigmas: o drama da personalidade múltipla*. São Paulo: Editora 3 de Outubro.

Molina, O. M. et al. (2013). Avaliando dissociação em pacientes com transtornos craniomandibulares: uso de ansiolíticos e antidepressivos. *Revista de Neurociência*, 21(3), 369-376.

Moreau de Tours, J. J. (1845). *Du hachisch et de la aliénation mentale: Études psychologiques*. Paris: Fortin, Masson & Cie.

Moreira-Almeida, A., Alvarado, C. & Zangari, W. (2007). Transtornos dissociativos (ou conversivos). In: Louzã Neto, M. R. et al. (Ed.). *Psiquiatria Básica*. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, p. 285-297.

Moreira-Almeida, A; Lotufo Neto, F. & Greyson, B. (2007). Dissociative and psychotic experiences in Brazilian spiritist mediums. *Psychotherapy and psychosomatics*, 76, 57-58.

Morgan, A. H. (1973). The heritability of hypnotic susceptibility in twins. *Journal of Abnormal Psychology*, 82(1), 55-61.

Mozzambani, A. C. F. et al. (2011). Gravidade psicopatológica em mulheres vítimas de violência doméstica. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 33(1), 43-47.

Myers F. H. W. (1903). *Human personality and its survival of bodily death (vol.1 and 2)*. New York: Longmans, Green and Co., 1954. (Kessinger Publishing's Rare Reprints).

Negro, P. J. Palladino-Negro, P. & Louzã, M. R. (2002). Do religious mediumship dissociative experiences conform to the sociocognitive theory of dissociation? *Journal of Trauma and Dissociation*, 3(1).

Neufeld, C. B., Brust, P. G. & Stein, L. M. (2010). Compreendendo o fenômeno das falsas memórias. In: Stein, L. M. (Ed.). *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. São Paulo: Artmed, p. 21-41.

Newberg, A. B., Wintering, N. A., Morgan, D. & Waldman, M. R. (2006). The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: a preliminary SPECT study. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 148, 67-71.

Nijenhuis, E. R. S. & den boer, J. A. (2009). Psychobiology of traumatization and trauma-related structural dissociation of the personality. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 337-366.

Novaes, R. R. (1998). Apresentação. In: Fernandes, R. C. (et al.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, p. 7-10.

Oesterreich, T. K. (1930). *Possession: demoniacal and other among primitive races, in antiquity, the middle ages, and modern times*. London: Kegan Paul.

O'Neil, J. A. (2009). Dissociative multiplicity and psychoanalysis. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 287-328.

Oosten, J., Laugrand, F. & Remie, C. (2006). "Perceptions of Decline: Inuit Shamanism in the Canadian Arctic". *American Society for Ethnohistory*: 445-477.

Ott, U., Reuter, M., Hennig, J. & Dieter, V. (2005). Evidence for a common biological basis of the absorption trait, hallucinogen effects, and positive symptoms: epistasis between 5-HT_{2a} and COMT polymorphisms. *American Journal of Medical Genetics Part B (Neuropsychiatric Genetics)*, 137B, 29-32.

Persinger, M. A. (1984). Striking EEG profiles from single episodes of glossolalia and transcendental meditation. *Perceptual and Motor Skills*, 58, 127-133.

Peters, L. G. & Price-Williams, D. (1980). Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist*, 7(3), 397-418.

Pintar, J. & Lynn, S. J. (2008). *Hypnosis: a brief history*. Oxford: Willey-Blackwell.

Platt, R. D., Lacey, S. C., Iobst, A. D. & Finkelman, D. (1998). Absorption, dissociation, and fantasy-proneness as predictors of memory distortion in autobiographical and laboratory-generated memories. *Applied Cognitive Psychology*, 12, 77-89.

Prince, M. H. (1906). *The dissociation of a personality: a biographical study in abnormal psychology*. London: Longmans, Green, and Co.

- Prince, M. H. (1939). Miss Beauchamp: The psychogenesis of multiple personality. In: Prince, M. R. A. A. (Ed). *Clinical and experimental studies in personality* (pp. 185-268). Cambridge, MA, US: Sci-Art Publishers.
- Proença, I. C. G. F. (2010). *Estudo sobre história de trauma e eventos dissociativos em pacientes com crises não-epilépticas psicogênicas*. 105f. Dissertação (mestrado). São Paulo: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Programa de Psiquiatria.
- Puttini, R. F. (2008). Curandeirismo e o campo da saúde no Brasil. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 12(24), 87-106.
- Putnam, F. W. et al. (1986). The clinical phenomenology of multiple personality disorder: a review of one hundred recent cases. *Journal of Clinical Psychiatry*, 47, p. 285-293.
- Putnam, F.W. (1993). Dissociative disorders in children: behavioral profiles and problems. *Child abuse and neglect*, 17, 39-45.
- Regnard, B. P. (1878). *Iconographie photographique de la Salpêtrière (service de M. Charcot)*. Paris: V.Adrien Delahaye & C., Librairie-Éditeurs.
- Reuber, M. et al. (2003). Somatization, dissociation and general psychopathology in patients with psychogenic nonepileptic seizures. *Epilepsy research*, 57, 159-167.
- Richardson, J. T. (1973). Psychological interpretations of glossolalia: a reexamination of research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12(2), 199-207.
- Richet, C. R. (1922). *Tratado de metapsíquica (tomo I e II)*. Trad. Victor Tollendal Pacheco. 2.ed. São Paulo: Lake, 2008.
- Rogo, D. S. (1986). *Life after death: the case for survival of bodily death*. London: Guild Publishing.
- Rosenbaum, M. (1980). The role of the term schizophrenia in the decline of multiple personality. *Archives of General Psychiatry*, 37, 1383-1385.
- Ross, C. A. (1989). *Multiple Personality Disorder: diagnosis, clinical features and treatment*. New York: John Willey and Sons.
- Ross, C. A. et al. (1989). Differentiating multiple personality disorder and complex partial seizure. *General Hospital Psychiatry*, 11, 54-58.
- Ross, C. A. et al. (1990). Schneiderian symptoms im multiple personality disorder and schizophrenia. *Comprehensive Psychiatry*, 42, 297-301.
- Ross, C. A. (1996). History, phenomenology, and epidemiology of dissociation. In: Michelson, L. K. & Ray, W. J. (Eds.). *Handbook of dissociation: theoretical, empirical, and clinical perspectives*. New York: Springer Science+Business Media, p. 3-24.
- Ross, C. A. et al. (2008). A cross-cultural test of the trauma model of dissociation. *Journal of Trauma and dissociation*, 9(1), 35-49.
- Rufer, M., Fricke, S., Held, D., Cremer, J. & Hand, I. (2006). Dissociation and symptom dimensions of obsessive-compulsive disorder: a replication study. *European Archive of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 256, 146-150.
- Samarin, W. J. (1972). Sociolinguistic vs. Neurophysiological explanations for glossolalia: comments on Goodman's paper. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11(3), 293-296.
- Samarin, W. J. (1973). Glossolalia as regressive speech. *Language and Speech*, 16, 77-89.
- Sarbin, T. R. (1954). Role theory. In: Lindzey, G. (Ed.). *Handbook of Social Psychology*, vol. 1. Reading, MA: Addison-Wesley, p. 223-258.
- Schmutz, M. (2013). Dissociative seizures – A critical review and perspective. *Epilepsy and Behavior*, 29, 449-456.
- Schreiber, F. (1973). *Sybil*. Chicago: Henry Regenery.
- Shamdasani, S. (2005). Psychotherapy: the invention of a word. *History of the Human Sciences*, 18(1), 1-22.
- Smith, S. R. & Carlson, E. B. (1996). Reliability and validity of the dissociative experiences scale. *Dissociation*, 9(2), 125-129.

- Spanos, N. P. (1986). Hypnotic behavior: a social-psychological interpretation of amnesia, analgesia, and "trance logic". *Behavioral and Brain Sciences*, 9(3), 449-467.
- Spanos, N. P. & Gotlieb, J. (1979). Demonic possession, mesmerism and hysteria: a social psychological perspective on their historical interrelations. *Journal of Abnormal Psychology*, 88(5), 527-546.
- Spanos, N. P. & Hewitt, E. C. (1979). Glossolalia: a test of the "trance" and psychopathology hypotheses. *Journal of Abnormal Psychology*, 88(4), 427-434.
- Spanos, N. P. & Hewitt, E. C. (1980). The hidden observer in hypnotic analgesia: discovery or experimental creation? *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6), 1201-1214.
- Spanos, N. P., Cross, W. P., Leapage, M. & Coristine, M. (1986). Glossolalia as learned behavior: an experimental demonstration. *Journal of Abnormal Psychology*, 95(1), 21-23.
- Spiegel, D. (1984). Multiple personality as a post-traumatic stress disorder. *Psychiatric clinics of North America*, 7, 101-110.
- Spiller, H. A., Hale, J. R. & De Boer, J. Z. (2002). The delphic oracle: a multidisciplinary defense of the gaseous vent theory. *Clinical Toxicology*, 40(2), 189-196.
- Steele, K., van der Hart, O. & Nijenhuis, E. R. S. (2009). The theory of trauma-related structural dissociation of the personality. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 239-258.
- Steinberg, M. (1993). *Structured Clinical Interview for DSM-IV Dissociative Disorders (SCID-D)*. Washington, DC: American Psychiatric Press, Inc.
- Stock, A. & Stock, C. (2004). A short history of ideo-motor action. *Psychological Research*, 68, 176-188.
- Taine, H. (1878). *De l'intelligence*. 3.ed. Paris: Librairie Hachette & Cie.
- Taves, A. (1993). Knowing through the body: dissociative religious experience in the African and British-American Methodist Traditions. *The Journal of Religion*, 73(2), 200-222.
- Tellegen, A. et al. (1988). Personality similarity in twins reared apart and together. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(6), 1031-1039.
- Thalbourne M. A. (1991). The psychology of mystical experience. *Exceptional Human Experience*, 9, 168-186.
- Thalbourne M. A., Delin, P. S. (1994). A common thread underlying belief in the paranormal, creative personality, mystical experience and psychopathology. *Journal of Parapsychology*, 58, 3-38.
- Thalbourne M. A., Bartemucci L, Delin P. S, Fox B & Nofi O. (1997). Transliminality: its nature and correlates. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 91, 305-331.
- Thalbourne M. A. (1998). Transliminality: further correlates and a short measure. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 92, 402-419.
- Thalbourne M. A., Basset D. L. (1998). The manic depressiveness scale: a preliminary effort at replication and extension. *Psychological Reports*, 83, 75-80.
- Thalbourne M. A., Delin P. S. (1999). Transliminality: its relation to dream life, religiosity and mystical experience. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 45-61.
- Thalbourne M. A. (2000a). Transliminality: a review. *International Journal of Parapsychology*, 11, 1-34.
- Thalbourne M. A. (2000b). Transliminality and creativity. *Journal of Creative Behavior*, 34(3), 193-202.
- Thalbourne M. A., Crawley S. E, Houran J. (2003). Temporal lobe lability in the highly transliminal mind. *Personality and Individual Differences*, 35, 1965-1974.
- Thalbourne M. A., Houran J, Crawley, S. E. (2003). Childhood trauma as a possible antecedent of transliminality. *Psychological Reports*, 93, 687-694.
- Thalbourne M. A., Maltby, J. (2008). Transliminality, thin boundaries, unusual experiences, and temporal lobe lability. *Personality and Individual Differences*. 44, 1617-1623.

- Thalbourne M. A. (2009). Transliminality, anomalous belief and experience, and hypnotizability. *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 37(2), 119-130.
- Thigpen, C. H. & Cleckley, H. (1954). A case of multiple personality. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49, 135-51.
- Tillman, J. G., Nash, M. R. & Lerner, P. M. (1994). Does trauma cause dissociative pathology? In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 395-414.
- Tófoli, L. F. (2004). Transtorno afetivo bipolar de difícil controle e “encosto”: um caso de interação entre medidas terapêuticas técnicas e religiosas. *Casos clínicos em psiquiatria*, 6(1-2), online.
- Uchitel, M. (2011). *Neurose traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma*. 3.ed. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- Valle, E. (2004). A Renovação Carismática Católica: algumas observações. *Estudos Avançados*, 18(52), 97-107.
- Van der Hart, O. & Dorahy, M. J. (2009). History of the concept of dissociation. In: Dell, P. F. & O’Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge, p. 3-26.
- Van der Kloet, D. et al. (2012). Sleep normalization and decrease in dissociative experiences: evaluation in an inpatient sample. *Journal of Abnormal Psychology*, 121(1), 140-150.
- Van der Kloet, D. et al. (2013). Dissociative symptoms and sleep parameters – an all night polysomnography study in patients with insomnia. *Comprehensive Psychiatry*, 54, 658-664.
- Volich, R. M. (2005). *Hipocondria: impasses da alma, desafios do corpo*. 2.ed. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- Waller, N. G., & Ross, C. A. (1997). The prevalence and biometric structure of pathological dissociation in the general population: Taxometric and behavioral genetic findings. *Journal of Abnormal Psychology*, 106, 499-510.
- Walsh, R. (1997). The psychological health of shamans: a reevaluation. *Journal of the American Academy of Religion*, 65 (1), 101-124.
- Winkelman, M. J. (1992). *Shamans, priests, and witches: a cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Tempe: Arizona State University Anthropological Research Papers, N° 44.
- Winkelman, M. J. (2010). *Shamanism: a biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. 2.ed. California: Praeger.
- Winnicott, D. W. (1971). Sonhar, fantasiar e viver: uma história clínica que descreve uma dissociação primária. In: *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, p. 45-58.
- Wright, D. B. & Loftus, E. F. (1999). Measuring dissociation: comparison of alternative forms of the dissociative experiences scale. *The American Journal of Psychology*, 112(4), 497-519.
- Yu, C. K. (2010). Dream intensity profile as an indicator of the hysterical tendencies to dissociation and conversion. *Dreaming*, 20(3), 184-197.

PARTE DOIS -

PROCEDIMENTOS, RESULTADOS E

DISCUSSÃO

FIGURA 29. DETALHE DE “O ÊXTASE DE SANTA TERESA”. FAMOSA ESCULTURA DE AUTORIA DE GIAN LORENZO BERNINI (1598-1680).

Capítulo três – Um *survey* online sobre dissociação e variáveis relacionadas

“Um dos benefícios do interesse renovado nas reações dissociativas é o de ilustrar a necessidade urgente de mais informações sobre elas, e de mostrar o importante papel que a pesquisa transcultural pode desempenhar na busca por informação sobre os fenômenos dissociativos.”

- Stanley Krippner (1994, p. 358)

Por que o Brasil – um país onde as práticas do transe constituem, ao menos no imaginário e no discurso popular, um aspecto aparentemente marcante em diferentes rituais religiosos – permanece, ainda hoje, em um nível retardatário de desenvolvimento dos estudos sobre a dissociação? Talvez se especule, simplesmente, que tal lacuna é parte da falta de incentivo à pesquisa científica em geral, e, mais particularmente, a temas como o deste projeto, considerados um tanto distantes ou até afrontosos ao racionalismo e cientificismo acadêmicos. Mas talvez se diga, com ainda mais presteza, que uma das principais causas reside no fato de tais práticas se acharem tão amplamente difundidas em nossa cultura, que já não nos surpreendemos com elas, ao menos não do mesmo modo que muitos estrangeiros, europeus e norte-americanos o fariam, quiçá desabituaados com a naturalidade e até banalidade com que muitas dessas práticas já se espalharam por várias regiões do Brasil, uma espantosa terra onde católicos e alegados ateus procuram cirurgias espirituais para suas aflições físicas, e onde membros de círculos esotéricos podem concomitantemente visitar cultos evangélicos (cf. no próximo capítulo o caso de Arnoldo, relatório nº 6, colégio iniciático). Não que os demais países do mundo não tenham, obviamente, suas próprias expressões da crença na paranormalidade e até de sincretismo religioso, ou mesmo suas formas específicas de vivência do transe. Mas, por algum motivo, esse estereótipo brasileiro parece persistir com certa força, inclusive internacionalmente.

Em uma de suas conferências em Curitiba, o importante pesquisador da dissociação e de temas correlatos, Stanley Krippner (2011) afirmou ser o Brasil “um lugar onde experiências anômalas são relatadas com grande frequência” (p. 207) e sugeriu que os brasileiros pudessem apresentar maior *tendência à fantasia*, “um termo que não é derogatório, mas que indica capacidade para a imaginação e a criatividade” (p. 209). Krippner lembrou também que “há tradições na cultura indígena brasileira, bem como na cultura afro-brasileira, que incentivam a vivência e o relato de experiências anômalas” (p. 209). Em seu livro *The flying cow: exploring the psychic world of Brazil*, o jornalista e escritor Guy Lyon Playfair (2011) alegou (um tanto espantosamente) ser o nosso país “certamente o mais paranormal do mundo [...] quase tudo é possível” (p. x). Menções ao transe mediúnico e a outras vivências insólitas relatadas por médiuns e outros religiosos brasileiros aparecem com frequência ao longo das páginas da obra de Playfair. Mas afora tais comentários e pressuposições esparsas, baseadas em impressões mais ou menos pessoais, dentro e fora de nossos limites territoriais, quais evidências empíricas corroboram, de fato, a imagem que supostamente criamos (ou que criaram de nós)? Em suma, pode-se efetivamente dizer que a dissociação – tantas vezes relacionada à dimensão da religiosidade e da crença paranormal – representa um elemento comum ou recorrente na vida cotidiana de respondentes brasileiros? Estaria a dissociação relacionada ao nível de crença religiosa ou paranormal? Será que determinados religiosos, como os umbandistas e espíritas (transe mediúnico), os esotéricos (experiências místicas) e os católicos carismáticos (dons do espírito) são mais propensos à dissociação do que os ateus, as pessoas sem afiliação definida ou outros religiosos mais tradicionais?

O presente capítulo visa justamente fornecer algumas possíveis respostas para essas questões, bem como para outras das hipóteses quantitativas do nosso estudo (mencionadas na introdução e detalhadas ao longo das próximas páginas), a partir da análise dos resultados obtidos com as escalas e questionários sociais, demográficos e de afiliação religiosa, aplicados pela internet a diversos respondentes, de várias regiões do Brasil. Iniciaremos a apresentação dos resultados por uma descrição das principais características da amostra total da pesquisa, partindo, em seguida, para as análises

correlacionais e comparações entre os três grupos (um = *religiosos “dissociadores”*, dois = *peças sem afiliação definida e outros religiosos*, três = *ateus e agnósticos*). Os dados foram descritos alternadamente à apresentação de tabelas, gráficos e figuras, quando isto se fazia relevante ou necessário para facilitar a leitura dos resultados e do grande número de entrecruzamentos.

Em função das várias análises efetuadas e do número substancial de participantes, decidimos adotar um critério de significância estatística ligeiramente mais conservador ($p < 0,01$). Para as análises mais relevantes (previamente programadas), calculou-se, adicionalmente, o tamanho do efeito. Decidiu-se não empregar o ajuste de Bonferroni para cada análise por não ser recomendado quando existem hipóteses acerca dos dados, e por aumentar muito as chances do erro do tipo II (Perneger, 1998). A descrição das variáveis categóricas consistiu na apresentação das frequências de ocorrência e das porcentagens. As comparações entre os grupos foram feitas com base no teste de qui-quadrado. Para determinar a direção do efeito, recorreu-se à análise dos resíduos ajustados ($ra > \text{ou} = a\ 2$). Para a descrição dos escores das escalas, relatamos a média e o desvio padrão. Já as comparações entre as médias foram realizadas por meio da ANOVA de um fator⁵⁵. No caso de comparações não planejadas foi utilizado o teste *post hoc* de Games-Howell, devido às diferenças de tamanho entre os grupos e às diferenças de variância⁵⁶. Para avaliar o efeito de possíveis covariáveis na relação entre a VD e a VI, empregou-se a ANCOVA⁵⁷. As análises correlacionais, por sua vez, basearam-se no coeficiente produto-momento de Pearson.

Apesar de os dados de diversas variáveis terem apresentado distribuição não normal pelos testes de Kolmogorov-Smirnov e Shapiro-Wilk, $p < 0,001$ (o que é habitual nesses casos, considerando-

⁵⁵ Devido a grande quantidade de variáveis estudadas, houve quem nos sugerisse o emprego da MANOVA no intuito de simplificar as análises. Porém, é preciso lembrar que a análise multivariada não é informativa quando as variáveis são conceitualmente distintas e o pesquisador não está preocupado em identificar um construto subjacente (Hubert & Morris, 1989). Para os nossos propósitos (pesquisar efeitos em um conjunto de variáveis discretas) a univariada é a mais adequada.

⁵⁶ Dancey & Reidy (2006) sugerem que se utilize o teste *t* após a realização da ANOVA, nos casos em que as comparações entre três ou mais grupos tenham sido previamente planejadas pelo pesquisador. Nessas ocasiões, porém, o SPSS permite que se escolha previamente o modelo de contrastes a ser testado na saída para os testes ANOVA e ANCOVA (*general linear model*).

⁵⁷ Antes de cada análise de covariância, tomou-se o cuidado de realizar o teste de homogeneidade de declives (*homogeneity of regression / slopes*). Casos de interação significativa entre a covariável e a VI na predição da VD são descritos no texto.

se que muitos dos instrumentos avaliam sintomas psicopatológicos e experiências traumáticas, e de que a amostra estudada é não clínica), deve-se salientar que a anormalidade não é restritiva para a aplicação da ANOVA (Pearson, 1931; Schmider et al., 2010), sobretudo, quando o número de participantes em cada condição é relativamente elevado e quando a distribuição não é muito assimétrica (Pestana & Gageiro, 2005). Com efeito, a maior parte das principais variáveis não apresentou distribuição fortemente assimétrica (*skewness* < 2,00), com exceção de três das subescalas do CTQ (negligência física, 2,62, abuso físico, 2,28, abuso sexual, 4,37) e da escala de sintomas conversivos (4,35) – cf. tabela 14. Esses resultados se mantiveram para os três grupos principais analisados individualmente, conquanto a distribuição dos dados da RPBS tenha se mostrado bastante assimétrica para o grupo dos ateus e agnósticos, algo esperado.⁵⁸ A violação dos pressupostos poderia ser resolvida pela transformação dos dados, o que, infelizmente, não foi conseguido no nosso estudo⁵⁹.

No que tange às análises correlacionais, os resultados obtidos com os coeficientes de Spearman e de Pearson não diferiram significativamente entre si para a presente amostra, e pode-se dizer que as conclusões seriam muito similares ou mesmo idênticas, não importando qual coeficiente fosse empregado.

Em contrariedade às costumeiras recomendações encontradas em manuais de estatística, muitos pesquisadores contemporâneos têm defendido a validade dos testes paramétricos, mesmo diante

⁵⁸ Pelo teste de homogeneidade de variâncias de Levene, as variâncias dos grupos não são homogêneas para uma boa parte das variáveis ($p < 0,001$), excetuando-se nisso parte das subescalas do CTQ e da escala de sintomas. De qualquer forma, a diferença na variância entre os grupos não constitui maiores impedimentos ao teste *t*, uma vez que o SPSS usa métodos modificados de calcular e apresentar esse valor que permitem sobrepor tal restrição (Dancey & Reidy, 2006). Ao compararmos os resultados da ANOVA e do teste de Kruskal-Wallis, nós obtivemos os mesmos resultados e níveis de significância para as diferenças entre os grupos, em todas as principais variáveis, tendo havido apenas uma pequena divergência em relação ao abuso sexual, que não atingiu nível de significância tão alto quanto na ANOVA ($\chi^2 = 10,86$, $p < 0,004$). Pode-se afirmar, assim, com um bom nível de razoabilidade, que o impacto da utilização de um teste ou de outro é bem pequeno (ou praticamente indiferente, em alguns casos) nas conclusões a que poderíamos chegar sobre os resultados.

⁵⁹ O tamanho da amostra tende a compensar parte das deficiências envolvidas no não cumprimento de alguns dos pressupostos das estatísticas paramétricas. Isso se deve, entre outras coisas, ao fato de que, em amostras grandes, a média das variáveis tende a diferir pouco da mediana (Doria Filho, 1999), o que constatamos de modo recorrente em nossos dados (em sua maioria, obtivemos diferenças de um ponto a um ponto e meio em diversas variáveis). Em relação à dissociação, a principal variável em nosso estudo, Carlson e Putnam (1993, p. 22) já haviam esclarecido que “embora houvéssemos inicialmente sugerido que apenas estatísticas não paramétricas fossem usadas para analisar os dados da DES, nós agora advogamos o emprego de estatísticas paramétricas para amostras de tamanho moderado ($N > 30$)”. De fato, a imensa maioria das pesquisas com a DES revisadas por nós segue esse procedimento, apesar da evidente distribuição não normal dos dados.

da violação de pressupostos considerados essenciais para a aplicação desses testes. Os estudos têm demonstrado, há algum tempo, que a precisão dos testes *não* paramétricos tende a ser reduzida frente à transformação dos dados em “postos”, e que seu poder é também menor (Edgington & Onghena, 2007; Tanizaki, 1997). Norman (2010) defende que, apesar da violação dos pressupostos ter um efeito bastante discernível nos resultados de amostras muito pequenas e com distribuição assimétrica, os testes paramétricos são extremamente versáteis e robustos no que tange a violações desse tipo em amostras moderadas e grandes. O autor revisa uma série de estudos empíricos que corroboram a robustez da ANOVA e do teste *t* em amostras não normais, de distribuição retangular e exponencial, e conclui que o pressuposto de normalidade não é imprescindível aos métodos paramétricos que examinam diferenças entre médias, os quais “fornecerão respostas aproximadamente corretas, mesmo para distribuições manifestamente não normais e assimétricas” (Norman, 2010, p. 628). Outras das evidências revisadas também sustentam que a “correlação de Pearson é robusta com relação à anormalidade e à assimetria” (p. 629), sendo inclusive bastante insensível a violações do tipo de medida. Norman observa, com base em seus próprios dados, que, mesmo diante de uma distribuição severamente assimétrica, “a correlação de Pearson e a correlação de Spearman baseada em postos obtiveram, virtualmente, valores idênticos” (p. 630).

TABELA 14. DADOS DE DISTRIBUIÇÃO DOS ESCORES DAS PRINCIPAIS ESCALAS E SUBESCALAS

	MÉDIA	DESVIO PADRÃO	IC DE 95%	MODA	SKEWNESS	CURTOSE	MIN./MÁX.
<i>DES</i>	19,13	16,15	18,30 -19,96	10,71	1,40	1,85	0-100
<i>TS</i>	8,53	5,56	8,24 – 8,81	6	0,91	0,51	0-28
<i>ESC-7</i>	1,04	1,92	0,94 – 1,14	0	4,35	37,98	0-28
<i>PHYSICNEGLEC</i>	3,71	1,37	3,64 – 3,78	3	2,66	8,46	3-15
<i>EMOTIONNEGLEC</i>	14,18	5,93	13,87 -14,48	7	0,90	0,31	7-35
<i>EMOTIOABUSE</i>	9,29	4,24	9,07 – 9,51	5	1,24	1,07	5-25
<i>PHYSICABUSE</i>	7,10	2,97	6,95 – 7,25	5	2,28	5,93	5-25
<i>SEXUALABUSE</i>	5,84	2,57	5,71 – 5,97	5	4,37	22,28	5-25
<i>RPBS</i>	58,12	31,74	56,48- 59,76	32	1,14	0,13	0-182
<i>SCLPSICOSS</i>	26,70	24,93	25,41- 27,98	6	1,57	2,81	0-168

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE (28 ITENS). ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS. SCLPSICOSS = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS (SOMATIZAÇÃO, DEPRESSÃO E ANSIEDADE). IC = INTERVALOS DE CONFIANÇA DE 95% EM TORNO DA MÉDIA. SKEWNESS = DISTORÇÃO. MIN./ MÁX. = REFEREM-SE AQUI À AMPLITUDE TEÓRICA DOS ESCORES.

Embora tenha manifestado circunspeção diante da abordagem adotada por Norman em seu artigo, tendo salientado suas limitações, Fayers (2011) “enfaticamente concorda com muitas das visões” ali expressas e admite que suas críticas aos argumentos de Norman geralmente se aplicam a amostras pequenas, reconhecendo, afinal, que é “difícil generalizar análises não paramétricas para designs [de pesquisa] mais complexos”. Acirrando o debate, Norman (2010, p. 631) conclui seu artigo com afirmações polêmicas, mas seguras:

Estatísticas paramétricas podem ser usadas com dados do tipo Likert, com amostras de tamanho pequeno, com variâncias desiguais, e com distribuições não normais, sem medo de “chegar às conclusões erradas”. Esses achados são consistentes com uma literatura empírica de aproximadamente 80 anos. A controvérsia pode, então, acabar (mas é provável que não).

3.1. Perfil sociodemográfico da amostra

Tendo esclarecido os procedimentos estatísticos básicos empregados na análise dos dados, passemos para a apresentação propriamente dita dos resultados do estudo. Embora a presente amostra seja uma amostra de conveniência (Cf. Introdução da tese, método), cujos participantes foram obtidos por meio da divulgação do questionário online a pessoas do conhecimento do pesquisador – mediante a participação em redes sociais (Facebook e Orkut), mala direta (lista de contatos do pesquisador e de amigos ou conhecidos), e visitas aos grupos religiosos observados –, o questionário veio a se espalhar pela internet – como de ordinário ocorre nesse tipo de pesquisas – atingindo localidades as mais diversas do país, não obstante uma maior concentração de respondentes do Estado de São Paulo (41,51% da amostra toda). A tabela abaixo contém os valores brutos e as porcentagens de participantes para cada estado do país cotejado em nosso estudo.

TABELA 15. ESTADOS BRASILEIROS CONTEMPLADOS NA AMOSTRA*

<i>n (%)</i>		<i>n (%)</i>		<i>n (%)</i>	
SÃO PAULO	602 (41,51%)	PERNAMBUCO	28 (1,93%)	ALAGOAS	10 (0,68%)
RIO DE JANEIRO	140 (9,65%)	CEARÁ	30 (2,06%)	BAHIA	37 (2,55%)
SANTA CATARINA	72 (4,96%)	RIO GRANDE DO SUL	99 (6,82%)	PIAUÍ	3 (0,20%)
PARANÁ	129 (8,89%)	PARÁ	13 (0,89%)	SERGIPE	3 (0,20%)
MINAS GERAIS	115 (7,93%)	MATO GROSSO DO SUL	10 (0,68%)	PARAÍBA	15 (1,03%)
DISTRITO FEDERAL	32 (2,20%)	MATO GROSSO	10 (0,68%)	AMAZONAS	8 (0,55%)
MARANHÃO	6 (0,41%)	ESPÍRITO SANTO	17 (1,17%)	GOIÁS	43 (2,96%)
RIO GRANDE DO NORTE	15 (1,03%)	TOCANTINS	7 (0,48%)	RONDÔNIA	2 (0,13%)

*ALÉM DOS 23 ESTADOS BRASILEIROS E O DF, HOUVE 4 PARTICIPANTES BRASILEIROS RESIDENTES NO EXTERIOR.

A amostra total é composta por respondentes de 23 estados brasileiros, mais o distrito federal. Os únicos estados não participantes foram o Acre e o Amapá. Além disso, um número pequeno de participantes do questionário online afirmou residir fora do país (Canadá, Estados Unidos e Alemanha).

3.1.1. Afiliações e nível de crença paranormal

Antes de prosseguirmos com as análises, faz-se importante retomarmos os critérios de inclusão adotados para a definição dos grupos principais da pesquisa. Na introdução da tese, havíamos esclarecido que:

Os participantes do estudo foram divididos em três grupos: 1) *religiosos “dissociadores”*, 2) *pessoas sem afiliação definida e outros religiosos* e 3) *ateus e agnósticos*. A divisão foi pensada de forma que nos permitisse estabelecer comparações e diferenciações entre os participantes quanto às variáveis analisadas. No grupo dos religiosos “dissociadores”, pensamos em pessoas que possuísem algum envolvimento mais ostensivo com práticas religiosas e / ou paranormais potencialmente relacionadas à dissociação, como mediunidade (espíritas e umbandistas), glossolalia / dons do espírito santo (carismáticos católicos e pentecostais) e experiências extrassensoriais, extracorpóreas, místicas e meditativas (membros de círculos esotéricos). Tal classificação não implica, absolutamente, que uma dada experiência só possa ocorrer em alguns grupos e não em outros. Trata-se apenas de uma divisão arbitrária baseada naquelas experiências que julgamos mais frequentes (e mais aceitáveis) em cada contexto. [...] No grupo dos descrentes figuraram, por sua vez, indivíduos autodeclarados céticos, ateus ou agnósticos, incluindo membros ativos de sociedades ou movimentos assim designados, bem como suas variações (humanismo secular etc.). No grupo dois, pensamos em uma amostra mais heterogênea que servisse de referência para comparações com os grupos mencionados (no que tange à variável dissociação), como pessoas *sem* uma afiliação religiosa (ou filosófica) no momento e membros de religiões distintas daquelas anteriormente escolhidas, onde (segundo o critério elaborado acima) não se observaria um evidente componente dissociativo. *Deve-se sempre ter em mente que os critérios de inclusão / exclusão adotados foram especulativos, tendo sido colocados à prova pela pesquisa.*

O *Questionário de Afiliação religiosa ou filosófica* (Cf. Introdução da tese) foi desenvolvido justamente para avaliar o pertencimento dos participantes a algum grupo ou doutrina religiosa ou filosófica, bem como o grau de envolvimento com sua respectiva afiliação ou perspectiva de vida individual; contém uma primeira parte dedicada à listagem de afiliações específicas, tanto religiosas quanto não religiosas. Um pequeno espaço em branco, ao final, foi reservado para aqueles que não puderam encontrar sua afiliação na listagem e tiveram de descrevê-la. Foi dada permissão ao indivíduo para escolher mais de uma opção, se assim desejasse, de modo a rastreamos possíveis casos de dupla

ou múltipla afiliação. Na introdução da tese, é possível encontrar uma tabela com o número de participantes em cada grupo (Tabela 1). Porém, as descrições ali encontradas não são muito específicas, e não indicam, por exemplo, quais afiliações esotéricas vieram a compor o grupo dos “esotéricos”, ou quantas pessoas no grupo dois possuem e não possuem uma afiliação definida. A tabela 16, abaixo, inclui um levantamento completo das afiliações específicas no interior de cada grupo.

TABELA 16. AFILIAÇÕES ESPECÍFICAS PARA CADA GRUPO (N)

GRUPO UM (298)	RELIGIÕES MEDIÚNICAS (170)	Espírita (95), Umbandista (50), Espírita e Umbandista (14), Candomblecista (7) Umbandomblé (4), Quimbandista e Umbandista (1), Espírita e Candomblecista (1)
	MEMBROS (OU PRATICANTES) DE CÍRCULOS ESOTÉRICOS E OCULTISTAS (74)	“Esotérico” (30), Rosa Cruz (9), Wicca (7), Cientologia (6), Bruxaria tradicional (4), Teosofia (3), Xamanismo (3), Pró-vida (2), Fraternidade Branca (1), Antroposofia (1), Eubiose (1), Racionalismo Cristão (1), Christian Science (1) Mahi Kari (1), Iniciado em Alta Magia (1), Santo Daime (1), Encantaria Cigana (1), Várias afiliações esotéricas (1)
	CATÓLICOS CARISMÁTICOS E EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS (54)	RCC (26), Quadrangular (10), Assembléia de Deus (8), Batista renovado (6), “Pentecostal” (3), Renascer em Cristo (1)
GRUPO DOIS (156)	DEMAIS RELIGIOSOS E PESSOAS SEM AFILIAÇÃO	Sem afiliação definida ⁶⁰ (58), Católicos tradicionais (51), Presbiteriano (9), Judeu (1), Batista (5), Budista (11), Anglicano (1), Adventista (11), Metodista (1), Taoísta (1), Mórmon (1), Luterano (1), Hinduísta (1), “Protestante” (2), Dupla afiliação (um Judeu Batista, um Espírita Taoísta)
GRUPO TRÊS (996)	ATEUS E AGNÓSTICOS	Ateu (702), Agnóstico (139), Agnóstico e ateu (155)

RCC = RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.

Em relação ao escore geral da escala de crença paranormal, a análise de variância revelou diferenças significativas entre os grupos, $F(2,1447) = 1112,148$, $p < 0,001$. O teste *post hoc* de Games-Howell mostrou que o grupo um ($M = 102,10$, $DP = 26,31$) pontuou significativamente mais ($p < 0,001$)

⁶⁰ Por participantes “sem afiliação definida” entendemos todos aqueles que não incluíram referência a uma afiliação ou explicitamente negaram envolvimento com afiliações particulares. Por sua vez, tais participantes também não se definiram como ateus ou agnósticos. Alguns deles empregaram as seguintes frases sobre seu posicionamento: “sem religião”, “não pertencço a nenhuma religião”, “não tenho religião, mas sou monoteísta”, “religião interior”, “não acredito em religiões e não faço parte de nenhuma”, “acredito em Deus e na Bíblia, sem denominação”.

do que o grupo dois ($M = 76,45$, $DP = 26,05$, $d = 0,97$) e os ateus e agnósticos ($M = 42,09$, $DP = 16,30$, $d = 2,81$). Por sua vez, o grupo dois obteve média significativamente maior que a dos ateus e agnósticos, o que seria esperado, considerando-se que há pessoas de religiões tradicionais no grupo dois e que os indivíduos sem afiliação podem, não obstante, adotar certas crenças paranormais⁶¹. As diferenças mencionadas entre os grupos se mantiveram mesmo com o controle estatístico da idade e do sexo como covariáveis, $F(2,1445) = 771,75$, $p < 0,001$. Esses resultados são também consistentes se analisarmos as cinco subescalas da RPBS, sendo que o grupo um pontuou significativamente mais do que o grupo dois e os ateus e agnósticos em termos de espiritualismo, psicocinese e magia e adivinhação. Não houve diferença, porém, entre os grupos um e dois com relação às crenças religiosas tradicionais, o que é compreensível, já que havia bom número de católicos tradicionais e outros cristãos no grupo dois. Nenhum dos três grupos diferiu do outro com relação à subescala de crenças supersticiosas, o que parece indicar uma tendência geral da amostra a pontuar pouco nessa subescala ($M = 1,07$, $DP = 0,40$, Mínimo = 1, Moda = 1).

No questionário de afiliação religiosa / filosófica, cinco opções de resposta predefinidas (de escolha única) foram também oferecidas no objetivo de tornar mais completa a descrição das afiliações, principalmente nos casos em que o indivíduo se considerasse sem afiliação (embora outros participantes também pudessem selecionar tais itens, Cf. esclarecimentos na introdução da tese). Baseados em pesquisas sobre espiritualidade e religiosidade individual (Novaes, 2004; Wilber, 2009), formulamos os seguintes tipos:

- 1) Posso um lado espiritual que independe de religiões ou filosofias de vida;

⁶¹ Não houve diferença significativa em termos de crença paranormal entre os *sem* afiliação ($M = 78,16$, $DP = 30,49$) e *com* afiliação ($M = 75,31$, $DP = 22,76$) no grupo dois, $t(104,804) = 0,62$, $p = 0,532$. Embora os ateus e agnósticos como um todo tenham pontuado menos que os outros grupos da pesquisa, houve diferença estatística *entre eles* no escore geral da RPBS, $F(2,993) = 71,55$, $p < 0,001$. O teste *post hoc* de Games-Howell mostrou que os ateus ($M = 38,98$, $DP = 12,82$) obtiveram média significativamente menor que os agnósticos ($M = 55,77$, $DP = 24,54$) e os agnósticos / ateus ($M = 43,89$, $DP = 14,60$). Os que se disseram ao mesmo tempo agnósticos e ateus pontuaram significativamente menos em crença paranormal do que os agnósticos.

- 2) Posso um lado espiritual que tenta integrar as visões de diferentes religiões e filosofias. Creio que há certa verdade ou unidade por trás de todas elas;
- 3) Eu não tenho certeza ainda do meu posicionamento, mas me considero alguém em busca de uma filosofia de vida;
- 4) Eu simplesmente não tenho certeza sobre a minha perspectiva a respeito da vida, e não estou disposto a buscar por explicações;
- 5) A vida não possui sentido definido. As coisas acontecem por acaso.

Houve diferença significativa entre os grupos no que tange às cinco opções acima, $\chi^2(10) = 490,31$, $p < 0,001$. Como o preenchimento desses itens não era obrigatório, muitos respondentes (36,5% da amostra) simplesmente escolheram a(as) afiliação(ões) a que pertenciam e seguiram em frente com o formulário online. Dentre os que escolheram alguma das opções adicionais (63,5% da amostra), os ateus e agnósticos foram os que mais pontuaram o item “A vida não possui sentido definido” (43,6%, $ra = 15,9$) comparativamente ao grupo um (1,3%, $ra = -12,3$) e ao grupo dois (3,2%, $ra = -7,8$). Os ateus e agnósticos também escolheram com mais frequência a opção “Eu simplesmente não tenho certeza sobre a minha perspectiva a respeito da vida, e não estou disposto a buscar por explicações” (3,8%, $ra = 3,1$), especialmente quando comparados ao grupo um (0%, $ra = -3,3$). A opção 1 (Possuir lado espiritual independente) foi pontuada com maior frequência pelo grupo dois (28,2%, $ra = 5,6$), apesar de também ter sido consideravelmente selecionada por integrantes do grupo um (19,8%, $ra = 3,5$), mas foi pouquíssimo selecionada pelos ateus e agnósticos (9,5%, $ra = -6,8$). A opção 2 (Integração de visões de diferentes religiões e filosofias de vida) foi com maior frequência pontuada pelo grupo um (32,9%, $ra = 14,8$), seguido pelo grupo dois (21,2%, $ra = 4,9$), mas muito pouco pelos ateus e agnósticos (1,4%, $ra = -16,2$). Pode-se dizer, assim, que os integrantes do grupo um (particularmente, os espíritas, umbandistas e esotéricos) tendem a adotar uma visão religiosa mais sincrética. Como há um bom número de pessoas sem afiliação no grupo dois, é compreensível que a opção “posso lado espiritual

independente de religiões” tenha sido bastante pontuada. Por sua vez, a ausência de atribuição de sentido ou significado especial à vida parece ser uma atitude frequente entre os ateus⁶².

Do total da amostra, 30,6% acreditam que a vida não possui sentido definido e as coisas acontecem por acaso; 2,9% não tem certeza de seu posicionamento e não buscam por uma afiliação religiosa ou filosofia de vida; 6,4% não tem certeza, mas estão à procura de uma afiliação religiosa ou filosofia de vida; 13,7% afirmam possuir um lado espiritual independente de religiões ou filosofias de vida e 10% buscam integrar diferentes religiões e filosofias de vida em sua própria visão de mundo. Comparando-se homens e mulheres, $\chi^2(5) = 73$, $p < 0,001$, descobriu-se que as mulheres (5,4% delas, $ra = -7,9$) pontuaram significativamente abaixo do esperado a opção “a vida não tem sentido definido”, mas ficaram significativamente acima na opção 2 (Integração de visões de diferentes religiões e filosofias), 5%, $ra = 4,9$. As mulheres também escolheram com mais frequência uma afiliação específica ao invés de pontuarem as cinco opções adicionais, 13,3%, $ra = 2,7$.

3.1.2. Grau de envolvimento com a afiliação ou filosofia de vida

Além das perguntas específicas sobre afiliação e perspectiva de vida individual, três questões foram incluídas sobre o grau de envolvimento dos participantes com suas respectivas afiliações. A primeira delas consistia na frequência com que o indivíduo costuma visitar instituições ou grupos relacionados à sua afiliação.

⁶² Quando ateus e agnósticos foram comparados entre si em relação aos itens adicionais, observou-se diferença significativa entre eles, $\chi^2(10) = 138,33$, $p < 0,001$, sendo que os ateus pontuaram significativamente mais a opção “a vida não possui sentido definido” (49,4%, $ra = 5,8$), enquanto os agnósticos apresentaram tendência inversa (15,1%, $ra = -7,3$). Nesse sentido, os agnósticos pontuaram significativamente mais as opções “eu não tenho certeza do meu posicionamento, mas busco por uma filosofia de vida” (20,1%, $ra = 6,4$) e “posso um lado espiritual independente de religiões” (19,4%, $ra = 4,3$). Os itens “eu não tenho certeza e não busco por uma filosofia” e “tento integrar as visões de diferentes religiões e filosofias” também foram pontuados significativamente acima do esperado pelos agnósticos, embora a porcentagem tenha sido pequena. Os indivíduos que se definiram como ateus e agnósticos (ao mesmo tempo) não pontuaram significativamente acima (ou abaixo) do esperado em nenhum dos itens. Esses resultados parecem mostrar que os agnósticos tendem a atribuir mais sentido à vida e a buscar com maior frequência uma filosofia ou explicação para a vida do que os ateus, embora ambos os grupos tenham pontuado pouco em várias medidas de crença.

Com que frequência, aproximadamente, você costuma frequentar igrejas, templos e grupos religiosos (ou filosóficos)? *

Considere também grupos ou associações de agnósticos, céticos e ateus (se for o seu caso)

- ☐ Nunca frequentei (ou não frequento mais)
- ☐ Uma ou algumas vezes por ano
- ☐ Uma a duas vezes por mês
- ☐ Uma vez por semana
- ☐ Mais de uma vez por semana

Houve diferença significativa entre os grupos com relação à frequência de participação, $\chi^2(8) = 826,03$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,53, $p < 0,001$. Os ateus e agnósticos pontuaram com maior frequência a opção “Nunca frequentei (ou não frequento mais)” (87,1%, $ra = 26,2$) do que o grupo um (11,4%, $ra = -21,8$) e o grupo dois (26,3%, $ra = -10,7$). Por sua vez, os grupos um e dois pontuaram significativamente mais as outras opções disponíveis, embora o grupo um tenha prevalecido em relação à frequência de participação, tendo pontuado mais vezes a opção “mais de uma vez por semana”. As porcentagens e os resíduos ajustados para cada grupo (*adjusted standardized*) foram incluídos a seguir⁶³:

“Uma ou algumas vezes por ano” – grupo um (19,5%, $ra = 3,1$), grupo dois (30,1%, $ra = 6,2$), ateus e agnósticos (9,6%, $ra = -6,9$);

“Uma a duas vezes por mês” – grupo um (10,1%, $ra = 6,2$), grupo dois (9%, $ra = 3,5$), ateus e agnósticos (1,2%, $ra = -7,8$);

“Uma vez por semana” – grupo um (22,8%, $ra = 11,3$), grupo dois (19,2%, $ra = 5,9$), ateus e agnósticos (1%, $ra = -13,8$);

“Mais de uma vez por semana” – grupo um (36,2%, $ra = 17,2$), grupo dois (15,4%, $ra = 2,5$), ateus e agnósticos (1%, $ra = -16,7$).

Do total da amostra, 65% nunca frequentaram ou não frequentam mais; 13,9% frequentam uma ou algumas vezes por ano; 3,9% frequentam uma a duas vezes por mês; 7,4% frequentam uma vez

⁶³ Como se poderia esperar, houve diferença significativa entre os sem afiliação e com afiliação no grupo dois, $\chi^2(4) = 48,54$, $p < 0,001$, sendo que os indivíduos sem afiliação definida demonstraram menor frequência de participação em todas as opções.

por semana; 9,8% frequentam mais de uma vez por semana. Comparando-se homens e mulheres, $\chi^2 (4) = 103,94$, $p < 0,001$, constatou-se que os homens pontuaram significativamente mais a opção “Nunca frequentei ou não frequento mais” (49,9% dos homens, $ra = 9,8$), enquanto as mulheres se sobressaíram em todas as demais categorias de frequência ou visita a uma afiliação.

A segunda questão relativa ao grau de envolvimento se referia à importância dada pelo sujeito à afiliação ou filosofia de vida escolhida, tal como na figura abaixo:

Qual a importância, em seu cotidiano, da religião, filosofia ou perspectiva de vida individual que você adota? *

- ☐ Essencial
- ☐ Muito importante
- ☐ Pouco importante
- ☐ Indiferente
- ☐ Nenhuma importância

Houve diferença significativa entre os grupos com relação à importância dada à afiliação, $\chi^2 (8) = 436,96$, $p < 0,001$. Os ateus e agnósticos parecem considerar com maior frequência a sua afiliação como sem importância ou indiferente, enquanto os integrantes do grupo um tendem a considerar frequentemente mais as suas afiliações como essenciais em suas vidas⁶⁴. Nenhum grupo pontuou acima do acaso na categoria “pouco importante”:

“Nenhuma importância” – grupo um (2,7%, $ra = -11,8$), grupo dois (7,7%, $ra = -6,6$), ateus e agnósticos (42,9%, $ra = 14,7$);

“Indiferente” – grupo um (2,7%, $ra = -6,7$), grupo dois (7,1%, $ra = -3,0$), ateus e agnósticos (20%, $ra = 7,8$);

⁶⁴ Embora os ateus e agnósticos tenham diferido significativamente entre si no que tange à importância conferida às suas respectivas afiliações, essa diferença se limitou aos itens “indiferente” e “pouco importante”, os quais foram mais pontuados pelos agnósticos, o que não muda grandemente a conclusão a que se poderia chegar frente aos resultados. De um modo geral, ambos (ateus e agnósticos) não consideraram suas afiliações como relevantes em suas vidas. No que tange os integrantes do grupo dois, houve diferença significativa entre os sem afiliação e com afiliação, $\chi^2 (4) = 29,44$, $p < 0,001$, sendo que os primeiros pontuaram significativamente acima do esperado as opções “nenhuma importância” e “indiferente”.

“Pouco importante” – grupo um (6%, $ra = -1,7$), grupo dois (12,2%, $ra = 1,7$), ateus e agnósticos (8,7%, $ra = 0,4$);

“Muito importante” – grupo um (32,9%, $ra = 5,9$), grupo dois (36,5%, $ra = 5,2$), ateus e agnósticos (14,5%, $ra = -8,6$);

“Essencial” – grupo um (55,7%, $ra = 13,8$), grupo dois (36,5%, $ra = 3,5$), ateus e agnósticos (14%, $ra = -14,3$).

Do total da amostra, 30,8% não atribuem importância alguma às suas afiliações; 15% consideram suas afiliações indiferentes; 8,6% atribuem pouca importância às suas afiliações; 20,6% atribuem grande importância e 25% consideram suas afiliações essenciais.

Comparando-se homens e mulheres pelo teste de qui-quadrado, $\chi^2 (4) = 58,49$, $p < 0,001$, notou-se que as mulheres consideraram com maior frequência suas afiliações como muito importantes (8%, $ra = 2,8$) ou essenciais (10,9%, $ra = 5,4$), enquanto os homens tenderam a considerá-las indiferentes (11,2%, $ra = 2,4$) ou sem importância alguma (24,3%, $ra = 6$).

A terceira e última questão relativa ao grau de envolvimento se referia à frequência com que os participantes praticam determinadas atividades associadas à sua afiliação.

Quão frequentemente você se dedica a leituras, discussões, orações, meditação, rituais, e outras práticas ligadas a uma religião ou filosofia de vida? *

- ☐ Nunca
- ☐ Algumas vezes no mês
- ☐ Uma ou algumas vezes por semana
- ☐ Diariamente
- ☐ Mais de uma vez ao dia

Houve diferença significativa entre os grupos com relação à prática de suas afiliações ou filosofias de vida, $\chi^2 (8) = 361,87$, $p < 0,001$. O grupo um pontuou significativamente acima do acaso as três últimas categorias de participação em comparação com os grupos dois e três. Os ateus e agnósticos apresentaram tendência inversa, tendo pontuado significativamente mais a opção “nunca”. Nenhum dos

grupos pontuou acima ou abaixo do esperado a opção “Algumas vezes no mês”. Seguem as porcentagens e os resíduos ajustados para cada grupo⁶⁵:

“Nunca” – grupo um (5,7%, $ra = -14,7$), grupo dois (22,4%, $ra = -5,6$), grupo três (57,7%, $ra = 16,5$);

“Algumas vezes no mês” – grupo um (22,1%, $ra = 1,0$), grupo dois (23,7%, $ra = 1,2$) e grupo três (18,8%, $ra = -1,7$);

“Uma ou algumas vezes por semana” – grupo um (29,9%, $ra = 6,2$), grupo dois (17,3%, $ra = -0,1$), grupo três (14%, $ra = -5,4$);

“Diariamente” – grupo um (29,2%, $ra = 8$), grupo dois (29,5%, $ra = 5,6$), grupo três (7,8%, $ra = -10,7$);

“Mais de uma vez ao dia” – grupo um (13,1%, $ra = 7,8$), grupo dois (7,1%, $ra = 1,5$), grupo três (1,7%, $ra = -7,8$).

Do total da amostra, 43,2% nunca praticam suas afiliações ou filosofias; 20% praticam algumas vezes no mês; 17,6% praticam uma ou algumas vezes por semana; 14,6% praticam diariamente e 4,6% praticam mais de uma vez ao dia. Pelas comparações entre homens e mulheres, $\chi^2(4) = 43,33$, $p < 0,001$, é possível dizer que as mulheres costumam com mais frequência praticar suas afiliações diariamente (6,4%, $ra = 4,0$) e poucas dentre elas pontuaram a opção “nunca” (10,1%, $ra = -6,3$).

3.1.3. Idade

Houve diferença significativa entre as médias dos grupos com relação à idade, $F(2,1447) = 148,63$, $p < 0,001$. Pelo teste *post-hoc* de Games-Howell, as médias de idade do grupo um ($M = 37,33$, $DP = 13,52$) e do grupo dois ($M = 33,60$, $DP = 12,43$) foram significativamente maiores ($p < 0,001$) que a dos ateus e agnósticos ($M = 26,25$, $DP = 8,65$), mas não houve diferença significativa entre os dois

⁶⁵ Não houve diferença significativa entre os ateus e os agnósticos com relação à prática de suas afiliações, $\chi^2(8) = 12,15$, $p = 0,144$. Observou-se diferença estatística significativa entre os sem afiliação e com afiliação no grupo dois, $\chi^2(4) = 18,76$, $p = 0,001$, sendo que os sem afiliação mostraram (obviamente!!) tendência a praticar menos uma afiliação.

primeiros grupos. O gráfico abaixo (figura 30) fornece uma ideia da distribuição das idades na amostra total, mostrando que a maioria dos participantes ($n = 828$) concentra-se na faixa dos 18 aos 27 anos de idade. Observou-se correlação positiva entre a variável idade e o escore geral da RPBS e de suas respectivas subescalas, conforme mostra a tabela 18, exceto para a subescala de superstição.

TABELA 17. IDADE DOS PARTICIPANTES

	MÉDIA	DESVIO PADRÃO	MIN./MÁX.
GRUPO UM	37,33	13,52	18-81
GRUPO DOIS	33,60	12,43	18-66
ATEUS E AGNÓSTICOS	26,25	8,65	18-64
TOTAL	29,32	11,27	18-81

TABELA 18. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE IDADE E CRENÇA PARANORMAL

	ESPIRITUALISMO	RELIGIOSAS TRADICIONAIS	SUPERSTIÇÃO	PSICOCINESE	MAGIA E ADIVINHAÇÃO	RPBS (TOTAL)
IDADE	.381*	.338*	.084	.417*	.320*	.392*

*CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$, BICAUDAL. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL.

TABELA 19. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE A IDADE E AS PRINCIPAIS VARIÁVEIS DA PESQUISA⁶⁶

	DES	TS	ESC-7	SCLP _{psicoss}
IDADE	-.089	.186*	.021	-.034

*CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$, BICAUDAL. DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE. ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS. SCLP_{psicoss} = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS.

FIGURA 30. GRÁFICO COM O NÚMERO DE PARTICIPANTES POR FAIXA ETÁRIA (AMOSTRA TOTAL).

⁶⁶ Das subescalas de cada instrumento, apenas a absorção e a depressão obtiveram fraca correlação negativa com a variável idade ($r = -.147$, $p < 0,001$ e $r = -.101$, $p < 0,001$, respectivamente). Das subescalas do questionário sobre traumas, somente a de negligência física obteve fraca correlação positiva com a idade ($r = .126$).

3.1.4. Gênero

Em relação ao gênero, constatou-se diferença significativa entre os grupos, $\chi^2 (2) = 137,464$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,30, $p < 0,001$, sendo que, pela análise dos resíduos ajustados, os religiosos dissociadores (55,4%, $ra = 9,6$), seguidos pelo grupo dois (49,4%, $ra = 4,9$) apresentaram maior número de mulheres do que os ateus e agnósticos (22,5%, $ra = -11,7$). 67,9% da amostra total são pessoas do sexo masculino, enquanto 32,1% são do sexo feminino.

TABELA 20. GÊNERO DOS PARTICIPANTES

	MASCULINO	FEMININO
GRUPO UM	133 (44,6%)	165 (55,4%)
GRUPO DOIS	79 (50,6%)	77 (49,4%)
ATEUS E AGNÓSTICOS	772 (77,5%)	224 (22,5%)
TOTAL	984 (67,9%)	466 (32,1%)

TABELA 21. DIFERENÇAS NAS MÉDIAS DAS PRINCIPAIS ESCALAS EM RELAÇÃO AO GÊNERO

	MASCULINO	FEMININO	<i>t</i>	<i>P</i>
DES	18,20 ± 15,53	21,12 ± 17,26	<i>t</i> (1448) = -3,23	0,001*
RPBS	52,26 ± 28,30	70,50 ± 34,94	<i>t</i> (763,750) = -9,84	< 0,001*
TS	7,97 ± 5,13	9,70 ± 6,22	<i>t</i> (775,321) = -5,21	< 0,001*
ESC-7	0,90 ± 1,64	1,35 ± 2,40	<i>t</i> (675,008) = -3,62	< 0,001*
SCLPSICOSS	23,79 ± 22,46	32,84 ± 28,55	<i>t</i> (747,080) = -6,02	< 0,001*
PHYSICNEGLE	3,68 ± 1,28	3,76 ± 1,56	<i>t</i> (1448) = -0,92	0,357
EMOTIONNEGLE	14,17 ± 5,86	14,19 ± 6,08	<i>t</i> (1448) = -0,04	0,969
EMOTIONABUS	8,77 ± 3,84	10,37 ± 4,81	<i>t</i> (755,014) = -6,27	< 0,001*
PHYSICABUS	7,06 ± 2,81	7,19 ± 3,29	<i>t</i> (797,003) = -0,73	0,463
SEXUALABUS	5,58 ± 2,12	6,38 ± 3,27	<i>t</i> (656,567) = -4,79	< 0,001*

* CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS. DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. SCLPSICOSS. = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS (SOMATIZAÇÃO, DEPRESSÃO E ANSIEDADE). ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE.

As mulheres ($M = 70,50$, $DP = 34,94$) apresentaram média significativamente maior que a dos homens ($M = 52,26$, $DP = 28,29$) no escore total da RPBS, $t (763,75) = -9,84$, $p < 0,001$, e em cada uma das suas subescalas, com exceção da subescala de superstição, $t (1193,59) = 0,37$, $p = 0,71$. Na tabela acima, foram comparados os escores de homens e mulheres nos vários instrumentos da pesquisa.

3.1.5. Orientação afetiva / sexual

Não houve diferença significante entre os grupos com relação à orientação afetiva / sexual, $\chi^2 (6) = 9,61$, $p = 0,14$ (V de Cramer = 0,08, $p = 0,14$). 85,2% do total se definiram como heterossexuais

(“relacionamento amoroso com pessoas do sexo oposto”); 8% se definiram como homossexuais (“relacionamento amoroso com pessoas do mesmo sexo”); 5,7% se definiram como bissexuais (“relacionamento amoroso com pessoas de ambos os sexos”) e 1,2% se definiram como assexuais / assexuados (“Não possui interesse, nem costuma praticar relações sexuais”). Das subescalas da RPBS, somente a subescala de crenças religiosas tradicionais apresentou diferenças significativas entre os grupos, $F(3,1446) = 6,17$, $p < 0,001$, sendo que os heterossexuais ($M = 2,43$, $DP = 2,05$) pontuaram significativamente mais ($p < 0,001$) nessa subescala que os homossexuais ($M = 1,86$, $DP = 1,36$) e os bissexuais ($M = 1,68$, $DP = 1,53$), não tendo havido diferenças, porém, entre os dois últimos.

TABELA 22. ORIENTAÇÃO AFETIVA / SEXUAL DOS PARTICIPANTES

	HETEROSSEXUAL	HOMOSSEXUAL	BISSEXUAL	ASSEXUAL
<i>GRUPO UM</i>	267 (89,6%)	14 (4,7%)	13 (4,4%)	4 (1,3%)
<i>GRUPO DOIS</i>	137 (87,8%)	12 (7,7%)	6 (3,8%)	1 (0,6%)
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	831 (83,4%)	90 (9,0%)	63 (6,3%)	12 (1,2%)
TOTAL	1235 (85,2%)	116 (8,0%)	82 (5,7%)	17 (1,2%)

3.1.6. Renda mensal domiciliar

É importante ressaltar (embora possa parecer óbvio pelo subtítulo acima) que a renda mensal considerada não é apenas a individual; no enunciado da questão, havia o esclarecimento de que “caso não more sozinho(a), considere a renda total dos que vivem com você e colaboram financeiramente”. Essa distinção é importante, pois no caso de indivíduos muito jovens, pessoas desempregadas e aposentadas, a renda individual forneceria, isoladamente, uma visão restrita das condições econômicas do indivíduo, desconsiderando o contexto familiar e social em que este se insere.

Não se denotou diferença significativa entre os grupos com relação à renda mensal domiciliar, $\chi^2(8) = 5,76$, $p = 0,67$. Da amostra total, 2,8% afirmaram possuir renda domiciliar menor que R\$ 760; 17,9% possuiriam renda entre R\$ 760 e 1900; 29,9% possuiriam renda entre R\$ 1900 e 3800; 27,8% possuiriam renda entre R\$ 3800 e 7600 e 21% possuiriam renda acima de R\$ 7600. Não foram encontradas diferenças significativas nas médias da RPBS em relação à renda mensal domiciliar.

TABELA 23. RENDA MENSAL DOMICILIAR DOS PARTICIPANTES

	< R\$760	R\$760 - 1900	R\$1900 - 3800	R\$3800 - 7600	>R\$7600
<i>GRUPO UM</i>	8 (2,7%)	51 (17,1%)	91 (30,5%)	82 (27,5%)	66 (22,1%)
<i>GRUPO DOIS</i>	3 (1,9%)	22 (14,1%)	41 (26,3%)	52 (33,3%)	38 (24,4%)
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	29 (2,9%)	187 (18,8%)	302(30,3%)	289 (27%)	209 (21%)
TOTAL	40 (2,8%)	260 (17,9%)	434(29,9%)	403 (27,8%)	209 (21%)

3.1.7. Grupo étnico

Não houve diferença significativa entre os grupos com relação à cor da pele ou grupo étnico / racial, $\chi^2 (8) = 14,04$, $p = 0,08$, V de Cramer = 0,07, $p = 0,08$. Da amostra toda, 74,5% se definiram como brancos; 2,1% se consideraram amarelos; 19,7% se definiram como pardos; 0,2% se consideraram índios e 3,6% se definiriam como negros. Considerando-se que a maior parte da amostra é composta de brancos, e que alguns dos grupos étnicos tiveram poucos participantes (com frequências esperadas menores que 5 em mais de 25% das células na tabulação cruzada), os resultados do teste de qui-quadrado não são plenamente confiáveis, e um número maior de participantes advindos desses outros grupos precisará ser incluído em investigações futuras. Não foram encontradas diferenças significativas nos escores da RPBS em relação à etnia por meio do teste ANOVA.

TABELA 24. GRUPOS ÉTNICOS DOS PARTICIPANTES

	BRANCO	AMARELO	PARDO	ÍNDIO	NEGRO
<i>GRUPO UM</i>	223 (74,8%)	12 (4%)	52 (17,4%)	0	11 (3,7%)
<i>GRUPO DOIS</i>	114 (73,1%)	5 (3,2%)	28 (17,9%)	1 (0,6%)	8 (5,1%)
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	743 (74,6%)	13 (1,3%)	205 (20,6%)	2 (0,2%)	33 (3,3%)
TOTAL	1080 (74,5%)	30 (2,1%)	285 (19,7%)	3 (0,2%)	52 (3,6%)

3.1.8. Ordem de nascimento

Não foi encontrada diferença significante entre os grupos com relação à ordem de nascimento, $\chi^2 (6) = 2,76$, $p = 0,83$, V de Cramer = 0,03, $p = 0,83$). Do total da amostra, 12% são filhos únicos, 29,2% são filhos mais novos, 17,9% são filhos do meio e 40,9% são filhos mais velhos. Não foram encontradas diferenças significativas nas médias da RPBS em relação à ordem de nascimento.

TABELA 25. ORDEM DE NASCIMENTO DOS PARTICIPANTES

	FILHO ÚNICO	FILHO MAIS NOVO	FILHO DO MEIO	MAIS VELHO
<i>GRUPO UM</i>	31 (10,4%)	81 (27,2%)	59 (19,8%)	127 (42,6%)
<i>GRUPO DOIS</i>	18 (11,5%)	46 (29,5%)	30 (19,2%)	62 (39,7%)
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	125 (12,6%)	296 (29,7%)	171 (17,2%)	404 (40,6%)
TOTAL	174 (12%)	423 (29,2%)	260 (17,9%)	593 (40,9%)

3.1.9. Estado civil

Observou-se diferença significativa entre os grupos com relação ao estado civil, $\chi^2 (8) = 125,52$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,20, $p < 0,001$. A análise dos resíduos ajustados e das porcentagens revela que há mais solteiros entre os ateus (74,9%, $ra = 9,2$) do que no grupo dois (57,1%, $ra = -3,2$) e no grupo um (48,7%, $ra = -8,2$). Consequentemente, houve maior número de casados com registro no grupo um (31,2%, $ra = 7,2$), do que no grupo dois (25,6%, $ra = 3,0$) e do que entre os ateus e agnósticos (11,6%, $ra = -8,3$). Não houve diferença discernível entre os grupos para os casados sem registro (amasiados). Os viúvos, por sua vez, foram mais frequentes no grupo um (1,7%, $ra = 2,3$) do que entre os ateus e agnósticos (0,4%, $r = -2,0$), mas não houve significância estatística para o grupo dois (0,6%, $ra = -0,1$). Do mesmo modo, os separados ou divorciados foram mais frequentes no grupo um (10,1%, $ra = 5,7$) do que entre os ateus e agnósticos (2,4%, $ra = -5,0$), mas o grupo dois não pontuou acima do esperado pelo acaso (4,5%, $ra = 0,2$). Boa parte desses resultados pode ser explicada pela diferença de idade entre os grupos (correlação entre estado civil e idade, $r = .52$, $p < 0,001$). Tomando-se a amostra total, 68,3% são solteiros; 17,2% são casados (com registro); 9,7% são casados (sem registro); 0,7% são viúvos e 4,2% são separados ou divorciados.

Com exceção da subescala de superstição, $F (4,1445) = 0,30$, $p = 0,876$, todos os outros escores derivados da RPBS obtiveram significância estatística pelo teste ANOVA em relação ao estado civil: espiritualismo, $F (4,1445) = 21,67$, $p < 0,001$; crenças religiosas tradicionais, $F (4,1445) = 22,78$, $p < 0,001$; psicocinese, $F (4,1445) = 22,44$, $p < 0,001$; magia e adivinhação, $F (4,1445) = 13,44$, $p < 0,001$, escore total, $F (4,1445) = 21,24$, $p < 0,001$. Em todos os casos, os solteiros pontuaram significativamente menos do que os casados (com registro) e os separados ou divorciados. Contudo, uma

ANCOVA tendo a idade como covariável mostrou que a relação entre crença paranormal geral e estado civil se tornou não significativa, uma vez controlados os efeitos da idade, $F(4,1444) = 2,02$, $p = 0,089$. O mesmo resultado se manteve com as outras subescalas da RPBS empregadas como variáveis dependentes na análise. O teste de homogeneidade de declives (*homogeneity of regression /slopes*) não sugeriu haver interação significativa entre a variável independente (estado civil) e a covariável (idade) na predição da variável dependente (crença), $F(4,1440) = 0,66$, $p = 0,619$.

TABELA 26. ESTADO CIVIL DOS PARTICIPANTES

	GRUPO UM	GRUPO DOIS	ATEUS E AGNÓSTICOS	TOTAL
SOLTEIRO(A)	145 (48,7%)	89 (57,1%)	756 (75,9%)	990 (68,3%)
CASADO(A) COM REGISTRO	93 (31,2%)	40 (25,6%)	116 (11,6%)	249 (17,2%)
CASADO(A) SEM REGISTRO	25 (8,4%)	19 (12,2%)	96 (9,6%)	140 (9,7%)
VIÚVO(A)	5 (1,7%)	1 (0,6%)	4 (0,4%)	10 (0,7%)
SEPARADO(A) OU DIVORCIADO(A)	30 (10,1%)	7 (4,5%)	24 (2,4%)	61 (4,2%)

3.1.10. Nível educacional

O teste de qui-quadrado revelou diferenças significativas entre os grupos com relação ao nível educacional, $\chi^2(14) = 102,01$, $p < 0,001$. A prevalência de integrantes do grupo um entre as pessoas com ensino fundamental incompleto (5° ao 8° ano) foi maior que o esperado em termos estatísticos (1,3%, $ra = 2,1$), mas não atingiu significância para os demais grupos. No ensino médio completo, o grupo dois apresentou menor número de respondentes que o esperado (8,3%, $ra = -2,9$), enquanto os demais grupos não atingiram significância estatística. O grupo um apresentou menos respondentes que o esperado estatisticamente cursando o ensino superior (14,1%, $ra = -6,6$), em sentido inverso ao observado entre os ateus e agnósticos (35,1%, $ra = 6,8$), enquanto o grupo dois não atingiu significância (8,8%, $ra = -1,5$). Por sua vez, houve mais pessoas com ensino superior completo no grupo um (34,2%, $ra = 6,4$) e no grupo dois (26,9%, $ra = 2,0$) do que entre os ateus e agnósticos (15,9%, $ra = -6,9$). A prevalência de respondentes do grupo dois com pós-graduação ficou acima do esperado (26,9%, $ra = 3,2$), ao contrário do que se deu com os ateus e agnósticos (15,8%, $ra = -2,8$). O grupo um obteve

porcentagem intermediária e ficou dentro do esperado pelo acaso (19,1%, $ra = 0,7$). De um modo geral, pode-se dizer que, enquanto os ateus se concentraram mais entre os estudantes universitários de graduação, os religiosos se dividiram entre aqueles que já cursaram uma faculdade e aqueles que não completaram o ensino fundamental (estes últimos constituindo, no entanto, uma minoria de apenas quatro pessoas nesse grupo), enquanto o grupo dois se concentrou mais entre os indivíduos com superior completo e pós-graduação. Novamente, parte desses resultados é explicável pelas diferenças de idade (correlação entre nível educacional e idade, $r = .244$, $p < 0,001$).

Da amostra total, 0,6% têm o ensino fundamental incompleto; 0,5% chegaram até o ensino fundamental completo; 2,6% têm o ensino médio incompleto; 16,4% chegaram até o ensino médio completo; 11,9% têm o ensino superior incompleto; 29,7% estão cursando o ensino superior; 20,8% têm o ensino superior completo e 17,7% chegaram ao nível de pós-graduação.

TABELA 27. NÍVEL EDUCACIONAL DOS PARTICIPANTES

	GRUPO UM	GRUPO DOIS	ATEUS E AGNÓSTICOS	TOTAL
<i>ENS.FUNDA.INCOMPLETO</i> (5° AO 8° ANO)	4 (1,3%)	0	4 (0,4%)	8 (0,6%)
<i>ENS.FUNDA.COMPLETO</i> (1° AO 8° ANO)	2 (0,7%)	1 (0,6%)	4 (0,4%)	7 (0,5%)
<i>MÉDIO INCOMPLETO</i>	6 (2%)	1 (0,6%)	30 (3,0%)	37 (2,6%)
<i>MÉDIO COMPLETO</i>	53 (17,8%)	13 (8,3%)	172 (17,3%)	238 (16,4%)
<i>SUPERIOR INCOMPLETO</i>	32 (10,7%)	19 (12,2%)	121 (12,1%)	172 (11,9%)
<i>SUPERIOR CURSANDO</i>	42 (14,1%)	38 (24,4%)	350 (35,1%)	430 (29,7%)
<i>SUPERIOR COMPLETO</i>	102 (34,2%)	42 (26,9%)	158 (15,9%)	302 (20,8%)
<i>PÓS-GRADUAÇÃO</i>	57 (19,1%)	42 (26,9%)	157 (15,8%)	256 (17,7%)

Houve diferença significativa entre os níveis de escolaridade com relação ao escore total da RPBS, $F(7,1442) = 11,56$, $p < 0,001$, bem como para as várias subescalas de crença paranormal, exceto a de superstição. Os participantes que afirmaram estar cursando o ensino superior pontuaram significativamente abaixo ($p < 0,001$) dos que possuem o ensino superior completo e do que aqueles que chegaram à pós-graduação. Porém, uma ANCOVA tendo a idade como covariável tornou não significativa a relação entre as várias subescalas de crença e o nível educacional, $F(7,1441) = 1,51$, $p = 0,159$.

3.1.11. Condição profissional

No caso da condição profissional, como havíamos solicitado aos participantes que escolhessem entre uma grande variedade de opções, decidimos simplificar a análise, unindo certas categorias a outras, uma vez que raramente algumas delas (e.g., estudante) apareciam de modo isolado. Assim sendo, tivemos de dividir a análise da condição profissional em várias etapas, de modo a aproveitarmos ao máximo os vários dados obtidos.

TABELA 28. CONDIÇÃO PROFISSIONAL DOS PARTICIPANTES

	GRUPO UM	GRUPO DOIS	ATEUS E AGNÓSTICOS	TOTAL
<i>DESEMPREGADO(A)</i>	15 (5%)	4 (2,6%)	30 (3%)	49 (3,4%)
<i>APOSENTADO(A)</i>	21 (7%)	7 (4,5%)	8 (0,8%)	36 (2,5%)
<i>ATIVIDADE NÃO REMUNERADA</i>	46 (15,4%)	32 (20,5%)	323 (32,4%)	401 (27,7%)
<i>ESTAGIÁRIO(A)</i>	16 (5,4%)	15 (9,6%)	100 (10%)	131 (9%)
<i>CONTRATADO(A) OU TERCEIRIZADO (A)</i>	22 (7,4%)	11 (7,1%)	84 (8,4%)	117 (8,1%)
<i>ASSALARIADO(A)</i>	103 (34,6%)	51 (32,7%)	283 (28,4%)	437 (30,1%)
<i>AUTÔNOMO</i>	52 (17,4%)	27 (17,3%)	98 (9,8%)	177 (12,2%)
<i>EMPRESÁRIO(A)</i>	21 (7%)	9 (5,8%)	65 (6,5%)	95 (6,8%)
<i>ABASTADO(A)</i>	2 (0,7%)	0	5 (0,5%)	7 (0,5%)

A primeira parte da análise consistiu em contrastar certos tipos de atividade remunerada com outras não remuneradas (estudo, trabalho voluntário e cuidado da casa / “do lar”). Também separamos os aposentados e os desempregados em suas respectivas categorias. Quando um participante escolhia mais de uma opção, mantínhamos aquela que aparentemente oferecesse maior renda ou, então, a que fosse mais estável (por exemplo, “estudante e profissional assalariado” = profissional assalariado; “aposentado(a) ou pensionista e empresário(a)” = empresário; “estudante e estagiário ou trainee” = estagiário ou trainee; “profissional assalariado e profissional contratado ou terceirizado” = profissional assalariado, “estudante e desempregado(a)” = estudante etc.). Posteriormente, fizemos uma segunda análise, comparando 1) os que apenas estudam, 2) os que trabalham e estudam, 3) os que apenas trabalham e 4) os que não estudam, nem trabalham. Por fim, uma terceira análise foi conduzida entre 1) os que trabalham remuneradamente e também praticam voluntariado, 2) os que praticam apenas voluntariado, mas não possuem emprego no momento e 3) os que não exercem atividade voluntária

alguma (quer empregados ou desempregados). A necessidade de se conduzir essas análises adicionais se deve ao fato de as categorias “estudante” e “voluntariado” terem aparecido frequentemente juntas de outras categorias profissionais, tornando difícil sua análise específica.

A primeira categorização revelou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (16) = 94,38$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,18, $p < 0,001$. Foram obtidos os seguintes resultados: maior número de pessoas aposentadas (sem trabalho remunerado adicional) no grupo um (7%, $ra = 5,7$) do que entre os ateus e agnósticos (0,6%, $ra = -6,1$); maior número de pessoas exercendo atividades não remuneradas (em sua maioria, estudantes) entre os ateus e agnósticos (32,4%, $ra = 6,0$) do que no grupo um (15,4%, $ra = -5,3$); maior número de estagiários entre os ateus e agnósticos (10%, $ra = 2,0$) do que no grupo um (5,4%, $ra = 5,4$); menor número de assalariados entre os ateus e agnósticos (28,4%, $ra = -2,1$); menor número de profissionais autônomos entre os ateus e agnósticos (9,8%, $ra = -4,1$) do que entre o grupo dois (17,3%, $ra = 2,1$) e o grupo um (17,4%, $ra = 3,1$). Para todas as outras categorias (desempregado, contratado ou terceirizado, empresário e abastado), as frequências das células não superaram o esperado pelo acaso em termos estatísticos. Da amostra total, 3,4% estão desempregados, 2,5% são aposentados, 27,7% estudam ou realizam outras atividades não remuneradas, 9% são estagiários, 8,1% trabalham como profissionais contratados ou terceirizados, 30,1% trabalham como profissionais assalariados, 12,2% trabalham como profissionais autônomos, 6,6% são empresários e 0,5% são pessoas abastadas, as quais possuem boas condições de vida e não precisam ou não desejam trabalhar no momento.

TABELA 29. TRABALHO VS. ESTUDOS

	ESTUDAM	TRABALHAM	TRABALHAM E ESTUDAM	NEM UM, NEM OUTRO
GRUPO UM	33 (11,1%)	206 (69,1%)	25 (8,4%)	34 (11,4%)
GRUPO DOIS	28 (17,9%)	99 (63,5%)	19 (12,2%)	10 (6,4%)
ATEUS E AGNÓSTICOS	304 (30,5%)	478 (48%)	172 (17,3%)	42 (4,2%)
TOTAL	365 (25,2%)	783 (54%)	216 (14,9%)	86 (5,9%)

A segunda categorização (trabalho vs. estudos) também indicou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (6) = 93,04$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,18, $p < 0,001$, sendo que: houve maior número de pessoas que *apenas* estudam entre os ateus e agnósticos (30,5%, $ra = 7,0$) comparativamente

ao grupo dois (17,9%, $ra = -2,2$) e ao grupo um (11,1%, $ra = -6,3$); maior número de pessoas que *apenas* trabalham no grupo um (69,1%, $ra = 5,9$) e no grupo dois (63,5%, $ra = 2,5$) do que entre os ateus e agnósticos (48%, $ra = -6,8$); maior número de pessoas que trabalham *e* estudam entre os ateus e agnósticos (17,3%, $ra = 3,8$) do que no grupo um (8,4%, $ra = -3,5$); maior número de pessoas que não trabalham, *nem* estudam (aposentados, desempregados, abastados) no grupo um (11,4%, $ra = 4,5$), do que no grupo dos ateus e agnósticos (4,2%, $ra = -4,1$). Da amostra total, 25,2% apenas estudam, 54% apenas trabalham, 14,9% trabalham e estudam e 5,9% não trabalham, nem estudam.

Por fim, a terceira categorização (vontário vs. não voluntário) não revelou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2(4) = 5,15$, $p = 0,271$, V de Cramer = 0,04, $p = 0,271$. Do total da amostra, 1,2% trabalham remuneradamente e realizam trabalho voluntário, 0,6% não possuem atividade remunerada no momento da pesquisa, mas trabalham com voluntariado e 98,1% não realizam trabalho voluntário.

De um modo geral, os resultados podem ser explicados, em sua maior parte, pelas diferenças de idade entre os grupos. Posto que o grupo dos ateus comporta maior número de adultos jovens, muitos deles cursando o ensino superior, é compreensível que boa parte deles apenas estude ou trabalhe e estude ao mesmo tempo. Por sua vez, em função das diferenças de idade, os aposentados tendem a se concentrar mais nos grupos restantes. Talvez o achado mais interessante tenha sido a inexistência de significância estatística para a diferença entre os grupos com relação ao trabalho voluntário, já que outras pesquisas sugeriram os religiosos como mais propensos a comportamentos altruístas e à participação em atividades voluntárias (Koenig, 2012). De qualquer forma, é importante frisar que mais de 25% das células denotaram frequências esperadas menores que 5 na tabulação cruzada, o que torna o teste de qui-quadrado menos confiável (um maior número de participantes em cada categoria precisará ser incluído em investigações futuras). Por outro lado, mesmo dividindo os participantes da pesquisa somente em “voluntários” e “não voluntários”, a diferença continuou sendo não significativa, $\chi^2(2) = 3,74$, $p = 0,154$, V de Cramer = 0,05, $p = 0,154$.

TABELA 30. TRABALHO REMUNERADO VS. VOLUNTARIADO

	REMUNERADO E VOLUNTÁRIO	SÓ VOLUNTÁRIO	NÃO VOLUNTÁRIO
GRUPO UM	7 (2,3%)	2 (0,7%)	289 (97%)
GRUPO DOIS	3 (1,9%)	1 (0,6%)	152 (97,4%)
ATEUS E AGNÓSTICOS	8 (0,8%)	6 (0,6%)	982 (98,6%)
TOTAL	18 (1,2%)	9 (0,6%)	1423 (98,1%)

Nenhum das categorizações obteve significância estatística com os escores da RPBS, uma vez controlados os efeitos da idade por meio da ANCOVA.

3.1.12. Habitação

De modo parecido com o que ocorreu em relação à condição profissional, a questão “Com quem você mora” também disponibilizava uma grande variedade de opções aos respondentes (mora com os pais ou membros da família extensa, mora com companheiro(a) ou cônjuge, mora com os filhos(as), mora sozinho(a), mora com amigos(as), possui animal de estimação). Como se poderia esperar, muitos respondentes escolheram mais de uma alternativa, e o nosso desafio foi simplificar e dividir as seis categorias supracitadas em análises mais compreensivas e sintéticas. Uma primeira categorização, mais genérica, contabilizou as diferenças entre os que vivem sozinhos e os que não vivem sozinhos. Animais de estimação foram incluídos num segundo momento, para verificar se a prevalência seria maior entre pessoas sozinhas ou não sozinhas. Os animais de estimação também foram contabilizados separadamente para averiguação de diferenças entre os grupos principais da pesquisa. Uma terceira categorização considerou separadamente os que não moram sozinhos, dividindo esses participantes entre aqueles que 1) moram *apenas* com os pais ou membros da família extensa, 2) aqueles que moram com companheiro(a) ou cônjuge e 3) aqueles que moram *apenas* com amigos(as). Quando alguma categoria aparecia juntamente à outra, procedíamos da seguinte maneira: a) “mora com os pais ou outros membros da família + companheiro(a) ou cônjuge” = mora com companheiro(a) ou cônjuge; b) “mora com membros da família + amigos(as)” = mora com membros da família; c) “mora com companheiro(a) ou cônjuge + filhos” = mora com companheiro ou cônjuge. Por fim, uma quarta e última análise foi conduzida em relação aos filhos(as).

A primeira categorização (sozinho vs. acompanhado) não revelou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (2) = 0,28$, $p = 0,866$, V de Cramer = 0,01, $p = 0,866$. Do total da amostra, 9,2% moram sozinhos e 90,8% moram com alguém. Ao compararmos pessoas sozinhas e não sozinhas quanto à variável “possuir animal de estimação”, uma diferença significativa foi encontrada, $\chi^2 (1) = 8,98$, $p = 0,003$, V de Cramer = 0,07, $p = 0,003$, sendo que, ao contrário do que se poderia esperar, as pessoas sozinhas tendem a não possuir animais de estimação (11,3%, $ra = -3,0$) comparadas às pessoas que moram com familiares, cônjuges ou amigos (22,5%, $ra = 3,0$).

TABELA 31. FREQUÊNCIAS E PORCENTAGENS DOS QUE MORAM SOZINHOS VS. ACOMPANHADOS

	MORAM SOZINHOS	MORAM ACOMPANHADOS
GRUPO UM	25 (8,4%)	273 (91,6%)
GRUPO DOIS	15 (9,6%)	142 (90,4%)
ATEUS E AGNÓSTICOS	93 (9,3%)	903 (90,7%)
TOTAL	133 (9,2%)	1317 (90,8%)

A segunda categorização (grupos da pesquisa vs. animais de estimação) não indicou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (2) = 2,09$, $p = 0,351$, V de Cramer = 0,03, $p = 0,351$. Do total da amostra, 78,6% não possuem animais de estimação, enquanto 21,4% possuem.

TABELA 32. FREQUÊNCIAS E PORCENTAGENS DOS QUE POSSUEM E NÃO POSSUEM ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO

	NÃO POSSUEM	POSSUEM
GRUPO UM	225 (75,5%)	73 (24,5%)
GRUPO DOIS	123 (78,8%)	33 (21,2%)
ATEUS E AGNÓSTICOS	791 (79,4%)	205 (20,6%)
TOTAL	1139 (78,6%)	311 (21,4%)

A terceira categorização revelou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (4) = 35,72$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,16, $p < 0,001$. O grupo um (56%, $ra = -2,8$) e o grupo dois (53,9%, $ra = -2,5$) relataram morar com os pais ou membros da família extensa com menor frequência do que os ateus e agnósticos (67%, $ra = 4,1$). Em contrapartida, os grupos um (41%, $ra = 4,3$) e dois (41,1%, $ra = 2,9$) relataram com mais frequência morar com companheiro(a) ou cônjuge do que os ateus e agnósticos (25,6%, $ra = -5,7$). A frequência de participantes morando com amigos(as) foi maior entre os descrentes (7,4%, $ra = 2,6$) comparativamente ao grupo um (2,9%, $ra = -2,5$), enquanto que o grupo dois pontuou dentro do esperado e não atingiu significância estatística (5%, $ra = -0,7$). Da amostra toda, 63,3% moram

com membros da família nuclear ou extensa, 30,4% moram com companheiro(a) ou cônjuge e 8,2% moram com amigo(as) em residências, repúblicas, pensões ou pensionatos.

TABELA 33. DADOS DE HABITAÇÃO DOS PARTICIPANTES QUE NÃO MORAM SOZINHOS

	MORAM C/ A FAMÍLIA NUCLEAR OU EXTENSA	MORAM C/ COMPANHEIRO(A) OU CÔNJUGE	MORAM C/ AMIGOS(AS)
<i>GRUPO UM</i>	153 (56%)	112 (41%)	8 (2,9%)
<i>GRUPO DOIS</i>	76 (53,9%)	58 (41,1%)	7 (5%)
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	605 (67%)	231 (25,6%)	67 (7,4%)
TOTAL	834 (63,3%)	401 (30,4%)	82 (8,2%)

No que tange a quarta e última categorização, relacionada aos filhos, o teste de qui-quadrado revelou diferenças significativas entre os grupos, $\chi^2 (2) = 50,21$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,18, $p < 0,001$. Como seria de esperar, em função das diferenças de idade já constatadas, os participantes do grupo um relataram com maior frequência morar com os(as) filhos(as) (23,2%, $ra = 6,9$), comparativamente aos ateus e agnósticos (8,1%, $ra = -6,3$). Já o grupo dois pontuou dentro do esperado (12,8%, $ra = 0,5$).

Não houve diferença significativa entre as médias na RPBS e as várias categorizações de habitação, uma vez controlados os efeitos da idade por meio da ANCOVA.

3.1.13. Experiências de estresse, violência social e outros indicadores gerais de sofrimento psíquico

A última etapa do questionário sociodemográfico compreendia uma lista com 12 perguntas sobre experiências sociais traumáticas como ser “vítima de assalto à mão armada”, ser “ameaçado de morte”, “trabalhar em um emprego muito estressante” ou ser “vítima de piadas ofensivas e forte discriminação”. As respostas variavam de “nunca” a “seis ou + vezes”. Tentou-se realizar uma análise dos componentes principais no intuito de simplificar a avaliação desses itens, reduzindo-os a um número menor de fatores. Conquanto os testes de KMO e de Barlett tenham sugerido que tal análise era viável, os componentes extraídos (rotação *Oblimin* com normalização de Kaiser) não fizeram muito sentido teórico. Com efeito, apenas três componentes eram minimamente inteligíveis, mas havia o risco de perdermos informação, já que alguns fatores eram demasiadamente inclusivos. Um deles, por exemplo,

relacionava perda de um ente querido com acidentes de carro e doença grave. Embora o relacionamento entre essas variáveis possa fazer sentido enquanto um conjunto de “infortúnios” que costumam ocorrer juntos na vida real (e.g., perder alguém em um acidente de carro), talvez fosse interessante analisar os itens separadamente, já que poderiam fornecer mais informações estando separados (e.g., correlação entre nível de dissociação e acidentes de carro, independentemente de morte).

Quantas vezes você já passou pelas seguintes situações? *

	Nunca	1 vez	2 ou 3 vezes	4 ou 5 vezes	6 ou +
Foi vítima de assalto à mão armada	☐	☐	☐	☐	☐
Foi sequestrado(a) e mantido refém	☐	☐	☐	☐	☐
Foi vítima de acidente de carro ou outro meio de transporte	☐	☐	☐	☐	☐
Foi vítima de desastre natural (deslizamentos de terra, enchentes, furacões etc.)	☐	☐	☐	☐	☐
Teve alguma doença considerada grave	☐	☐	☐	☐	☐
Vivenciou a morte de um familiar ou de outra pessoa próxima muito querida	☐	☐	☐	☐	☐
Foi ameaçado(a) de morte ou teve alguém da sua família ameaçado(a)	☐	☐	☐	☐	☐
Ficou desempregado ou endividado e passou por graves dificuldades financeiras	☐	☐	☐	☐	☐
Recebeu tratamento psicológico ou psiquiátrico	☐	☐	☐	☐	☐
Trabalhou em um emprego muito estressante	☐	☐	☐	☐	☐
Foi vítima de piadas ofensivas e forte discriminação	☐	☐	☐	☐	☐

Apesar de o teste ANOVA ter identificado diferenças entre os grupos com relação aos itens “perda de um familiar ou pessoa próxima muito querida”, “desemprego / endividamento”, “emprego estressante”, “receber tratamento psicológico ou psiquiátrico” e “experiências de discriminação” – sendo que, de um modo geral, o grupo um pontuou mais do que os outros grupos (em alguns casos, não houve diferença entre o grupo um e o dois) – tais relações se tornaram não significantes, uma vez controlados os efeitos da idade, com exceção de uma diferença entre o grupo dois e os ateus e agnósticos ($p < 0,001$) no item “receber tratamento psicológico”, o qual foi mais pontuado pelo grupo dois, tendo essa diferença se mantido significativa apesar da inserção da idade e do gênero como covariáveis na análise, $F(2,1446) = 6,30$, $p = 0,002$ (o gênero foi incluído por ter correlacionado positivamente com a procura por tratamento psicológico ou psiquiátrico, $r = .165$, $p < 0,001$). Mulheres ($M = 0,74$, $DP = 1$) parecem procurar terapia ligeiramente mais do que os homens ($M = 0,43$, $DP = 0,81$), $t(759,775) = -5,89$, $p < 0,001$. Como seria de esperar em uma amostra não clínica, a média total da amostra ($M = 0,53$, $DP = 0,89$) foi menor que *uma* visita à psicoterapia ($\text{Moda} = 0$).

3.1.14. Dissociação e dados sociodemográficos

Tomando as escalas de dissociação cognitiva e somatoforme como variáveis dependentes, as variáveis sociodemográficas como variáveis independentes e a idade e o gênero como covariáveis, realizamos uma série de análises de covariância. No caso do escore total da DES, os únicos resultados consistentes foram com relação à diferença entre os que moram sozinhos ou acompanhados, $F(1,1446) = 8,08$, $p = 0,005$, e entre os diferentes níveis de escolaridade, $F(7,1440) = 3,17$, $p = 0,002$. Os que moram sozinhos ($M = 22,20$, $DP = 18,36$) pontuaram acima ($p = 0,005$) dos que não moram ($M = 18,82$, $DP = 15,89$). Os participantes com ensino fundamental completo obtiveram média maior que os participantes do ensino médio ($p = 0,006$) e da pós-graduação ($p = 0,002$); os respondentes com ensino médio completo pontuaram acima ($p = 0,001$) dos pós-graduandos; os pós-graduandos ($p = 0,003$)

pontuaram abaixo dos que possuem o ensino superior completo. De fato, houve fraca correlação inversa entre o escore total da DES e escolaridade, $r = -.115$, $p < 0,001$. Das três subescalas de dissociação, somente a de absorção correlacionou negativamente e de modo significativo com a escolaridade, $r = -.121$, $p < 0,001$.

No que concerne à escala de sintomas conversivos, os achados significantes se concentraram nas três categorizações sobre condição profissional: trabalho remunerado vs. não remunerado, $F(4,1439) = 2,77$, $p = 0,005$, trabalho vs. estudo, $F(3,1444) = 6,41$, $p < 0,001$, e voluntário vs. não voluntário, $F(1,1446) = 10,50$, $p = 0,001$. Os participantes desempregados (sem trabalho, sem estudo) pontuaram mais ($p = 0,001$) do que os estudantes, donas de casa, estagiários, profissionais contratados ou terceirizados. Pontuaram também significativamente mais ($p < 0,001$) que os assalariados e os empresários, e se destacaram, ainda, em relação aos profissionais autônomos, $p = 0,002$. Na categorização trabalho vs. estudo, os que não trabalham, nem estudam pontuaram significativamente acima ($p < 0,001$) dos que apenas trabalham (essa diferença pode ter refletido, em parte, a diferença encontrada antes entre os desempregados e os demais grupos). Por fim, no que tange a última categorização, os indivíduos dedicados ao trabalho voluntário (empregados ou desempregados) obtiveram média maior ($p = 0,001$) que a dos não voluntários.

Analisando agora a medida composta de sintomas psicossomáticos, a única diferença significativa encontrada foi em relação a trabalho vs. estudo, $F(3,1444) = 6,11$, $p < 0,001$, sendo que os indivíduos que trabalham ($p < 0,001$) e os que trabalham e estudam ($p = 0,001$) pontuaram abaixo dos que não trabalham, nem estudam. Os que apenas estudam também diferiram dos “nem, nem” ($p = 0,004$), tendo obtido menor média. Para a subescala de somatização, encontrou-se diferença significativa no que tange as diferentes categorias de renda mensal, $F(4,1443) = 4,35$, $p = 0,002$. Houve confirmação para um relacionamento linear entre as variáveis ($p < 0,001$) sendo que os indivíduos com menor renda pontuaram significativamente mais em somatização do que os indivíduos com maior renda. Os resultados também indicaram que os indivíduos que não trabalham, nem estudam pontuaram

significativamente mais ($p < 0,001$) em somatização que aqueles que somente estudam, apenas trabalham ou trabalham e estudam, $F(3,1444) = 6,65$, $p < 0,001$. Esse mesmo padrão foi constatado para a subescala de depressão. Além disso, os sintomas depressivos revelaram diferenças significativas no que diz respeito à orientação afetiva / sexual, $F(3,1444) = 7,34$, $p < 0,001$. Os homossexuais pontuaram significativamente acima ($p < 0,001$) dos heterossexuais. Observou-se, ainda, tendência significativa ($p = 0,003$) para que os bissexuais pontuassem acima dos heterossexuais. Por fim, os sintomas depressivos também parecem ter diferido em função da ordem de nascimento, $F(3,1445) = 4,16$, $p = 0,006$, sendo que os filhos únicos pontuaram mais ($p = 0,001$) em depressão do que os filhos do meio e os filhos mais velhos ($p = 0,003$).

3.2. Correlações entre as variáveis

Tendo avaliado as diferenças entre os grupos com relação às variáveis sociodemográficas, passemos agora às análises correlacionais entre as principais escalas da pesquisa. Para todas as correlações aqui discutidas foi empregado o teste unicaudal (*one-tailed*). Tomou-se o cuidado de controlar os efeitos do gênero e da idade (correlações parciais), considerando-se os resultados anteriores acerca das variáveis sociodemográficas.

As várias escalas empregadas na pesquisa obtiveram correlações fracas, porém significativas, com algumas das questões sobre violência social e estresse (Cf. Tabela 34), com exceção da escala revisada de crença paranormal e da escala de sintomas conversivos (esta última obteve apenas uma fraca correlação com episódios de doença grave na história de vida dos participantes). As correlações mais frequentes apresentadas na tabela foram com os itens sobre ameaça de morte, experiências de discriminação e busca por tratamento psicológico ou psiquiátrico. A medida composta de sintomas psicossomáticos foi a que mais obteve correlações com os itens sobre violência social e estresse. Considerando-se as diversas correlações significativas, a variância explicada oscilou entre 1% e 13%. O maior coeficiente observado foi entre abuso emocional e experiências de forte discriminação ou bullying.

TABELA 34. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE AS PRINCIPAIS ESCALAS E ALGUNS DOS ITENS SOBRE VIOLÊNCIA SOCIAL E ESTRESSE

	AMEAÇA	TERAPIA	DISCRIMINAÇÃO	PERDA FAMILIAR	DESEMPREGO /ENDIVIDAMENTO	TRABALHO ESTRESSANTE	DOENÇA GRAVE	ASSASSINATO
DES	.125*	.165*	.126*	.003	.058	.071	.098	.071
RPBS	.016	.041	-.010	.049	.035	.030	.055	.041
SCLPSICOSS	.138*	.187*	.178*	.040	.114*	.129*	.116*	.127*
ESC-7	.081	.095	.091	.065	.046	.075	.108*	.077
TS	.106*	.137*	.084	.052	.079	.078	.086	.083
PHYSICNEGL	.188*	.020	.105*	.029	.237*	.154*	.064	.106*
EMOTINEGL	.103*	.064	.155*	-.069	.127*	.085	.056	.103*
EMOTIABUS	.213*	.168*	.362*	.045	.169*	.189*	.092	.111*
PHYSICABUS	.177*	.060	.177*	-.017	.164*	.161*	.119*	.138*
SEXUAABUS	.131*	.079	.123*	-.012	.151*	.056	.076	.106*
MINIMIZA.	-.116*	-.116*	-.157*	.012	-.105*	-.066	-.068	-.046

* CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$. PARA TODOS OS OUTROS ITENS DE VIOLÊNCIA SOCIAL E ESTRESSE NÃO INCLUÍDOS NA TABELA, NENHUMA CORRELAÇÃO FOI SIGNIFICATIVA. DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. SCLPSICOSS. = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS. ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE. MINIMIZA. = SUBESCALA DE MINIMIZAÇÃO DO CTQ.

A dissociação cognitiva (medida pela DES) correlacionou positivamente (conquanto de maneira fraca) com a frequência de visitas a instituições ou lugares relacionados à afiliação religiosa ou filosófica dos participantes (igrejas, centros, templos etc.) e com a frequência com que os respondentes praticam suas afiliações em seu cotidiano. De todas as subescalas da DES, a de despersonalização correlacionou positiva, mas fracamente, com todos os indicadores de envolvimento / participação (visitas = .145, importância = .122, prática = .130). A escala de transliminaridade, porém, obteve maior correlação com tais índices, incluindo o nível de importância conferida à afiliação religiosa ou filosófica. As correlações moderadas entre a escala de crença paranormal e os indicadores de envolvimento eram previsíveis, e só não foram maiores devido ao fato de o estudo contemplar tanto afiliações religiosas, quanto não religiosas. Por sua vez, não foram observadas correlações significativas entre sintomas psicossomáticos e conversivos (dissociação somatoforme) com qualquer dos itens sobre o grau de envolvimento com a afiliação escolhida.

A tabela abaixo (36) mostra as correlações entre as principais escalas da pesquisa. Os resultados indicaram a ocorrência de correlações significativas e moderadas entre dissociação, crença paranormal, transliminaridade, sintomas conversivos e psicossomáticos. As maiores correlações foram entre dissociação e transliminaridade (28% da variância explicada) e entre transliminaridade e crença (39% da variância explicada).

TABELA 35. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE AS PRINCIPAIS ESCALAS E OS INDICADORES DE GRAU DE ENVOLVIMENTO COM A AFILIAÇÃO OU FILOSOFIA DE VIDA⁶⁷

	VISITAS	IMPORTÂNCIA	PRÁTICA
DES	.102*	.092	.109*
RPBS	.506*	.398*	.325*
SCLPsicoss	.010	.030	.012
ESC-7	.097	.072	.073
TS	.216*	.249*	.212*

TABELA 36. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE AS PRINCIPAIS ESCALAS DA PESQUISA⁶⁸

	RPBS	TS	ESC-7	SCLPsicoss ⁶⁹	PN	EN	EA	PA	SA
DES	.325*	.532*	.371*	.446*	.112*	.118*	.207*	.167*	.157*
RPBS	-	.625*	.266*	.159*	.031	-.032	.015	-.015	.066
TS	-	-	.382*	.345*	.095	.052	.159*	.087	.108*
ESC-7	-	-	-	.357*	.026	.055	.132*	.097	.147*
SCLPsicoss	-	-	-	-	.160*	.176*	.298*	.126*	.136*

* CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$. DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. SCLPsicoss. = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS (SOMATIZAÇÃO, DEPRESSÃO E ANSIEDADE). ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE. PN = NEGLIGÊNCIA FÍSICA. EN = NEGLIGÊNCIA EMOCIONAL. EA = ABUSO EMOCIONAL. PA = ABUSO FÍSICO. SA = ABUSO SEXUAL.

No que tange as experiências traumáticas, não foram encontradas correlações com as crenças paranormais. Das subescalas do CTQ, a que mais pareceu associada com a transliminaridade e a dissociação cognitiva e somatoforme foi a subescala de abuso emocional. A DES obteve correlação positiva (fraca) com todas as experiências traumáticas, assim como observado com a medida composta de sintomas psicossomáticos.

3.3. Dissociação cognitiva e dissociação somatoforme

Uma tarefa de fundamental importância na análise dos dados consistiu em verificar se a divisão que estabelecemos para os três grupos com base na variável *dissociação* foi efetivamente

⁶⁷ Nenhuma das subescalas do questionário sobre traumas na infância obteve correlação significativa com qualquer dos indicadores de grau de envolvimento com a afiliação, e por isso não foram incluídas na tabela. Como seria de esperar, quanto maior a frequência de visitas, maior a importância dada à afiliação ($r = .477$). Quanto maior a importância, maior a prática ($r = .604$), e quanto maior a frequência de visitas, maior a prática ($r = .524$).

⁶⁸ Não houve correlações entre as variáveis da pesquisa e a subescala de minimização / negação do CTQ, exceto para a medida composta de sintomas psicossomáticos, a qual obteve correlação inversa e significativa com a minimização ($r = -.140$), o que parece corroborar o fato de que o relato de tais sintomas por parte dos respondentes (em especial, a depressão $r = -.165$) não parecem associados a mecanismos de negação ou minimização de experiências dolorosas ou traumáticas, o que, de certo modo, atesta a validade desses resultados.

⁶⁹ Das subescalas da SCL, a dissociação correlacionou positivamente com todas (somatização, $r = .393$, depressão, $r = .387$, ansiedade, $r = .421$). A RPBS obteve fracas correlações positivas com as subescalas da SCL, sendo a maior delas com a de somatização, $r = .177$). Correlações quase moderadas foram observadas entre a transliminaridade e a somatização ($r = .307$), a depressão ($r = .292$) e a ansiedade ($r = .340$).

confirmada em nossos dados. Em outras palavras, pode-se afirmar que o grupo um (os espíritas e umbandistas, os católicos carismáticos e evangélicos pentecostais e os membros de círculos esotéricos e ocultistas) apresentaram, de fato, níveis de dissociação mais elevados que aqueles dos demais grupos estudados?

Começemos pela dissociação cognitiva, tal como medida pela escala de experiências dissociativas. Na tabela 37 é possível encontrar as estatísticas descritivas para cada grupo. Ao longo do texto, nós incluímos, ainda, as médias marginais estimadas, isto é, as médias ajustadas para o controle estatístico das covariáveis (idade e sexo). Os resultados indicaram diferença significativa entre os grupos, $F(2,1445) = 32,60$, $p < 0,001$. Observou-se tendência para uma relação linear entre a VD e a VI ($p < 0,001$), o que significa que, ao menos para a presente amostra, quanto menos religioso se é, menor o nível de dissociação apresentado. Todavia, de uma maneira geral, o grupo um (M.Adjusted = 24,86) e o grupo dois (M.Adjusted = 24,50) apresentaram médias de dissociação bastante semelhantes entre si ($p = 0,818$, Adjusted $d = 0,02$), conquanto maiores ($p < 0,001$) que a dos ateus e agnósticos (M.Adjusted = 16,58). Tamanho do efeito: grupo um vs. grupo três - adjusted $d = 0,52$; grupo dois vs. grupo três - adjusted $d = 0,50$.

FIGURA 31. PLOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS GRUPOS PARA O ESCORE TOTAL DA DES.

Ao analisarmos as diferenças entre as médias comparando os três subgrupos de religiosos (religiões mediúnicas, católicos / evangélicos e esoterismo) com os demais grupos estudados, as diferenças são novamente significantes, como seria de esperar, $F(4,1443) = 20,52$, $p < 0,001$. As análises *post hoc* não apontaram para diferenças significativas ($p = 0,325$) entre as médias dos espíritas e umbandistas ($M_{\text{Adjusted}} = 25,96$) e dos esotéricos ($M_{\text{adjusted}} = 28,12$). A média dos católicos carismáticos e evangélicos pentecostais ($M_{\text{Adjusted}} = 17,41$) diferiu significativamente ($p = 0,001$) da média das religiões mediúnicas e da média dos esotéricos ($p < 0,001$). Tanto os esotéricos quanto as religiões mediúnicas pontuaram mais do que os ateus e agnósticos ($p < 0,001$). Não houve diferença entre a média dos católicos carismáticos e evangélicos pentecostais em relação aos ateus e agnósticos ($p = 0,696$).

FIGURA 32. PLOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS SUBGRUPOS DE RELIGIOSOS DO GRUPO UM PARA O ESCORE TOTAL DA DES.

Outra forma possível de avaliar as diferenças no nível de dissociação ao longo dos grupos é a de comparar o número de respondentes com escores acima de 20 ou 30, as duas notas de corte mais utilizadas para a escala de experiências dissociativas. Para isto, procedemos da seguinte maneira: contamos o número de participantes que obtiveram escores abaixo de 20, os que obtiveram escores entre

20 e 29 e os que obtiveram escores iguais ou acima de 30. Em relação aos que pontuaram abaixo de 20, houve diferença significativa entre os grupos, $\chi^2 (2) = 32,42$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,15, $p < 0,001$), sendo que o grupo dois (53,2%, $ra = -3,5$) e o grupo um (56,4%, $ra = -3,8$) denotaram significativamente menos escores abaixo de 20 do que o esperado, ao contrário dos ateus e agnósticos (70,5%, $ra = 5,7$). As comparações para os escores iguais ou acima de 30 na DES, $\chi^2 (2) = 34,93$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,15, $p < 0,001$, indicaram que o grupo dois (32,1%, $ra = 3,6$) e o grupo um (29,2%, $ra = 4$) pontuaram significativamente mais do que o esperado nesse espectro comparativamente aos ateus (16,7%, $ra = -5,9$). Isso mostra que o grupo um e o grupo dois tenderam a concentrar suas pontuações na extremidade mais elevada da escala. Não houve diferença significativa entre os grupos no que tange aos escores do intervalo entre 20 e 29 ($\chi^2 = 0,77$, $p = 0,67$, V de Cramer = 0,02, $p = 0,67$).

TABELA 37. PRINCIPAIS DADOS DOS GRUPOS NA DES

	MÉDIA	DESVIO PADRÃO	$n < 20$ (%)	(%) ENTRE OS QUE PONTUARAM < 20	$n = 20-29$ (%)	(%) ENTRE OS QUE PONTUARAM 20-29	$n \geq 30$ (%)	(%) ENTRE OS QUE PONTUARAM ≥ 30
<i>GRUPO UM</i>	23	18,54	168 (56,4%)	17,6%	43 (14,4%)	22,2%	87 (29,2%)	28,7%
<i>Mediúnicos</i>	23,52	19,30	97 (57,1%)	10,2%	24 (14,1%)	11,6%	49 (28,8%)	16,2%
<i>Esotéricos</i>	26,20	18,03	36 (48,6%)	3,8%	10 (13,5%)	5,1%	28 (37,8%)	9,2%
<i>Católi.Evang.</i>	16,96	15,43	35 (64,8%)	3,7%	9 (16,7%)	3,6%	10 (18,5%)	3,3%
<i>GRUPO DOIS</i>	23,57	18,77	83 (53,2%)	8,7%	23 (14,7%)	11,9%	50 (32,1%)	16,5%
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	17,28	14,55	702 (70,5%)	73,7%	128 (12,9%)	66%	166 (16,7%)	54,8%
TOTAL	19,13	16,15	953 (65,7%)	100%	194 (13,4%)	100%	303 (20,9%)	100%

Analisando os subgrupos de religiosos para comparações nas notas de corte da DES, encontrou-se diferença significativa em relação aos que pontuaram acima de 30 ($\chi^2 (4) = 42,02$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,17, $p < 0,001$), sendo que a direção do efeito pela análise dos resíduos ajustados ($ra > ou = a 2$) apontou os esotéricos e ocultistas ($ra = 3,7$) como os que mais pontuaram nesse espectro, seguidos pelas religiões mediúnicas ($ra = 2,7$). Os católicos e evangélicos não atingiram significância ($ra = -0,4$). Não houve diferença estatisticamente significativa entre os grupos para as pontuações entre

20 e 29, $\chi^2(4) = 1,07$, $p = 0,89$, V de Cramer = 0,02, $p = 0,89$, mas houve para as pontuações abaixo de 20, $\chi^2(4) = 36,12$, $p < 0,001$, sendo que os esotéricos ($ra = -3,2$) e as religiões mediúnicas ($ra = -2,5$) pontuaram muito pouco abaixo de 20. Novamente, os católicos carismáticos e evangélicos pentecostais ficaram dentro do esperado pelo acaso ($ra = -0,1$).

Até aqui, temos avaliado a DES de maneira geral, mas o que dizer das subescalas que identificamos com base na presente amostra? (Cf. Introdução da tese). Tanto em relação à absorção, quanto à despersonalização e à amnésia foram observadas diferenças significativas: absorção, $F(2,1445) = 25,93$, $p < 0,001$; despersonalização, $F(2, 1445) = 44,76$, $p < 0,001$; amnésia, $F(2,1445) = 18,47$, $p < 0,001$. Em todos os casos, as análises identificaram que o grupo um e o grupo dois apresentaram médias maiores ($p < 0,001$) do que os ateus e agnósticos, mas não houve diferença significativa entre os dois primeiros grupos. Para os subgrupos de religiosos do grupo um foram identificadas diferenças significativas entre as médias das religiões mediúnicas e dos esotéricos em relação à média dos ateus para as três formas de dissociação. Os mediúnicos e os esotéricos pontuaram significativamente mais ($p < 0,001$) do que os católicos carismáticos e os evangélicos pentecostais na variável despersonalização. Houve também diferença significativa entre os esotéricos e os evangélicos / católicos na variável absorção ($p < 0,001$), além de diferença entre os últimos e as religiões mediúnicas ($p = 0,003$).

TABELA 38. MÉDIAS E DESVIO PADRÃO DOS GRUPOS PARA AS SUBESCALAS DA DES

	ABSORÇÃO	DESPERSONALIZAÇÃO	AMNÉSIA	DES-T
<i>GRUPO UM</i>	$3,41 \pm 2,24$	$1,72 \pm 2,07$	$1,47 \pm 1,71$	$1,59 \pm 1,89$
<i>Mediúnicos</i>	$3,40 \pm 2,26$	$1,88 \pm 2,21$	$1,51 \pm 1,80$	$1,73 \pm 2,03$
<i>Esotéricos</i>	$3,89 \pm 2,30$	$1,93 \pm 1,94$	$1,71 \pm 1,64$	$1,77 \pm 1,72$
<i>Católi.Evang.</i>	$2,79 \pm 1,99$	$0,92 \pm 1,55$	$1,02 \pm 1,45$	$0,93 \pm 1,46$
<i>GRUPO DOIS</i>	$3,57 \pm 2,30$	$1,60 \pm 1,99$	$1,54 \pm 1,78$	$1,58 \pm 1,81$
<i>ATEUS E AGNÓSTICOS</i>	$2,87 \pm 1,95$	$0,87 \pm 1,39$	$1,06 \pm 1,35$	$0,89 \pm 1,28$
TOTAL	$3,06 \pm 2,07$	$1,12 \pm 1,66$	$1,20 \pm 1,50$	$1,11 \pm 1,52$

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. DES-T = MÉDIA DA SUBESCALA DE DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (TAXONÔMICA).

Uma versão reduzida da escala de experiências dissociativas, com base nos itens não dimensionais, é chamada de DES-Taxon (Waller, Carlson & Putnam, 1996; Waller & Ross, 1997) e é considerada como mais susceptível ao rastreamento da dissociação patológica. Apesar de os dados da

DES-T serem mais bem avaliados como dados categóricos (comparando os indivíduos que pontuaram acima e abaixo da nota de corte de 90%, obtida a partir de uma equação fornecida pelos autores), alguns estudos (e.g., Merckelbach et al., 2005) empregaram a média dessa subescala para comparações entre grupos e correlações com outras variáveis, por ser um procedimento mais simples (Cf. Modestin & Erni, 2004). Em nossa amostra, houve diferenças significativas entre as condições, $F(2,1445) = 40,18$, $p < 0,001$, sendo que, novamente, o grupo um ($M_{\text{Adjusted}} = 1,73$) e o grupo dois ($M_{\text{Adjusted}} = 1,65$) não diferiram entre si ($p = 0,596$), mas obtiveram média significativamente maior que a dos ateus e agnósticos ($M_{\text{Adjusted}} = 0,84$). Considerando-se os subgrupos de religiosos do grupo um, $F(4,1443) = 24,70$, $p < 0,001$, as religiões mediúnicas ($M_{\text{Adjusted}} = 1,91$) e os esotéricos ($M = 1,90$) pontuaram significativamente mais do que os ateus e agnósticos. Novamente, as religiões mediúnicas e os esotéricos / ocultistas atingiram médias significativamente maiores ($p < 0,001$) que a dos evangélicos pentecostais e católicos carismáticos ($M_{\text{Adjusted}} = 0,97$).

A DES, como bem argumentou Nijenhuis (2000), tem como seu objeto principal de avaliação a *dissociação cognitiva*. O que dizer, no entanto, da chamada *dissociação somatoforme*? (Cf. Introdução da tese). Teriam diferido as médias dos grupos em relação a medidas que consideram os aspectos mais somatoformes e psicofisiológicos da dissociação? Para tal análise, teremos de recorrer agora aos dados da nossa escala original de sintomas conversivos (apelidada de ESC-7) e à medida composta de sintomas psicossomáticos extraídos da Escala de Sintomas (SCL-90-R). Na tabela 39 é possível encontrar as estatísticas descritivas de cada grupo para cada um dos instrumentos supracitados. O mesmo modelo hipotético empregado para a dissociação cognitiva nos servirá aqui, isto é, esperamos que o grupo um pontue mais do que o grupo dois e os ateus e agnósticos.

No caso dos sintomas de somatização, depressão e ansiedade combinados, houve diferença significativa entre os grupos $F(2,1445) = 6,50$, $p = 0,002$, sendo que o grupo um ($M_{\text{Adjusted}} = 31,56$) parece ter pontuado mais ($p = 0,003$, Adjusted $d = 0,29$) do que o grupo dois e do que os ateus e agnósticos ($p = 0,001$, Adjusted $d = 0,24$). Analisando os subgrupos de religiosos para possíveis

comparações entre as médias de sintomas somáticos, depressivos e ansiógenos combinados, novamente encontramos diferença significativa, $F(4,1443) = 5$, $p = 0,001$, sendo que as religiões mediúnicas ($M.Adjusted = 33,48$) pontuaram mais do que os ateus e agnósticos ($p < 0,001$) e do que o grupo dois ($p = 0,001$). Houve diferença fronteira entre os esotéricos ($M.Adjusted = 33,38$) e os ateus e agnósticos ($p = 0,010$), mas não houve diferença destes últimos com relação aos evangélicos / católicos ($M.Adjusted = 23,69$, $p = 0,592$).

TABELA 39. MÉDIAS E DESVIO PADRÃO DOS GRUPOS PARA OS SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS E DE CONVERSÃO

	SCLPSICOSS	SOMATIZAÇÃO	DEPRESSÃO	ANSIEDADE	ESC-7
GRUPO UM	$31,95 \pm 27,38$	$8,46 \pm 7,79$	$11,70 \pm 10,45$	$5,60 \pm 6,41$	$1,60 \pm 2,27$
<i>Mediúnicos</i>	$33,54 \pm 29,18$	$9,03 \pm 7,87$	$12,12 \pm 10,62$	$5,93 \pm 6,79$	$1,88 \pm 2,56$
<i>Esotéricos</i>	$33,08 \pm 26,88$	$8,13 \pm 7,77$	$12,60 \pm 10,31$	$5,67 \pm 6,28$	$1,65 \pm 1,94$
<i>Católi.Evang.</i>	$25,38 \pm 24,93$	$7,12 \pm 7,53$	$9,12 \pm 9,88$	$4,46 \pm 5,24$	$0,67 \pm 1,28$
GRUPO DOIS	$25,03 \pm 26,17$	$5,55 \pm 7,35$	$9,96 \pm 9,53$	$4,35 \pm 6,09$	$1,07 \pm 2,68$
ATEUS E	$25,39 \pm 23,75$	$5,23 \pm 6,02$	$10,62 \pm 10,11$	$4,12 \pm 5,95$	$0,87 \pm 1,62$
AGNÓSTICOS					
TOTAL	$26,70 \pm 24,93$	$5,93 \pm 6,69$	$10,77 \pm 10,17$	$4,45 \pm 6,09$	$1,04 \pm 1,92$

SCLPSICOSS = MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS (SOMATIZAÇÃO, DEPRESSÃO E ANSIEDADE COMBINADAS). ESC-7 = ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS.

FIGURA 33. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS GRUPOS PARA O ESCORE TOTAL DA MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS EXTRAÍDOS DA ESCALA DE SINTOMAS (SCL)

FIGURA 34. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS SUBGRUPOS DE RELIGIOSOS DO GRUPO UM PARA A MEDIDA COMPOSTA DE SINTOMAS PSICOSSOMÁTICOS

Das três subescalas da SCL, apenas a de somatização, $F(2,1445) = 14,13$, $p < 0,001$ demonstrou diferir significativamente entre os grupos. Os testes indicaram que a média do grupo um ($M.Adjusted = 7,84$) foi significativamente maior ($p < 0,001$) que as médias do grupo dois ($M.Adjusted = 5,10$) e dos ateus e agnósticos ($M.Adjusted = 5,49$), não tendo havido diferença, todavia, entre o grupo dois e os ateus ($p = 0,502$). Para os três subgrupos de religiosos do grupo um, apenas a subescala de somatização diferiu significativamente, $F(4,1443) = 7,98$, $p < 0,001$, sendo que as religiões mediúnicas foram as que mais pontuaram ($M.Adjusted = 8,38$), divergindo do grupo dois e dos ateus e agnósticos ($p < 0,001$). Os esotéricos, por sua vez, diferiram dos ateus e agnósticos ($p = 0,005$). Não houve diferenças discerníveis, porém, entre os demais subgrupos⁷⁰.

No que tange os sintomas conversivos, observou-se diferença significativa entre os grupos $F(2,1445) = 13,27$, $p < 0,001$. Uma vez mais, houve tendência para uma relação linear entre as variáveis ($p < 0,001$), o que significa que, para a presente amostra, quanto menos religioso se é, menos frequente é o relato de sintomas conversivos. O grupo um ($M.Adjusted = 1,60$) pontuou significativamente mais

⁷⁰ Sem embargo disso, se quisermos ser justos com as várias possibilidades que os dados oferecem, pode-se dizer que houve diferença estatística significativa entre os subgrupos de religiosos do grupo um em relação à variável ansiedade, $F(4,1443) = 3,98$, $p = 0,003$, sendo que as religiões mediúnicas parecem ter pontuado significativamente mais do que os ateus e agnósticos ($p < 0,001$).

($p < 0,001$, Adjusted $d = 0,38$) do que os ateus e agnósticos (M.Adjusted = 0,87). Houve também diferenciação ($p = 0,004$, Adjusted $d = 0,28$) entre as médias do grupo um e do grupo dois (M.Adjusted = 1,05), mas não se observou diferença significativa entre o grupo dois e os ateus e agnósticos ($p = 0,290$).

FIGURA 35. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS GRUPOS PARA O ESCORE DA ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS

Em relação aos subgrupos de religiosos do grupo um, $F(4,1443) = 11,47$, $p < 0,001$, os testes *post-hoc* mostraram que as religiões mediúnicas (M.Adjusted = 1,90) e os esotéricos (M.Adjusted = 1,68) obtiveram médias significativamente maiores ($p < 0,001$ e $p = 0,001$, respectivamente) que a dos ateus e agnósticos. Novamente, as religiões mediúnicas pontuaram significativamente acima ($p < 0,001$) dos católicos carismáticos e evangélicos pentecostais (M.Adjusted = 0,61). Foi observada também diferença estatisticamente significativa entre os esotéricos e os evangélicos / católicos, $p = 0,002$.

FIGURA 36. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS SUBGRUPOS DE RELIGIOSOS DO GRUPO UM NA ESCALA DE SINTOMAS CONVERSIVOS

Desta vez, ao contrário do que ocorreu em relação à dissociação cognitiva, a diferença entre as médias do grupo um e do grupo dois – tanto para os sintomas psicossomáticos, quanto para os sintomas conversivos – foi mais demarcada, sendo que os religiosos dissociadores (em especial, os espíritas e umbandistas) pontuaram mais do que os outros grupos considerados.

3.4. Experiências traumáticas na infância

Como vimos na introdução da tese e nos capítulos um e dois, há um grande número de estudos que sugerem uma associação entre dissociação e trauma, e mesmo entre crença paranormal e trauma. Uma de nossas hipóteses foi a de que os integrantes do grupo um – por *hipoteticamente* apresentarem maior nível de dissociação – pontuariam mais (em frequência e intensidade) do que os grupos dois e três nas subescalas do questionário sobre traumas na infância (CTQ). Contudo, as comparações entre os grupos não ofereceram resultados significativos para nenhuma das subescalas: negligência física, $F(2,1445) = 0,35$, $p = 0,703$, negligência emocional, $F(2,1445) = 3,65$, $p = 0,026$, abuso emocional, $F(2,1445) = 1,92$, $p = 0,146$, abuso físico, $F(2,1445) = 2,20$, $p = 0,111$ e abuso sexual, $F(2,1445) = 1,45$, $p = 0,234$. Antes de manipularmos os efeitos do gênero por meio da ANCOVA, a

subescala de abuso sexual havia demonstrado diferir entre os grupos, $F(2,1447) = 8,87$, $p < 0,001$, sendo que o grupo um obteve média maior que a dos ateus e agnósticos ($p = 0,005$). Analisando os subgrupos de religiosos do grupo um, foi possível observar que essa diferença frente aos ateus se devia, sobretudo, a media das religiões mediúnicas ($M = 6,51$, $DP = 3,62$), muito embora a significância tenha ficado no nível de $p < 0,05$ (ou mais especificamente, $p = 0,026$). Para todos os efeitos, pode-se concluir com um grau satisfatório de razoabilidade que a diferença encontrada era provavelmente espúria, e parecia estar principalmente atrelada a diferenças de gênero, tendo desaparecido, então, com o controle dessa variável confundidora.

TABELA 40. MÉDIAS E DESVIO PADRÃO DOS GRUPOS PARA CADA CATEGORIA DE EXPERIÊNCIA TRAUMÁTICA⁷¹

	GRUPO UM	GRUPO DOIS	ATEUS E AGNÓSTICOS	TOTAL
NEGLIGÊNCIA FÍSICA	$3,79 \pm 1,46$	$3,85 \pm 1,67$	$3,66 \pm 1,29$	$3,71 \pm 1,37$
NEGLIGÊNCIA EMOCIONAL	$13,45 \pm 5,68$	$13,92 \pm 6,45$	$14,43 \pm 5,90$	$14,18 \pm 5,93$
ABUSO FÍSICO	$6,84 \pm 2,89$	$7,10 \pm 3,16$	$7,18 \pm 2,97$	$7,10 \pm 2,97$
ABUSO EMOCIONAL	$9,13 \pm 4,22$	$9,16 \pm 3,98$	$9,35 \pm 4,28$	$9,29 \pm 4,24$
ABUSO SEXUAL	$6,32 \pm 3,40$	$6,13 \pm 2,76$	$5,65 \pm 2,21$	$5,84 \pm 2,57$

Apesar de as médias dos participantes permitirem comparações entre as pontuações dos grupos, há também outra forma de fazê-lo, neste caso, recorrendo àqueles escores que ficaram acima de um desvio padrão da média (Cf. introdução da tese, descrição dos instrumentos). Essa medida, embora arbitrária, pode nos auxiliar a comparar os grupos quanto à intensidade das experiências traumáticas relatadas, ao menos *em comparação com a amostra total da pesquisa*. Assim sendo, foram adotadas as seguintes notas de corte para cada subescala: negligência física = 5,08; negligência emocional = 20,11; abuso físico = 10,07; abuso emocional = 13,53; abuso sexual = 8,41. A frequência e a porcentagem de participantes cujos escores ficaram acima dessas notas foram calculadas para cada um dos grupos. Pelo teste de qui-quadrado, a única diferença significativa foi novamente com relação às experiências de

⁷¹ Para os subgrupos do grupo um, os dados obtidos foram os seguintes: negligência física (mediúnicos = $3,81 \pm 1,54$; evangélicos / católicos = $3,83 \pm 1,32$; esotéricos = $3,73 \pm 1,37$), negligência emocional (mediúnicos = $13,18 \pm 5,74$; evangélicos / católicos = $12,85 \pm 5,75$; esotéricos = $14,51 \pm 5,44$), abuso emocional (mediúnicos = $8,98 \pm 4,29$; evangélicos / católicos = $8,33 \pm 3,13$; esotéricos = $10,07 \pm 4,62$), abuso físico (mediúnicos = $6,79 \pm 2,83$; evangélicos / católicos = $6,24 \pm 1,99$; esotéricos = $7,39 \pm 3,46$) e abuso sexual (mediúnicos = $6,51 \pm 3,62$; evangélicos / católicos = $5,81 \pm 2,32$; esotéricos = $6,24 \pm 3,58$).

abuso sexual, $\chi^2(2) = 21,22$, $p < 0,001$, V de Cramer = 0,12, $p < 0,001$, tendo o grupo um (12,4%, $ra = 2,9$) e o grupo dois (14,7%, $ra = 3,1$) pontuado significativamente acima do esperado, ao contrário dos ateus e agnósticos (6,1%, $ra = -4,5$). Porém, tal qual no caso das comparações entre as médias dos grupos, a frequência de participantes do sexo feminino com pontuações acima da nota de corte (8,41) ficou significativamente acima do esperado (14,2%, $ra = 5,5$), enquanto que os homens pontuaram significativamente abaixo (5,6%, $ra = -5,5$). Uma vez mais, as diferenciações entre os grupos poderiam ser mais bem explicadas como devidas ao gênero.

Não foram encontradas diferenças significativas entre os grupos com relação à subescala de minimização / negação.

Tomando a amostra total da pesquisa, houve diferenças significativas entre os que pontuaram acima e abaixo da nota de corte de 30 na DES em relação a experiências de abuso emocional, $F(1, 1447) = 38,35$, $p < 0,001$, abuso físico, $F(1, 1447) = 21,33$, $p < 0,001$ e abuso sexual, $F(1, 1447) = 11,70$, $p = 0,001$, mesmo controlando os efeitos da variável gênero. Não houve diferenças significativas para as subescalas de negligência física e emocional.

TABELA 41. MÉDIAS E DESVIO PADRÃO DOS PARTICIPANTES (ABAIXO E ACIMA DA NOTA DE CORTE DE 30 NA DES) PARA AS SUBESCALAS DE ABUSO DO CTQ

	< 30	>= 30
ABUSO EMOCIONAL	8,91 ± 3,99	10,70 ± 4,81
ABUSO FÍSICO	6,91 ± 2,71	7,81 ± 3,73
ABUSO SEXUAL	5,71 ± 2,19	6,34 ± 3,62

CTQ = QUESTIONÁRIO SOBRE TRAUMAS NA INFÂNCIA.

3.5. Transliminaridade

A última variável analisada foi a da transliminaridade – a qual, curiosamente, rendeu os mais intrigantes resultados para a pesquisa. A comparação entre as médias dos grupos revelou diferenças significativas, $F(2, 1445) = 151,27$, $p < 0,001$. Houve tendência para uma relação linear entre as variáveis ($p < 0,001$), sendo que, quanto menos religiosos os participantes, menor sua pontuação nos itens da escala de transliminaridade. O grupo um ($M.$ Adjusted = 13,29) pontuou significativamente acima ($p < 0,001$, Adjusted $d = 0,72$) do grupo dois ($M.$ Adjusted = 9,72) e dos ateus e agnósticos ($M.$ Adjusted =

6,91, Adjusted $d = 1,28$). O grupo dois também obteve média significativamente maior ($p < 0,001$, Adjusted $d = 0,56$) que a dos ateus e agnósticos.

FIGURA 37. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS GRUPOS PARA A ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE

Comparando as médias dos subgrupos de religiosos do grupo um com os demais participantes, $F(4,1443) = 122,80$, $p < 0,001$, observou-se que as religiões mediúnicas ($M.Adjusted = 14,85$) pontuaram significativamente acima do grupo dois, dos ateus e agnósticos e dos evangélicos pentecostais e católicos carismáticos ($M.Adjusted = 6,11$), porém, os mediúnicos não diferiram dos esotéricos ($M.Adjusted = 15,37$), $p = 0,431$. Assim como as religiões mediúnicas, os esotéricos pontuaram acima ($p < 0,001$) dos ateus e agnósticos e dos evangélicos / católicos. Não houve diferença entre os evangélicos / católicos e os ateus e agnósticos ($p = 0,259$).

FIGURA 38. LOTAGEM DAS MÉDIAS MARGINAIS ESTIMADAS DOS SUBGRUPOS DE RELIGIOSOS DO GRUPO UM PARA A ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE

TABELA 42. MÉDIAS E DESVIO PADRÃO DOS GRUPOS NA ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE

	GRUPO UM	GRUPO DOIS	ATEUS E AGNÓSTICOS
TS	13,23 ± 6,78	9,69 ± 6,10	6,94 ± 4,02

TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE.

Nas várias subescalas de transliminaridade que indentificamos, as mesmas diferenças observadas entre os grupos no escore total foram observadas com relação ao Efeito Barnum, à Absorção na natureza e na arte, à Sensação de Presença, e à Paranormalidade (o grupo um pontuou mais do que os grupos dois e três). Não houve diferença significativa para a subescala de Fantasia. Mas o achado mais interessante foi o da subescala de abertura à experiência / idiossincrasia, $F(2,1445) = 11,21$, $p < 0,001$, sendo que os ateus e agnósticos pontuaram mais ($p < 0,001$) do que os outros dois grupos (ainda que os efeitos da idade e do gênero houvessem sido controlados).

Como os coeficientes para a correlação entre crença e transliminaridade e entre dissociação e transliminaridade foram elevados, e considerando que a correlação entre crença e dissociação foi menor, decidiu-se verificar o impacto da transliminaridade na correlação entre dissociação e crença. Empregando a transliminaridade como covariável na análise foi possível descobrir que a correlação entre dissociação e crença diminuiu drasticamente, uma vez controlados os efeitos da transliminaridade, $r = -.081$, $p = 0,001$. O mesmo padrão foi observado comparando as subescalas da DES com as da RPBS.

(Em contrapartida, o controle dos efeitos da RPBS não afetou substancialmente a correlação entre dissociação e transliminaridade, $r = .445$, $p < 0,001$). As correlações entre a DES e os indicadores de envolvimento com a afiliação religiosa ou filosófica, bem como as correlações entre a RPBS e as escalas de sintomas conversivos e psicossomáticos também se tornaram não significantes com o controle da transliminaridade pela correlação parcial (em contrapartida, as correlações entre dissociação e sintomas conversivos e psicossomáticos não foram substancialmente afetadas, Cf. tabela). Uma análise de regressão múltipla incluindo a dissociação, a transliminaridade e os sintomas conversivos e psicossomáticos como variáveis explicativas e o escore total da RPBS como variável de critério – R múltiplo = 0,64, 41% da variância explicada, $F(4,1445) = 257,25$, $p < 0,001$ – mostrou que a dissociação ($\beta = -0,06$, $t = -2,46$, $p = 0,014$), os sintomas conversivos ($\beta = 0,05$, $t = 2,30$, $p = 0,021$), e a medida composta de sintomas psicossomáticos extraídos da escala de sintomas ($\beta = -0,06$, $t = -2,60$, $p = 0,009$) não foram capazes de prever significativamente a crença no paranormal, ao contrário do que se constatou com a transliminaridade ($\beta = 0,67$, $t = 27,65$, $p < 0,001$). Esses achados inéditos na literatura talvez sugiram que a dissociação (tanto cognitiva quanto somatoforme) se relaciona à crença paranormal principalmente devido à mediação da transliminaridade, com a qual se acha positivamente correlacionada.

TABELA 43. CORRELAÇÕES DE PEARSON ENTRE AS SUBESCALAS DA DES E DA TS

	EFEITO BARNUM	ABERTURA/ IDIOSSINCRASIA	ABSORÇÃO NA NATUREZA/ARTE	SENSAÇÃO DE PRESEÇA	PARANORMALIDADE	FANTASIA
DES	.326*	.210*	.410*	.401*	.342*	.259*
DES-T	.348*	.164*	.392*	.415*	.384*	.215*
ABSORÇÃO	.298*	.222*	.399*	.365*	.303*	.283*
DESPERSONALIZAÇÃO	.371*	.161*	.416*	.445*	.407*	.209*
AMNÉSIA	.243*	.171*	.310*	.311*	.256*	.189*

* CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $p < 0,001$. DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE. DES-T = SUBESCALA DE DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA / TAXONÔMICA.

TABELA 44. CORRELAÇÕES PARCIAIS ENTRE DISSOCIAÇÃO (COGNITIVA E SOMATOFORME) E CRENÇA PARANORMAL GERAL CONTROLANDO OS EFEITOS DA TRANSLIMINARIDADE

	DES	RPBS	ESC-7	SCLPSICOSS
DES	-	-.081	.222*	.344*
RPBS	-	-	.028	-.081
ESC-7	-	-	-	.268*

TABELA 45. CORRELAÇÕES ENTRE AS SUBESCALAS DA RPBS E A ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE

	ESPIRITUALISMO	RELIGIOSAS TRADICIONAIS	SUPERSTIÇÃO	PSICOCINESE	MAGIA E ADIVINHAÇÃO
TS	.608*	.272*	.174*	.538*	.592*

Mais impressionantes que os achados supracitados, porém, foi o fato de, ao controlarmos os efeitos da transliminaridade, da idade e do sexo por meio da ANCOVA, as diferenças entre os grupos com relação aos escores na DES terem se alterado de modo totalmente inesperado, $F(2,1444) = 7,81$, $p < 0,001$, sendo que, pelas médias marginais estimadas (*estimated marginal means*) o grupo um teria pontuado significativamente abaixo (17,20, $p < 0,001$) do grupo dois (22,58), não diferindo, por sua vez, dos ateus e agnósticos (19,17, $p = 0,074$). Embora o uso da ANCOVA não fosse recomendado neste caso – devido ao teste de homogeneidade de declives ter apontado para uma interação significativa entre a covariável (Transliminaridade) e a VI (Grupos) na predição da VD (Dissociação), $F(2,1444) = 9,46$, $p < 0,001$, isso só prova que há forte imbricação entre transliminaridade e crença, transliminaridade e afiliação religiosa (sobretudo, no caso das religiões ou filosofias mais sincréticas, como as mediúnicas e as de base esotérica ou ocultista).

3.6. Discussão dos resultados

O leitor que nos acompanhou desde o início da tese deverá se lembrar de que havíamos proposto uma série de hipóteses para a parte quantitativa da pesquisa, as quais inclusive nos guiaram na seleção dos grupos. Apesar de os resultados do estudo terem claramente abrangido mais material do que poderia ser abarcado unicamente pelas hipóteses iniciais, é por estas que começaremos nossas análises dos dados, uma vez terem nos orientado em toda a metodologia estabelecida. Comentários adicionais, complementares às hipóteses formuladas, serão oportunamente feitos ao longo (ou ao final) da presente seção.

Hipótese 1 = visando averiguar a chamada *hipótese de marginalidade social* (Irwin, 2003; Lewis, 1977), espera-se que representantes de grupos potencialmente desfavorecidos (idosos, mulheres, pessoas de baixa renda e baixo nível educacional, homossexuais etc.) se concentrem mais entre os *religiosos dissociadores* do que entre os *descrentes* e os demais participantes.

Considerando-se os resultados advindos das pesquisas de opinião pública (e.g., Ross & Joshi, 1992), pode parecer contraditório que a paranormalidade seja admitida por alguns como socialmente marginalizada. Contudo, essa foi uma das primeiras hipóteses sócio-culturais sugeridas para explicar o fenômeno das crenças paranormais. Tal hipótese está relacionada, basicamente, à idéia de que, dentre as pessoas que constituem a sociedade, as mais suscetíveis a adotarem tais crenças são justamente aquelas que fazem parte de grupos menos favorecidos, quais sejam, o grupo das pessoas com baixo nível educacional ou sócio-econômico, pessoas desempregadas, indivíduos que sofrem preconceito racial, idosos, mulheres, enfim, todos aqueles que carregam “características ou papéis inferiores em relação aos valores sociais dominantes” (Irwin, 2003, p. 288).

Especula-se que a alienação social e cultural vivida por esses grupos, aliada à relativa perda de controle sobre as situações da vida, encorajaria seus membros a apelarem para crenças mágicas e supersticiosas como forma de compensarem seu status social. Tais crenças serviriam para justificar as condições de vida desses grupos, oferecendo às suas dificuldades e revezes um significado ou explicação paranormal que não seria imprescindível, caso não integrassem o grupo dos marginalizados. As crenças paranormais serviriam ainda para produzir, mesmo que ilusoriamente, situações favoráveis e desejadas, apacando a ansiedade decorrente de privações constantes. Assim, alguém poderia adotar a crença na vida após a morte considerando as possíveis recompensas que teria após sua existência de sofrimentos, ou quem sabe, recorrer a algum ritual mágico ou procedimento supostamente paranormal como recurso para obter aquilo que deseja e que de outro modo não lhe seria possível (Emmons & Sobal, 1981; Lewis, 1977; Owen, 1989; Stark & Bainbridge, 1996).

Essa hipótese não nasceu das pesquisas sobre crenças paranormais; ao remontarmos às suas origens históricas, veremos que ela também foi vigorosamente defendida por filósofos e cientistas sociais como meio de explicar o papel – em grande parte, visto como pernicioso – desempenhado pelas religiões. Karl Marx e Friedrich Engels (1933/1980) salientaram a função da ideologia religiosa como instrumento de alienação das massas e justificação dos interesses das classes dominantes. Friedrich

Nietzsche (2005) considerará a tradição cristã uma doutrina de homens fracos, os quais reforçariam e legitimariam sua situação de oprimidos recorrendo a conceitos espirituais e metafísicos. Mas embora tenha sido defendida anteriormente, a hipótese de marginalidade social não foi suficientemente testada; ela permaneceu bem mais enquanto uma opinião sustentada por certas autoridades científicas e filosóficas diante do problema da função social das religiões, do que enquanto resultado de pesquisas empíricas (Almeida, 2004; Northcote, 2007; Hinnels, 1991).

Na visão dos pesquisadores, os índices que melhor se ajustam à hipótese de marginalidade social são os correlatos sociodemográficos, que envolvem *idade*, *gênero*, *condição socioeconômica*, *etnia*, *estado civil*, dentre outros. Os investigadores procuram, basicamente, relacionar cada um desses índices ao endosso das crenças paranormais, verificando quais relações podem ser estabelecidas. Quanto à idade, por exemplo, investiga-se a prevalência dessas crenças em diferentes etapas da vida, sendo prevista uma maior concentração na velhice, ao se pressupor a marginalização sofrida atualmente pelos idosos. No que se refere à condição socioeconômica, estuda-se a prevalência desse tipo de crenças nas classes economicamente desfavorecidas, e assim por diante.

Teria a hipótese de marginalidade social algum respaldo com base em nossos dados? Em primeiro lugar, devemos lembrar que a amostra obtida não é aleatória, nem é representativa da população. Os grupos nela contemplados também possuem tamanhos desiguais. Deve-se ter em mente, assim, que qualquer padrão observado em relação aos dados demográficos não pode ser facilmente generalizado. Sem embargo disso, pode-se ao menos considerar os resultados encontrados como *tendências* ou possibilidades a serem verificadas em amostras maiores ou pesquisas populacionais. De modo a evitar que nossas conclusões fossem afetadas por características específicas da amostra, procuramos levar tais aspectos em conta em nossa avaliação dos resultados, conduzindo análises estatísticas adicionais, sempre que possível.

Controlando ou reduzindo os efeitos de outras variáveis confundidoras, as associações mais consistentes com os dados demográficos foram em relação ao gênero e à idade. Todas as outras

diferenças observadas (estado civil, condição profissional etc.) pareciam subordinadas, de um modo ou de outro, às duas variáveis supracitadas. As mulheres denotaram médias significativamente maiores que as dos homens em diversas medidas (crença paranormal, transliminaridade, sintomas conversivos e psicossomáticos, abuso emocional e sexual). Também foi observada significância estatística para a diferença entre homens e mulheres quanto à dissociação cognitiva (DES). Além disso, houve significativamente maior número de mulheres no grupo um (mediúnicos, esotéricos, católicos carismáticos / evangélicos pentecostais) do que nos demais grupos, embora o número de mulheres no grupo dois também tenha ficado significativamente acima do esperado. As pesquisas mostram que, em geral, as mulheres tendem a ser mais religiosas ou a acreditar mais no paranormal do que os homens (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Blackmore, 1994; Francis, 1997; Kennedy, 2003), o que parece ter sido confirmado pelo presente estudo. Em nossa amostra, as mulheres também demonstraram maior tendência a integrar as visões de diferentes religiões e filosofias (sincretismo), bem como relataram dar maior importância às suas afiliações, frequentá-las e praticá-las mais.

TABELA 46. MÉDIA E DESVIO PADRÃO PARA OS PARTICIPANTES ABAIXO E ACIMA DE 45 ANOS DE IDADE NA RPBS E DIFERENÇAS PELO TEST *t* DE STUDENT

	< 45	>= 45	<i>t</i>	<i>p</i>
RPBS (TOTAL)	54,64 ± 29,09	84,01 ± 38,11	<i>t</i> (198,717) = 9,73	< 0,001*
ESPIRITUALISMO	2,50 ± 2,01	4,51 ± 2,54	<i>t</i> (201,090) = 9,95	< 0,001*
TRAD. RELIGIO.	2,17 ± 1,91	3,56 ± 2,07	<i>t</i> (212,356) = 8,33	< 0,001*
SUPERSTIÇÃO	1,06 ± 0,36	1,14 ± 0,60	<i>t</i> (187,689) = 1,61	0,108
PSICOCINESE	2,09 ± 1,74	4,17 ± 2,42	<i>t</i> (195,486) = 10,85	< 0,001*
MAGIA	1,71 ± 1,10	2,59 ± 1,55	<i>t</i> (194,899) = 7,21	< 0,001*

*CORRELAÇÕES SIGNIFICATIVAS NO NÍVEL DE $P < 0,001$. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL.

No que tange a idade, tanto o escore total da RPBS quanto suas diversas subescalas parecem indicar que, quanto mais velhos os participantes, maiores são seus níveis gerais de crença. As diferenças de idade entre os grupos também atestaram haver mais jovens e adultos jovens entre os ateus e agnósticos do que entre os grupos um e dois. Um teste ainda mais rigoroso dessas diferenças tendo por base a idade de 45 anos como nota de corte arbitrária demonstrou que as pessoas com idade igual ou acima de 45 pontuaram significativamente mais no escore total da RPBS e em quase todas as suas subescalas, com

exceção da subescala de superstição. Essa última análise sugere que os escores mais elevados tendem a se concentrar na faixa etária da meia idade em diante.

Observou-se maior porcentagem de homens do que de mulheres na amostra total, o que pode estar relacionado, em parte, ao fato de o questionário ter sido respondido pela internet. Homens geralmente usam mais a internet do que as mulheres (Evans & Mathur, 2005). O maior número de ateus na amostra, a maior prevalência de homens entre os ateus e o fato de os mais jovens (com mais facilidade de acesso à internet) se concentrarem nesse grupo são algumas explicações possíveis para o fato de haver uma correlação inversa entre crença e idade, e correlação positiva entre crença e gênero feminino. Mas uma demonstração de que essas hipóteses alternativas sugeridas para as diferenças entre os grupos não são inteiramente consistentes parece advir do fato de que o controle do gênero por meio da correlação parcial não diminuiu em quase nada a correlação entre idade e os escores na RPBS, $r = .371$, $p < 0,001$. O controle das afiliações grupais conseguiu enfraquecer a correlação entre RPBS e idade, conquanto não a tenha eliminado, $r = .128$, $p < 0,001$. Há boas razões para crer, portanto, que as diferenças entre homens e mulheres, bem como as diferenças de idade, não são puramente artefatos das características da amostra⁷². Sem embargo disso, quais são as implicações efetivas desses resultados para a hipótese de marginalidade social? Seria mesmo possível dizer que, pelo fato de as mulheres e as pessoas com mais idade adotarem mais crenças paranormais, isso teria a ver com sua pretensa condição social de marginalizadas ou inferiores?

Na apresentação dos resultados, vimos que as mulheres pontuaram acima dos homens em diversas medidas psicopatológicas, como sintomas dissociativos, conversivos e psicossomáticos, e que

⁷² Essas análises complementares deixam escapar outra importante questão a ser considerada, a de uma associação intrínseca entre covariável e variável independente (grupos). O fato é que sabemos muito pouco, ainda, a respeito do movimento ateu no Brasil. Só mais recentemente é que instituições como a ATEA atingiram grande repercussão na mídia e nas redes sociais. Muitas das pessoas que frequentam a página da ATEA no facebook são jovens ou adultos jovens (Cf. relatórios de observação, próximo capítulo). Haveria uma tendência maior para que pessoas nessa faixa etária se assumam como ateias? Com efeito, as pesquisas internacionais já haviam constatado uma correlação positiva entre religiosidade, espiritualidade e idade (Argue, Johnson & White, 1999; Schultz-Hipp, 2001). Se for verdade que há tendencialmente maior número de jovens entre os ateus e agnósticos, o controle da variável grupo (ou afiliação) fatalmente afetará a relação entre crença e idade, embora tal “controle” estatístico não esteja realmente controlando nada de significativo, senão reduzindo artificialmente a presença de efeitos realmente existentes. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado às diferenças de gênero. Levando em conta a literatura relevante, continuam sendo aceitáveis as diferenças por nós encontradas em relação à idade e ao gênero.

tais variáveis se associaram (independentemente dos efeitos do gênero) à crença paranormal. Elas também relataram recorrer mais a tratamento psicológico ou psiquiátrico do que eles. Além disso, as mulheres pontuaram significativamente mais em depressão, $M = 12,70$, $DP = 11,31$, $t(783,254) = -4,68$, $p < 0,001$, e em ansiedade, $M = 5,67$, $DP = 6,92$, $t(759,224) = -4,89$, $p < 0,001$, do que os homens ($M = 9,86$, $DP = 9,46$ e $M = 3,87$, $DP = 5,56$, respectivamente). Esses dados talvez forneçam algum suporte para a hipótese de marginalidade social, ao menos no que se refere ao grau de sofrimento psíquico e busca por tratamento. Por outro lado, as mulheres reportaram com menor frequência terem sido vítimas de assalto, $t(1121,905) = 4,58$, $p < 0,001$ ou de ameaças de morte, $t(1123,035) = 3,43$, $p = 0,001$, o que sugere maior exposição à violência social e à agressividade por parte dos homens. É um tanto complexo dizer se as variações entre homens e mulheres nessas diversas medidas são passíveis de serem explicadas à luz da hipótese de marginalidade social ou se elas seriam mais bem reputadas a outros fatores, como estereótipos de gênero construídos socialmente, mas não necessariamente indicativos de marginalidade ou inferioridade, ou mesmo diferenças hormonais ou outras diferenças biológicas e psíquicas entre homens e mulheres. A hipótese de marginalidade tende a se mostrar ainda mais problemática se considerarmos que, *ao menos para a presente amostra*, não houve diferença estatisticamente significativa entre homens e mulheres com relação à renda mensal, $\chi^2(4) = 2,27$, $p = 0,686$, nível de escolaridade, $\chi^2(7) = 14,35$, $p = 0,045$, e condição profissional, $\chi^2(8) = 12,87$, $p = 0,116$. Comparando-se os gêneros quanto a experiências de discriminação ou piadas ofensivas, também não foram encontradas diferenças estatisticamente significantes, $t(996,491) = 2,04$, $p = 0,041$, homens = $1,33 \pm 1,56$, mulheres = $1,16 \pm 1,41$.

Nossa sociedade tem mudado. Apesar de as mulheres ainda lutarem para conquistar espaços mais privilegiados no mercado de trabalho, elas vêm gradativamente galgando melhor condição social, e já adquiriram igualdade perante os homens em diversos setores. Tais transformações alteraram não só os papéis sociais esperados das mulheres, como também dos homens. Embora seja equivocado afirmar, com base nos dados supracitados, que já não exista discriminação ou violência alguma contra as

mulheres, talvez se possa dizer que o impacto efetivo dessa discriminação (explícita ou sub-reptícia) em muitas das diferenças entre homens e mulheres não parece ser tão significativa em relação ao papel da crença religiosa ou paranormal na vida das mulheres. Deveria ser dito, por outro lado, que as variáveis sociodemográficas talvez não sejam os melhores indicadores para se averiguar a hipótese de marginalidade social. Faz-se importante recorrer igualmente a procedimentos qualitativos, que considerem os fenômenos sociais em sua dimensão ideológica e interpretativa, e não somente descritiva (Northcote, 2007). Alguns cientistas sociais, como Bourguignon (2004) vêm apresentando interessantes evidências em favor da hipótese de que a possessão e outras experiências de êxtase religioso serviriam às mulheres como recurso catártico ou como instrumento de poder e dominação, e devemos estar atentos sobre como testar e avaliar adequadamente essas hipóteses em nossa própria cultura. As mulheres podem estar sendo expostas a formas de opressão ou de discriminação que não se refletem invariavelmente em suas condições socioeconômicas e nas demais variáveis sociodemográficas que avaliamos, mas que são tão ou mais deletérias que as últimas do ponto de vista psicológico (Cf. também Maraldi, 2011, capítulo um, para outras reflexões teóricas em torno da hipótese de marginalidade social).

Deixando de lado, por um momento, as diferenças de gênero, como poderíamos explicar, com base na hipótese de marginalidade social, as diferenças de idade em relação à crença paranormal e às afiliações religiosas e não religiosas? Interessantes correlações entre a idade e alguns dos itens sobre violência social e estresse podem lançar luz sobre essa questão. Os dados indicam que a idade se correlacionou positivamente com a frequência de assaltos ($r = .124$, $p < 0,001$), de acidentes de carro ($r = .138$, $p < 0,001$), de experiências de desemprego ou graves dificuldades financeiras ($r = .243$, $p < 0,001$), de empregos estressantes ($r = .250$, $p < 0,001$) e (como seria de esperar) de perdas familiares, $r = .267$, $p < 0,001$). Esses resultados indicam que, quanto maior a idade de uma pessoa, mais vulnerável ela estará a uma série de estressores sociais, que vão desde maior risco a ser vítima de assaltos ou acidentes de carro, até dificuldades em obter trabalho ou ter de vivenciar a perda de diversos de seus familiares. Várias das subescalas de crença paranormal que se associaram significativamente aos itens

de violência social e estresse deixaram de fazê-lo quando os efeitos da idade e do gênero foram reduzidos. Isso pode sugerir que a idade, assim como o gênero, condiciona a relação entre a crença e eventos de vida adversos ou estressantes. Contudo, a mesma pergunta levantada em relação à variável gênero se mantém: o fato de pessoas de meia idade e membros da terceira idade terem se mostrado mais vulneráveis a situações sociais geradoras de sofrimento psíquico seria uma evidência em favor da hipótese de marginalidade social? Ao considerarmos as relações entre a idade e as demais variáveis sociodemográficas, veremos que, *ao menos para a presente amostra*, quanto mais velho o respondente, mais escolaridade ($r = .244$), mais renda ($r = .191$) e melhor condição profissional ($r = .277$) ele apresentará. Ao tomarmos a idade de 60 anos como nota de corte arbitrária para a definição dos participantes idosos ou próximos da velhice, não encontramos nenhuma diferença significativa entre os que ficaram acima e abaixo dessa idade nas variáveis renda, escolaridade ou condição profissional. Pode-se ver, assim, que a definição de marginalizados a esses respondentes não parece muito adequada, pelo menos do ponto de vista socioeconômico. Tais achados, porém, *não devem ser extrapolados para além da presente amostra*.

Quanto mais idade tem um indivíduo, menos ele tenderá a contar com a ajuda dos pais ou de outras figuras relevantes para lhe auxiliar em suas dificuldades, e mais exposto às intempéries e adversidades da vida ele ou ela estará. O impacto imediato dessas dificuldades na vida e na saúde psíquica dos sujeitos adultos e idosos será, conseqüentemente, maior. As novas gerações contam com recursos e oportunidades aos quais os mais velhos não tiveram acesso quando mais novos. Talvez por esse motivo se tenha constatado uma correlação positiva entre idade e negligência física ($r = .126$, $p < 0,001$), o que sugere que as pessoas de gerações anteriores passaram ligeiramente mais por situações de pobreza ou dificuldade financeira na infância (não ter o que comer, ter de vestir roupas sujas) e alcoolismo dos pais. Todos esses fatores talvez tenham predisposto esses indivíduos a se voltarem para certas práticas religiosas ou paranormais como uma maneira de lidarem com seu sofrimento.

Chamaremos a essa hipótese, provisoriamente, de *hipótese dos desafios da vida* (Cf. relação com a teoria da gestão do terror no capítulo seis).

Outra ideia parece emergir também dos dados para explicar as diferenças de idade relativas à crença. Vimos na apresentação dos resultados que houve forte correlação entre idade e estado civil, $r = .523$. Essa associação quer dizer, simplesmente, que quanto mais idade tem o sujeito, mais chances ele tem de estar casado, divorciado ou viúvo, o que não é nenhuma novidade. Porém, constatou-se, adicionalmente, que todas as subescalas da RPBS, com exceção da subescala de superstição, correlacionaram positivamente com o estado civil – provavelmente, por influência da idade, mas talvez não apenas por isso. Observou-se, ainda, uma diferença de idade entre as orientações sexuais e afetivas, $F(3,1446) = 6,73$, $p < 0,001$, sendo que, pelo teste post-hoc de Games-Howell, os homossexuais e os bissexuais se concentraram significativamente ($p < 0,001$) entre as pessoas mais jovens. Na apresentação dos resultados, já havíamos constatado que a única subescala da RPBS a diferir em função da orientação sexual foi a subescala de crença religiosa tradicional, tendo os heterossexuais pontuado mais do que os homossexuais e os bissexuais. Uma explicação provável para essas diversas associações é a de que a crença paranormal geral (e, em especial, certas formas mais tradicionais de crença) tende a acompanhar certo nível de conservadorismo (Cf. também próximo capítulo, relatórios de observação do colégio iniciático e das igrejas evangélicas pentecostais). Muitos dos respondentes com idades acima de 35 anos vieram de gerações onde o movimento ateu era nada articulado no Brasil, e foram, provavelmente, muito mais influenciados por cosmovisões religiosas e paranormais, as quais influíram em seus valores, sua orientação sexual e afetiva e seu posicionamento perante a família. A capacidade dessas pessoas de considerarem suas crenças com mais ceticismo ou de as contestarem diretamente veio a ser reduzido pelo fato de, a certa altura da vida, tais sistemas de crença terem se tornado parte importante de sua identidade e visão de mundo. Mesmo que, em alguns casos, esses indivíduos tenham trafegado (já na vida adulta) de um credo a outro, a busca por uma afiliação que fosse *religiosa* ou *espiritual* se manteve como um padrão relativamente frequente – como pudemos constatar pelo relato dos próprios

participantes no questionário online e nas entrevistas qualitativas. Como haviam reconhecido Stuart-Hamilton, Nayak & Priest (2006, p.181) com base em um estudo comparando participantes próximos ou no início da terceira idade (faixa dos 60 anos) e respondentes idosos (≥ 70), “o nível de crença torna-se relativamente fixo antes do começo da velhice, e é relativamente resistente à mudança”. Sob esse ponto de vista, tanto a hipótese do conservadorismo quanto a hipótese dos desafios da vida adulta nos parecem mais bem fundamentadas do que a hipótese de marginalidade social, embora não tenhamos a pretensão de explicar completamente os resultados com base, simplesmente, nos dois fatores mencionados. Conquanto exista alguma lógica em imaginar que a discriminação e marginalidade sofridas pelas mulheres e pelos idosos possam influenciar, em algum nível, suas crenças religiosas e paranormais, essa não é, certamente, a história toda.

Não só as crenças paranormais e religiosas, como também a dissociação foi eventualmente relacionada à hipótese de marginalidade social. Em especial, Lewis (1977) teorizou a respeito do assunto de modo convincente, com base nos vários dados etnográficos sobre fenômenos de transe e possessão de que ele dispunha, tanto provenientes de suas pesquisas quanto de outros investigadores em diferentes culturas (Cf. capítulo um). O autor concebia que tais manifestações, especialmente aquelas de caráter espontâneo, teriam a função de providenciar às mulheres e outros grupos socialmente desfavorecidos e oprimidos uma oportunidade de expressarem suas insatisfações ou realizarem desejos e assumirem atitudes que não lhes seriam permitidas de outra maneira. Lewis exemplifica suas ideias citando os guerreiros solteiros *morans*, entre os nômades pastorais *samburus* do Quênia do Norte, que caíam regularmente em transe em momentos de frustração, deixando de fazê-lo, no entanto, ao atingirem a vida adulta.

É difícil dizer, no entanto, até que ponto a teoria de Lewis pode ser avaliada com base apenas no modo como certas variáveis sociodemográficas se relacionam à dissociação ou se distribuem em determinados grupos. Ele fazia uma distinção entre a possessão periférica e a possessão central (Cf. capítulo um) que não deve ser menosprezada aqui, e que é mais sutil e complexa do que daria conta, de

modo isolado, a investigação da prevalência de indivíduos potencialmente marginalizados em certos grupos. Para a avaliação completa das hipóteses do autor, faz-se necessário recorrer adicionalmente aos dados qualitativos (ver próximos capítulos). Do que pudemos apurar com os dados estatísticos, o escore total da escala de experiências dissociativas não correlacionou com a variável idade. A subescala de absorção, porém, obteve fraca correlação inversa com a idade. Também houve diferença significativa ($p = 0,001$) entre homens e mulheres no escore total da DES. Além disso, pessoas com menor escolaridade pontuaram mais. Houve correlação inversa entre absorção e escolaridade, mas esse achado talvez pudesse ser explicado pela correlação negativa entre absorção e idade. De qualquer forma, uma pesquisa anterior já havia constatado correlação inversa entre DES e inteligência em uma amostra relativamente homogênea em termos de idade (Fruech et al., 1996), o que talvez forneça algum respaldo para os nossos resultados. Mas um dado ainda mais interessante foi a diferença entre os que moram sozinhos e os que moram acompanhados no escore total da DES, o que parece indicar que pessoas sozinhas tendem a relatar mais experiências dissociativas do tipo cognitivo.

Pessoas com menor escolaridade ou que vivem sozinhas podem ser consideradas como marginalizadas? Indivíduos com menor escolaridade às vezes alcançam boa condição socioeconômica e sucesso profissional, ou desenvolvem comportamento autodidata, e o fato de uma pessoa morar sozinha não a torna necessariamente isolada de seu meio profissional, familiar ou de seu círculo de amigos. Parece mais lógico conceber que os resultados encontrados se devam a outros fatores. No caso das pessoas que residem sozinhas, o relativo isolamento experimentado nos instantes de solidão talvez predisponha esses indivíduos a vivências imaginativas e de absorção, ou mesmo a outras vivências insólitas (e.g., alucinações), as quais, aliás, são típicas em sujeitos mantidos em cativeiro, presos ou afastados por longo tempo do mundo externo e do convívio social (West & Martin, 1994). É bem possível que as pessoas que residem sozinhas experimentem, de tempos em tempos, vivências dessa natureza, embora com menor intensidade do que sujeitos que foram isolados involuntariamente e sob forte pressão psicológica. Outra explicação possível é a de que ao menos parte das pessoas que moram

sozinhas apresentariam características de personalidade esquiva, ou talvez traços de leve excentricidade (e.g., esquizotipia) que não apenas tornariam o convívio com outra pessoa mais difícil, como também as levaria a experimentarem maiores níveis de dissociação. Com efeito, constatou-se correlação positiva entre o escore total da DES e a subescala de idiosincrasia / abertura à experiência da escala de transliminaridade ($r = .210, p < 0,001$), bem como com as demais subescalas da DES. Em ambos os casos, contudo, a aplicação da hipótese de marginalidade social aos nossos dados é incerta e exigiria investigações adicionais. Por ora, parece mais adequado conceber os resultados encontrados como não fundamentais a essa hipótese, mas sim como exemplificativos de um efeito estimulador do isolamento e da solidão na frequência de experiências dissociativas.

Já em relação à escolaridade, os dados talvez se encaixassem melhor à hipótese de marginalidade, desde que pudéssemos afastar explicações alternativas, como a possibilidade de os participantes com menor nível educacional terem compreendido os itens do questionário de forma diferente (ou menos compreensiva) do que aqueles que possuíam mais acesso aos estudos. Nesse sentido, porém, deveríamos esperar que todas (ou a maior parte) das outras variáveis apresentassem tal comportamento de modo recorrente, o que não foi constatado em nossos dados. Não há muito sentido em supor que a DES seja particularmente mais difícil de responder do que os outros instrumentos (uma vez que foi adequadamente traduzida e adaptada), apesar de não excluirmos por completo tal possibilidade. Por outro lado, parece-nos um tanto difícil explicar esse achado com base na frequência de experiências dissociativas. Por que alguém com menor escolaridade pontuaria mais na DES? Talvez uma explicação para isso resida no fato de que, tendo pouco acesso aos estudos, tais indivíduos teriam apresentado menos chances de desenvolver certas capacidades intelectuais ou mnêmicas, o que se traduziria em maior número de falhas cognitivas (e.g., falhas de memória, dificuldade de concentração etc.), maior tendência a confabular e imaginar (em oposição ao pensamento lógico) ou menor capacidade de expressão e comunicação de ideias. Com efeito, outros estudos já haviam constatado uma correlação positiva entre dissociação, tendência à fantasia e déficits cognitivos (Merckelbach, Muris & Rassin,

1999). Além disso, a DES também demonstrou correlacionar de modo consistente com a susceptibilidade à autoridade e a ideias falsas em situações de interrogatório (Merckelbach et al., 2000), bem como se associou a vieses de resposta, “response bias” (Merckelbach, Muris, Horselenberg & Stougie, 2000). Pode-se hipotetizar, assim, que a correlação inversa entre DES e escolaridade esteja relacionada a um conjunto de fatores, que vão desde a vulnerabilidade desses indivíduos a certas falhas cognitivas (captadas, por exemplo, pela subescala de amnésia), passando por maior tendência à confabulação, distração e imaginação (captadas pela subescala de absorção), até a susceptibilidade a autoridades ou ideias infundadas, fatores esses que tendem a inflar as respostas ao questionário.

Os resultados obtidos com as escalas de sintomas conversivos e sintomas psicossomáticos (dissociação somatoforme) parecem ter apontado para evidências mais representativas da hipótese de marginalidade social. Pessoas desempregadas ou que não trabalham, nem estudam pontuaram mais na escala de conversão e na medida composta de sintomas psicossomáticos (somatização, depressão e ansiedade combinadas). Pessoas de baixa renda também pontuaram mais em somatização. Pode-se especular que a dissociação somatoforme seja um mecanismo de defesa contra o sofrimento, uma forma de isolar ou representar no corpo as dores psíquicas advindas de adversidades socioeconômicas mais ou menos severas. É bastante provável, inclusive, que esses sintomas desempenhem um papel importante na deflagração de outras doenças, aparentemente desvinculadas de uma etiologia psicogênica. As significativas correlações encontradas entre sintomas conversivos e psicossomáticos e episódios de doença grave no histórico de vida dos participantes ($r = .116$ e $.108$, respectivamente) talvez forneçam respaldo a essa hipótese. (É preciso lembrar aqui que a relação entre dissociação somatoforme e doença grave foi verificada após o controle da idade, o que tende a eliminar ou restringir explicações em termos de problemas de saúde surgidos com o avanço da idade).

Indivíduos que se dedicam a atividades de voluntariado se mostraram particularmente mais propícios a apresentarem sintomas conversivos comparativamente aos não voluntários. O contato frequente com o sofrimento alheio (no caso do trabalho voluntário) talvez torne as pessoas mais

vulneráveis a converterem seu estresse e desconforto na forma de sintomas pseudoneurológicos (desmaios, alucinações, convulsões etc.). Até onde sabemos, trata-se de achado inédito na literatura, qual seja, o de uma associação entre trabalho voluntário e sintomas conversivos. Não houve diferença entre homens e mulheres com relação ao trabalho voluntário, e, portanto, uma explicação em termos de diferenças de gênero não seria cabível. Não é demais recordar aqui, outra vez, que as diferenças nos sintomas conversivos entre voluntários e não voluntários se mantiveram mesmo com o controle do gênero e da idade por meio da ANCOVA. Muitos podem ser os mecanismos psicológicos envolvidos. Um deles talvez seja a identificação com os problemas do doente (e.g., uma paralisia psicogênica que imite ou simule a impossibilidade de andar de um deficiente físico; a cegueira psicogênica que emule a cegueira de um deficiente visual e assim por diante). Mais estudos se fazem necessários para aclararmos o significado desse interessante resultado, e só o que podemos agora é especular a respeito das muitas possibilidades.

Hipótese 2 = em concordância com a literatura revisada e com nossas expectativas teóricas, espera-se que o grupo um (“religiosos dissociadores”) denote maiores índices gerais de dissociação, somatização, conversão e transliminaridade do que os demais grupos.

A segunda hipótese levantada, relativa às diferenças entre os grupos no que tange as principais variáveis da pesquisa, não confirmou inteiramente a nossa expectativa de que as religiões mediúnicas, os esotéricos e ocultistas e os evangélicos pentecostais e católicos carismáticos pontuassem mais do que os demais grupos. Considerando-se os dados obtidos por meio da DES, não houve diferenças discerníveis entre os grupos um e dois, mas apenas entre os dois primeiros grupos e os ateus e agnósticos. Isso sugere que, tomando-se somente as formas mais cognitivas de dissociação (absorção, despersonalização e amnésia), os membros do primeiro grupo não parecem diferir de outros religiosos ou de pessoas sem afiliação definida, conquanto difiram significativamente dos descrentes. Vimos na descrição dos resultados que os escores mais elevados do grupo um se deviam, sobretudo, às pontuações das religiões mediúnicas e dos esotéricos e ocultistas. Os pentecostais e os carismáticos não parecem se

encaixar muito no perfil de dissociadores, e inclusive pontuaram significativamente abaixo das religiões mediúnicas e dos esotéricos em diversas medidas de dissociação cognitiva e somatoforme.

O fato de o grupo dois não ter diferido do grupo um nos escores da DES nos levou a questionar se haveria uma diferença entre os indivíduos sem afiliação definida e os demais religiosos que compõem o grupo dois. Com exceção da transliminaridade, em que se observou diferença significativa entre os dois grupos, tendo os indivíduos sem afiliação pontuado acima ($M = 11,35$, $DP = 6,04$) dos demais religiosos ($M = 8,59$, $DP = 5,91$), $t(128,623) = 2,81$, $p = 0,006$, nenhuma das outras variáveis principais da pesquisa (DES, RPBS, ESC-7, SCL) sugeriu qualquer divergência entre as médias desses dois grupos que fosse estatisticamente significativa.

Este é, provavelmente, o primeiro estudo brasileiro a se utilizar da DES em uma amostra grande de respondentes brasileiros, apesar de não representativa da população (dizemos “provavelmente” porque outros estudos podem estar sendo conduzidos sem o nosso conhecimento, ou podem não ter sido ainda publicados). Nesse sentido, faz-se importante estabelecer comparações com as pesquisas estrangeiras. Teria a média total da amostra se equiparado a (ou divergido de) investigações realizadas em outros países? A tabela abaixo fornece uma comparação entre as médias da DES para diversos estudos, em diferentes países.

A média da amostra brasileira (19,1) foi relativamente alta se considerarmos que a nota de corte de 20 já foi sugerida anteriormente como indicativa de considerável tendência dissociativa, embora não necessariamente patológica (Carlso & Putnam, 1993). Ela se assemelha, ainda, às médias encontradas em amostras internacionais de pacientes esquizofrênicos, que costumam variar de 10,5-20,6 (Cardeña, 2008). Das várias médias de estudos com amostras não clínicas considerados na tabela, as que mais se aproximam da média deste estudo são aquelas dos Estados Unidos, do Japão e da Austrália. Por outro lado, o intervalo do desvio padrão (para mais ou para menos) é bastante amplo, e cobre uma vasta possibilidade de escores individuais. Tomando-se o valor da média brasileira + o desvio padrão, os escores em torno da média podem chegar até 35,2, acima da nota de corte de 30, que é tradicionalmente

considerada sugestiva de transtornos dissociativos. Dos vários grupos e subgrupos da pesquisa, a média mais alta foi a dos membros de círculos esotéricos e ocultistas ($M = 26,20$, $DP = 18,03$).

TABELA 47. DESEMPENHO DA DES EM AMOSTRAS NÃO CLÍNICAS DE DIFERENTES PAÍSES

	REFERÊNCIA	MÉDIA	<i>n</i>
<i>ESTADOS UNIDOS</i>	GLEAVES ET AL., 1995	$16,3 \pm 11,2$	170
<i>ESTADOS UNIDOS</i>	FRISCHHOLZ ET AL., 1990	$23,8 \pm 14,1$	259
<i>ESTADOS UNIDOS</i>	ZINGRONE & ALVARADO, 2002	$21,7 \pm 12,9$	308
<i>CANADÁ</i>	ROSS ET AL., 1990	$10,8 \pm 0,2$	1055
<i>FINLÂNDIA</i>	MAARANEN ET AL., 2005	$24,9 \pm 11,9$	2223
<i>FINLÂNDIA</i>	LIPANEN ET AL., 2004	$8,4 \pm 7,9$	924
<i>JAPÃO</i>	YOSHIMUZI & MURASE, 2007	$16,5 \pm 12,7$	641
<i>SUIÇA</i>	MODESTIN & ERNI, 2004	$10,4 \pm 9,6$	276
<i>AUSTRÁLIA</i>	COLLINS & FRENCH, 2004	$18,8 \pm 16,0$	293
<i>PORTUGAL</i>	ESPÍRITO-SANTO, 2008	$9,91 \pm 6,44$	224
<i>PORTUGAL</i>	ESPÍRITO-SANTO, 2008	$9,3 \pm 6,0$	159
BRASIL	ESTA TESE	$19,1 \pm 16,1$	1450

DES = DISSOCIATIVE EXPERIENCES SCALE. TABELA PARCIALMENTE ADAPTADA DE ESPÍRITO-SANTO (2008).

Há duas explicações possíveis para esses resultados: uma de ordem psicométrica, a outra de ordem cultural. A versão brasileira da DES emprega uma forma de registro dos escores que é diferente da versão original (Cf. introdução da tese, descrição dos instrumentos), e é possível que tal diferença tenha influenciado de algum modo na ocorrência de valores extremos. Quando um indivíduo utiliza uma escala de porcentagem, ele tende a ser mais seletivo nas respostas, pois entende que um escore de 30 em uma determinada pergunta, por exemplo, equivale a passar por aquela experiência em torno de 30% do tempo, o que é muito. Quando se transforma porcentagens em valores numa escala de 0 a 10, as pontuações deixam de equivaler a porcentagens, e passam a descrever, simplesmente, a intensidade ou frequência (subjetivas) com que o respondente vivencia aquela experiência. Nesse caso, portanto, quando alguém assinala “10” em alguma questão na escala de experiências dissociativas, talvez não queira dizer que passa por aquela vivência 100% do tempo, mas sim que a frequência ou intensidade são bem altas. Apesar de Fiszman, Cabizuca, Lanfredi e Figueira (2004) defenderem que a equivalência operacional do instrumento foi preservada na versão brasileira, poucos dados foram fornecidos em favor disso, e pode-se dizer, assim, que se trata de uma questão em aberto.

Não obstante tais críticas, algumas das evidências que encontramos parecem sustentar a validade da versão brasileira da DES. Em primeiro lugar, sua ótima consistência interna e a estrutura

fatorial adequada, condizente com as variáveis avaliadas por esse instrumento e com outras soluções fatoriais encontradas em pesquisas estrangeiras. Em segundo lugar, sua correlação com variáveis com as quais *deveria* correlacionar (validade convergente), como a transliminaridade, os sintomas psicossomáticos e conversivos e as experiências traumáticas (incluindo o fato de pessoas com escores acima de 30 terem apresentado média significativamente maior em abuso emocional, abuso físico e abuso sexual, mesmo controlando os efeitos da variável gênero). Esses vários resultados parecem sustentar a ideia de que, a despeito da variação no procedimento de pontuação dos itens, a DES brasileira tem se “comportado”, em muitos aspectos, de modo bastante semelhante às versões desenvolvidas em outros países (Cf. também outros estudos brasileiros revisados na introdução da tese, descrição dos instrumentos). Ademais, como Carlson e Putnam (1993) já haviam salientado, mudanças nos itens ou na forma de pontuação são esperadas e bem vindas, sempre no intuito de se assegurar melhor adaptação a uma determinada cultura.

De uma perspectiva mais cultural, Krippner e Weinholds (2001) especularam haver uma maior tendência à hipérbole entre latino-americanos do que entre europeus, canadenses e estadunidenses. Os autores verificaram, em uma análise de conteúdo dos sonhos de brasileiros, que havia maior quantidade de conteúdos emocionais. Krippner e Faith (2001) também observaram maior número de sonhos exóticos nos relatos de brasileiros em comparação com respondentes dos Estados Unidos. Cardeña e Krippner (2010) sugeriram que devemos ser cautelosos com as pesquisas transculturais, uma vez que certas crenças e práticas específicas de uma cultura (seus “idiomas de expressão”) tendem a influenciar a maneira como indivíduos de diferentes lugares respondem a medidas de dissociação e absorção.

Nossa pesquisa, porém, não se limitou a avaliar as formas mais cognitivas de dissociação, mas considerou, igualmente, os sintomas conversivos, a somatização e seus correlatos, os quais compreenderiam o domínio da dissociação somatoforme. Em relação a esta última, as diferenças entre os grupos um e dois foram mais demarcadas, sendo que o grupo um pontuou tendencialmente mais na

medida composta de sintomas psicossomáticos (somatização, depressão, ansiedade e itens adicionais da SCL), e de modo significativo na subescala de somatização, não tendo havido diferença entre o grupo dois e os ateus e agnósticos. Também houve certa tendência para que o grupo um pontuasse acima do grupo dois em sintomas conversivos. Em ambas as análises, os ateus e agnósticos demonstraram pontuar pouco em dissociação somatoforme. Dos subgrupos de religiosos do grupo um, foram novamente as religiões mediúnicas e os esotéricos os principais responsáveis pelos escores elevados em somatização e sintomas conversivos, conquanto as mediúnicas tenham se sobressaído um pouco mais nesse último quesito. Por fim, no que diz respeito à transliminaridade, as diferenças entre os grupos foram plenamente demarcáveis, sendo que o grupo um claramente pontuou mais do que o grupo dois e os ateus e agnósticos. Sem embargo disso, o grupo dois obteve média significativamente maior que a dos descrentes. Como não poderia deixar de ser, foram novamente os espíritas, umbandistas e esotéricos os principais responsáveis pela variação nos escores do grupo um em relação aos demais grupos.

Em resumo, pode-se dizer que nossas hipóteses iniciais foram confirmadas de modo pleno somente em relação à dissociação somatoforme e à transliminaridade. A dissociação cognitiva, por sua vez, parece comum entre os religiosos de um modo geral (não se restringindo àqueles que nomeamos de “dissociadores”), bem como entre as pessoas sem afiliação definida. Apesar de não se considerarem parte de uma religião ou grupo ateu, os indivíduos sem afiliação já frequentaram, em geral, alguma doutrina ou grupo religioso, e tendem a manter certo grau de religiosidade individual, como se pode depreender de suas falas (e.g., “creio em Deus e na bíblia, sem denominação”). Em outras palavras, essas pessoas não são religiosas *praticantes*, mas tendem a preservar, não obstante, algum interesse ou respeito por esses temas. Muitas delas, com efeito, já frequentaram (ou frequentam ainda) os mais diversos contextos religiosos e não religiosos, mas “sem comprometimento”, por curiosidade (“pesquisa”, “estudo”). Boa parte teve o catolicismo como religião de base, de criação, mas não se tornaram católicos, tendo frequentado mais por obediência à família. Alguns poucos manifestaram visões negativas acerca das religiões, embora não tenham escolhido as opções “agnóstico” e “ateu”. Há também aqueles que

estão afastados do grupo religioso ou filosófico que frequentavam, talvez atravessando um processo de transição ou desencantamento. Essa relativa aproximação com as religiões, mesmo que de modo descompromissado ou transitório, talvez explique o fato de esses indivíduos apresentarem níveis de dissociação cognitiva parecidos com os dos grupos religiosos, bem como níveis maiores de transliminaridade e crença paranormal em comparação aos ateus e agnósticos. Eis alguns dos muitos exemplos retirados das respostas dos participantes “sem afiliação” à pergunta “Você chegou a conhecer ou frequentar outras religiões ou filosofias de vida anteriormente?”:

- “Sim, igrejas protestantes, espiritismo, candomblé, islamismo, budismo, seicho-no-ie e grupos de discussões sem religião definida”;
- “Conheci outras religiões a título de pesquisa”;
- “Conheci: Adventista, Assembléia de Deus, Batista, Legião da Boa Vontade, Espírita”;
- “Conheço as religiões com mais adeptos como o budismo, islamismo, hinduísmo, e judaísmo. Por meio do estudo de seus livros religiosos”;
- “Católica, espírita, umbanda, eubiose, budista, antroposofia, Seicho-No-Ie, pax universal...”;
- “Já fui católico de nascimento, mas nem sequer quis fazer a 1ª comunhão”;
- “Frequentei uma igreja evangélica um pouco tradicional. Não acredito em tudo o que me foi transmitido lá, mas respeito”;
- “Tive formação católica e frequentei a igreja por um período de 3 ou 4 anos, até a primeira comunhão, depois parei definitivamente”;
- “Foram tantos [grupos], quase chega à lista apresentada na página anterior :) Mais prático assim!”;
- “Fiz catequese na igreja católica por 2 anos, dos 11 aos 13 e já frequentei algumas vezes a igreja evangélica por insistência de conhecidos ou familiares”;
- “Eu aou (sic) interessado nos assuntos que abordam religiões ou filosofias de vida, portanto já visitei alguns templos evanfêlicos (sic), igrejas católicas, templos budistas, terreiro de candomblé e umbanda, ordem ligada à maçonaria, rosa cruz, grupos de discussões e debates de filosofia e religião...”;
- “Quando criança fui batizada na Igreja Católica e até os 10 anos + ou – frequentei”;
- “Sim, no começo da vida por influência familiar frequentei o meio católico, participando de catecismo. Após um avanço maior na idade frequentei um pouco templos budistas, mas sem me aprofundar muito e me afastei nos últimos anos”.

Tais casos ilustram o desenraizamento e homogeneização que o campo religioso tem sofrido em função do crescente pluralismo e globalização. Tais características não só refletem a diversidade do campo religioso brasileiro, como também sugerem uma significativa infiltração da mentalidade *new age*. Trata-se de uma forma de identidade religiosa fluida, nômade, que se liga a tudo e não se liga a nada em específico, mas que carrega consigo (a cada passo dado) tudo aquilo que adquiriu ao longo de seu caminho. Temos aqui uma bela demonstração do que Paiva (1999) definiu como “conversão de tipo imaginário e sincrético”. Em alguns dos casos narrados acima, porém, parece mais adequado falar em

identificação do que em *conversão*. Os comentários dos participantes sem afiliação definida captam processos de transição e experimentação que nos dizem muito mais de uma subjetividade seletiva (nos mesmos moldes da sociedade de consumo) do que de uma adesão efetiva a um sistema particular de crenças e práticas, conquanto se possa pensar em gradações as mais variadas entre as afiliações fortes e o sincretismo individualista.

Hipótese 3 = em concordância com a literatura revisada, espera-se que o grupo um relate mais experiências traumáticas e estressantes (ou experiências de maior duração ou impacto), bem como mais sintomas ansiógenos e depressivos do que o grupo dois e os ateus e agnósticos.

Os resultados não sugeriram qualquer diferença significativa entre os grupos com relação às experiências traumáticas. Esta hipótese, portanto, não obteve confirmação.

Hipótese 4 = em concordância com a literatura revisada, espera-se que as variáveis de crença paranormal, dissociação, somatização, tendências depressivas e ansiógenas, conversão e experiências traumáticas estejam significativamente correlacionadas (e de modo positivo) umas às outras;

Boa parte das variáveis previstas pela hipótese quatro obtiveram correlações significativas umas com as outras, confirmando parcialmente nossas expectativas. Contudo, as experiências traumáticas não se correlacionaram com a crença paranormal e apenas algumas formas de trauma se correlacionaram fracamente à transliminaridade e aos sintomas conversivos. Tanto a dissociação cognitiva quanto os sintomas psicossomáticos correlacionaram com todas as subescalas do CTQ. Porém, as correlações obtidas foram pequenas, apesar de estatisticamente significativas. A escala de experiências dissociativas se mostrou mais relacionada ao abuso emocional do que ao abuso sexual, contrariando a teoria do trauma sexual frequentemente defendida em pesquisas internacionais (mas veja Tillman, Nash & Lerner, 1994). Não obstante, a nota de corte de 30 na DES revelou ser útil na predição dos escores em abuso emocional, sexual e físico, o que sugere que pontuações elevadas em dissociação

parecem mesmo associadas a relatos de situações traumáticas na infância, mesmo controlando os efeitos do gênero e da idade.

O resultado mais significativo, contudo, foi a provável mediação da transliminaridade nas relações entre dissociação cognitiva e somatoforme com a crença paranormal. Essas análises devem ser consideradas, todavia, com cautela, e isso por três motivos: primeiramente, a tradução da escala de transliminaridade utilizada por nós não foi plenamente validada e adaptada para uso no Brasil, apesar de haver apresentado, em nossa pesquisa, boa consistência interna e propriedades fatoriais condizentes com o que se sabe sobre essa variável. Nesse sentido, os resultados obtidos devem ser compreendidos enquanto *tendências* a serem futuramente testadas em outras amostras, com uma versão da escala de transliminaridade adequadamente traduzida e validada para o português do Brasil. Em segundo lugar, deve-se ter em mente que, melhor do que controlar uma variável *estatisticamente*, o ideal é controlá-la *experimentalmente*. O controle estatístico, quando excessivamente empregado, pode criar verdadeiras “criaturas”, talvez inexistentes no mundo real (Cf. Miller & Chapman, 2001 para uma discussão dos usos da ANCOVA em psicologia). Conquanto seja difícil imaginar situações em que a transliminaridade possa ser satisfatoriamente controlada (principalmente considerando sua forte associação com a crença paranormal e a dissociação), pode-se pensar em alguns “atenuantes”, como empregar técnicas de amostragem aleatória (o que contribui bastante para um uso confiável da ANCOVA), ou selecionar previamente indivíduos que possuam níveis elevados de crença, mas não de transliminaridade, e indivíduos que possuam níveis elevados de crença e transliminaridade, comparando-os, então, em tarefas de eliciação das experiências dissociativas (por exemplo, mediante hipnose). De qualquer modo, o fato é que ainda desconhecemos, mesmo que em linhas gerais, as relações de causa e efeito existentes entre dissociação, crença e transliminaridade, o que constitui outro problema delicado para as interpretações dos resultados oriundos de técnicas de controle estatístico. Em terceiro e último lugar, é preciso perguntar algo básico, mas que não possui ainda resposta simples: o que significa o construto da

transliminaridade? O que avalia, exatamente, a escala de transliminaridade? Tais questões são de fundamental importância para uma adequada interpretação dos resultados obtidos.

Ao leitor que nos acompanhou até aqui, incluindo nossa revisão das pesquisas sobre transliminaridade em capítulos anteriores, essa pergunta pode parecer despropositada e um tanto tardia. Mas só quando nos vemos manipulando, conceitual e empiricamente, uma determinada variável, é que nos tornamos realmente cômescios dos problemas que ela tende a suscitar. Enquanto ela se acha distante de nós, manipulada e apresentada por outros estudiosos, tal como a vemos nas descrições da literatura, pouco podemos fazer a não ser aceitar ou rejeitar de modo relativamente passivo as conclusões a que esses autores chegaram pelo seu estudo. Mas quando somos nós a manipulá-la, a situação muda de figura, e nos achamos em posição mais privilegiada de análise.

A bem dizer, o conceito de transliminaridade não surgiu da observação e da reflexão teórica. Não foi identificado como uma variável que se apresentava por trás de determinados sintomas ou experiências, como foi o caso, entre tantos exemplos que poderíamos levantar, do conceito de “extroversão”. O conceito junguiano de “extroversão” surgiu da observação de casos, e só depois é que se utilizaram certos instrumentos para avaliá-lo (e.g., Myers-Briggs Type Indicator). Não importa aqui, neste momento, se a “extroversão” foi realmente demonstrada por esse método. O que importa é que se trata de conceito que surgiu da observação e da experiência, como diversos outros conceitos psicológicos, e é geralmente mais fácil explicar e teorizar um conceito que tenha surgido por esses meios, do que um que tenha emergido, digamos, por análise fatorial. É exatamente este o caso da transliminaridade. A transliminaridade não foi observada para depois ser conceituada e tentativamente medida. Ela já surgiu pronta com base em um critério fatorial, com base em um cálculo matemático, em uma aglutinação de itens sob um mesmo fator. E o que os seus descobridores fizeram foi dar-lhe um nome, batizá-la. É claro que, como tantos outros pesquisadores conscientes dos percalços envolvidos desde a descoberta de um fator até seu estabelecimento como uma entidade ‘real’, os idealizadores da transliminaridade (Thalbourne, Delin, Houran, Lange...) tentaram replicar o fator encontrado, e o

fizeram com sucesso. Como vimos no capítulo dois, houve, inclusive, certa confirmação experimental. Todavia, isso não eliminou por completo a problemática conceitual por trás da transliminaridade. O que é, exatamente, que foi controlado?

Um fator *pode* ou *não* se referir a uma coisa no mundo. Um fator é mais uma constatação matemática, indicativa de uma unidade subjacente a certas variáveis, de um elemento comum entre elas, do que propriamente uma substância, uma entidade. Ele às vezes pode adequadamente identificar uma ‘coisa’ no mundo, mas, em todo caso, quem decide isso somos nós, por meio da observação, da experimentação e, mais importante ainda, da ponderação de ordem conceitual. Assim sendo, ressurgue a pergunta: a que se refere o fator chamado “transliminaridade”? E, como consequência disso, o que avalia, de fato, a escala de transliminaridade?

Ao olharmos os itens da escala, um a um, logo constatamos se tratar de itens variados e, algumas vezes, sem conexão lógica *aparente*. O que faz com que um item sobre hiperestesia figure no questionário com outro item sobre escrever de modo compulsivo? O que a capacidade de lembrar vividamente de eventos do passado tem a ver com, digamos, a crença no horóscopo? Por que todas essas coisas, afinal, são descritas como “uma tendência para que conteúdos psicológicos atravessem fronteiras dentro ou fora da consciência”? Há uma série de outras associações desse tipo que não foram muito bem explicadas e esmiuçadas pelos autores da escala nos diversos artigos que revisamos. Muitas delas, na verdade, parecem advir de estudos anteriores, relacionados a diversas outras variáveis, nem sempre mencionados como relevantes ou fundamentais para o conceito de transliminaridade. Podemos ressaltar, entre outros exemplos, as pesquisas de Wilson e Barber e Tellegen e Atkinson (revisadas no capítulo um) sobre tendência à fantasia e absorção, algumas vezes citadas por Thalbourne e colegas. Os estudos sobre abertura à experiência e busca por sensação (*sensation seeking*), e a relação que estabelecem com as crenças e experiências paranormais, constituem outra fonte de inspiração (e.g., Smith, Johnson & Hathaway, 2009). Mas um conceito que, certamente, teve papel fundamental na ideia de transliminaridade foi o conceito de *boundary thinnes* (numa tradução livre, *grau de espessura da*

fronteira), ou também *boundaries of the mind* (fronteiras da mente). Esse conceito foi desenvolvido pelo psicanalista Ernst Hartmman (Hartmman et al, 1998) no intuito de explicar as várias características de personalidade dos indivíduos que sofrem com pesadelos frequentes. Segundo Hartmman e seus colaboradores, os indivíduos cujos processos mentais possuem fronteiras mais finas e permeáveis (*thin boundaries*) seriam mais propensos à fantasia, aos sonhos lúcidos, aos pesadelos e a uma série de outras experiências insólitas. Hartmman descrevia tais sujeitos, em geral, como pessoas mais vulneráveis a sintomas psicopatológicos, com menos acesso a mecanismos de defesa sólidos capazes de protegê-las contra as investidas de seu próprio inconsciente e dos conteúdos que dele emergem. Emocionalmente mais sensíveis, essas pessoas tendem, ainda, a buscar com mais frequência certas práticas religiosas ou de cunho paranormal que as possam auxiliar na interpretação e eventual controle de suas experiências (Farias et al., 2005, Krippner, Wickramasekera & Tartz, 2000). Por meio do questionário criado por Hartmman, verificou-se, entre outras coisas, que as mulheres pontuaram mais nos diversos itens. Mais curioso, porém, foi o achado de que o escore total do questionário de Hartmman era o melhor preditor dos escores em transliminaridade e labilidade dos lobos temporais (Thalbourne & Maltby, 2008). Seria a transliminaridade, simplesmente, um derivado daquilo que Hartmman nomeou de *boundary thinnes*, ao invés de conceito distinto? Será por essa razão que Thalbourne e colaboradores definiram a transliminaridade como “uma tendência para que conteúdos psicológicos atravessem fronteiras dentro ou fora da consciência”? (Cf. Introdução da tese, descrição dos instrumentos, e o capítulo dois).

Como vimos, o conceito de *boundary thinnes* (e, por conseguinte, o conceito de transliminaridade) se sustentam em todo um arcabouço teórico subjacente. O fato de a versão que utilizamos da escala de transliminaridade apresentar boa consistência interna (.869) – equivalente à encontrada em pesquisas internacionais, .87 (Thalbourne, 2009) – sugere que tais itens, aparentemente díspares, tendem a se comportar de modo consistente nas correlações que estabelecem entre si. Mas seria isso suficiente para demonstrar a teoria por trás do conceito? O fato de certos itens estarem correlacionados não implica, de maneira direta, que tais correlações se devam a “fronteiras na mente”

ou a conteúdos psicológicos que vão “da consciência para o inconsciente e vice-versa”. Tais especulações teóricas deveriam ser testadas de modo independente. Os experimentos revisados no capítulo dois, indicando que a sensibilidade vibrotátil foi maior em pessoas que apresentaram escores elevados na escala de transliminaridade, havendo também correlação positiva entre transliminaridade e melhor desempenho em uma tarefa de acuidade na detecção visual de *priming* subliminal, são ótimas formas de validar a escala e demonstrar que esta avalia o que se propõe a avaliar. Mas seria igualmente interessante que um maior rigor conceitual e filosófico pautasse a criação de conceitos psicológicos. A psicologia norte-americana, na qual se baseiam, em geral, as investigações psicométricas, costuma privilegiar o empírico em detrimento do teórico. O resultado disso são construtos mal definidos, que não nos ajudam a avançar do ponto de vista da compreensão dos fenômenos. Parece-nos um tanto despropositada a ingenuidade empírica de encontrar fatores, designá-los e conceituá-los superficialmente. Talvez não seja por acaso que Thalbourne e colaboradores redefiniram a transliminaridade por pelo menos três vezes, em diferentes artigos. Deveria haver maior retroalimentação no processo de postular e definir um construto e testá-lo empiricamente, com ênfase especial aos aspectos terminológicos, conceituais e filosóficos. Apesar disso tudo, acreditamos que o conceito de transliminaridade ainda guarda interessantes e profícuas possibilidades de análise, e tentaremos explorá-las na conclusão da tese.

Por fim, é preciso reconhecer outro aspecto importante nos achados relativos à transliminaridade em nosso estudo. Independentemente da discussão concernente à sua validade teórica, a escala de transliminaridade é, no mínimo, uma escala de experiências anômalas, estranhas ou peculiares. Muitos de seus itens avaliam experiências paranormais e místicas. Desse ponto de vista, portanto, quando se descobre que a correlação entre dissociação e crença parece mediada pelos efeitos da transliminaridade, isso significa, entre outras coisas, que *a dissociação está mais relacionada a relatos de experiências anômalas do que à crença nesse tipo de fenômenos*. O nosso estudo parece demonstrar, assim, que a crença nos fenômenos paranormais só se associa à dissociação graças ao fato

de certos indivíduos que relatam experiências paranormais também passarem por experiências dissociativas. A crença desempenha aqui o papel de um construto mais amplo, que diz respeito a certas escolhas e posicionamentos ideológicos do sujeito, e que é apenas parcialmente explicada pela vivência do paranormal. A forte correlação entre crença e transliminaridade atesta, sobretudo, o fato de certas experiências anômalas influenciarem no posicionamento ideológico do sujeito e vice-versa.

Hipótese 5 = espera-se que a categoria de crença religiosa tradicional obtenha adesão estatisticamente maior entre os carismáticos católicos e os pentecostais;
Hipótese 6 = espera-se que os *descrentes* não pontuem significativamente em medidas de crença paranormal, devendo-se observar correlação negativa entre tais variáveis e o nível de descrença;
Hipótese 7 = espera-se que os espíritas, umbandistas e esotéricos pontuem diferentes tipos de crença paranormal, dado o sincretismo inerente a essas tradições.

Decidiu-se analisar essas três hipóteses em conjunto, por estarem relacionadas ao nível de crença paranormal apresentado pelos grupos e subgrupos da pesquisa. A hipótese 6 é, certamente, a mais simples de responder: os dados são inequívocos, e mesmo com o controle das variáveis confundidoras, os ateus e agnósticos pontuaram significativamente menos na RPBS e suas várias subescalas, comparativamente aos demais grupos estudados. Além disso, observou-se relação linear entre as variáveis ($p < 0,001$) sendo que, quanto menos religioso o participante, menores foram os seus escores em crença paranormal. Esses achados dão certa sustentação para a hipótese de que a religião fortalece a crença no paranormal (Bainbrige, 2004), ao invés de constituir opção antagônica. Contudo, deve-se observar também que a aceitação de certas categorias de crença foi bem menor em grupos religiosos mais tradicionais, como foi o caso dos evangélicos pentecostais e dos católicos carismáticos. Os membros das religiões mediúnicas e dos círculos esotéricos e ocultistas pontuaram significativamente acima ($p < 0,001$) do grupo dois e dos descrentes no escore total da RPBS, bem como acima dos evangélicos / católicos. Estes últimos, por sua vez, pontuaram acima ($p < 0,001$) dos ateus e agnósticos, mas não diferiram do grupo dois ($p = 0,589$).

Considerando-se, simultaneamente, o item mais pontuado e o item menos pontuado por cada grupo na RPBS, encontramos os seguintes resultados: para as religiões mediúnicas e os esotéricos, o item mais pontuado foi “a alma continua a existir depois da morte física”; para o grupo dois, os evangélicos pentecostais e os católicos carismáticos, o item mais pontuado foi “eu creio em Deus”; por sua vez, para os ateus e agnósticos, o item com maior pontuação foi “há vida em outros planetas”. Para todos os grupos, os itens menos pontuados foram “o número 13 dá azar” e o “gato preto pode dar azar”.

Na subescala de espiritualismo, os mediúnicos pontuaram acima de todos os outros grupos ($p < 0,001$) o que é, afinal, bastante compreensível. A média dos esotéricos só foi menor que a das religiões mediúnicas. Curiosamente, os evangélicos pentecostais e os católicos carismáticos pontuaram acima dos ateus e agnósticos ($p < 0,001$). Na subescala de crenças religiosas tradicionais, a hipótese 5 foi confirmada: os evangélicos / católicos pontuaram significativamente acima ($p < 0,001$) de todos os outros grupos da pesquisa. Seu nível de tradicionalismo religioso, portanto, parece bastante grande (crença no diabo, no céu e no inferno etc.). As religiões mediúnicas pontuaram acima dos esotéricos ($p < 0,001$), mas quase não houve diferença frente ao grupo dois ($p = 0,015$). Os esotéricos pontuaram significativamente abaixo de todos os outros, ficando acima apenas dos ateus e agnósticos ($p < 0,001$). A crença na psicocinese foi maior entre os espíritas, os umbandistas e os esotéricos em comparação com os demais grupos ($p < 0,001$). O grupo dois ficou acima dos evangélicos / católicos e dos descrentes. Não houve diferença entre os evangélicos / católicos e os ateus e agnósticos. Por fim, na subescala de magia e adivinhação, as religiões mediúnicas e os esotéricos se sobressaíram, mas os evangélicos / católicos e o grupo dois ficaram ao menos acima dos ateus e agnósticos. Nenhum grupo diferiu do outro na subescala de superstição.

Podemos ver, pelas diversas associações apresentadas, que as religiões mediúnicas e os esotéricos pontuaram significativamente acima dos demais grupos *em várias subescalas*. Isso mostra que essas duas afiliações são, de fato, mais sincréticas. Suas pontuações no escore total da RPBS são também representativas dessa tendência. Lawrence (1995) havia manifestado apreensão quanto ao

significado do escore total da escala: o que tal soma realmente avalia? Porém, podemos ver que justamente os grupos que adotaram mais crenças foram os que mais pontuaram no escore total, o que sugere que esse escore pode ser considerado uma medida de sincretismo. Essa informação é respaldada também pelo conhecimento que temos das afiliações mediúnicas e esotéricas, notadamente sincréticas em seu modo de ver o mundo. Este é, provavelmente, o primeiro estudo a sustentar a validade do escore total da RPBS e a sugerir uma interpretação mais apropriada do que simplesmente considerá-lo um indicador de “crença paranormal geral”.

Nossas considerações sobre a validade da RPBS não significam, todavia, que tal instrumento seja isento de limitações. A escala de crença paranormal incorre em um erro nada incomum entre outros testes padronizados: aquilo que poderíamos chamar de “etnocentrismo metodológico”. Ela deixa de lado uma série de crenças que fazem parte de contextos culturais específicos, assumindo, não obstante, certa universalidade que oculta a projeção de crenças norte-americanas e européias. Onde podemos ver nela um espaço para o rico panteão indígena e afro-brasileiro? Em que momento a mitologia hindu ou japonesa nela se expressam? Nesse sentido, qualquer adaptação transcultural da escala teria de modificar, em suma, todos ou a maior parte dos itens (especialmente para culturas ou subgrupos isolados que ainda não sofreram forte impacto da globalização). Estaríamos todos pensando a mesma coisa quando respondemos à pergunta da escala: “eu acredito em Deus”? Não seria essa uma suposição ingênua frente à multiplicidade de crenças politeístas que caracterizam diversas culturas distantes dos Estados Unidos ou de países europeus?

O problema, no entanto, pode ser bem maior do que sugere uma avaliação particularizada da escala de crença paranormal. Talvez pudéssemos dizer que *todas* as escalas de crença forçosamente caminham nessa mesma direção. Sendo a crença um fenômeno cultural multifacetado e dinâmico, e não um traço estático que varia apenas conforme o grau de aceitação, qualquer instrumento padronizado que se proponha a capturar a diversidade das crenças acaba, em algum instante, por falhar em sua tarefa. Não se trata simplesmente de abarcar relações particulares entre os itens, *mas de aprofundar o significado de*

cada uma dessas crenças para determinados indivíduos em determinadas culturas. Não estamos negando com esse argumento a existência de um hipotético aspecto transcultural subjacente às diversas formatações culturais da crença; mas esse aspecto ou padrão deveria emergir não da imposição prévia de categorias que, na verdade, são culturalmente localizadas, e sim de uma apreciação rigorosa das diferentes manifestações culturais que sustentam uma presumida estrutura comum. De fato, qualquer instrumento dessa natureza deveria avaliar não o *nível de adesão* a crenças particulares, mas o próprio *mecanismo de formação* das crenças religiosas ou paranormais. Ao invés de itens sobre vida após a morte ou Deus, por exemplo, um instrumento dessa natureza teria de averiguar o quanto o modo de pensar de um indivíduo o *predispõe* a essas crenças, ou quais aspectos de sua cognição, comportamento ou emoção estariam ligados à adesão a certas crenças. Em outras palavras, deveríamos estabelecer uma distinção entre *forma* e *conteúdo*. Conquanto este último seja extremamente variável, em função de características culturais, a *forma*, no entanto, poderia permanecer a mesma. São as *formas cognitivas e afetivas pelas quais a crença se manifesta* que deveriam ser o objeto do nosso interesse, e não a simples aceitação de um conteúdo de fé entre outros. Esta parece ser a proposta daqueles que têm se dedicado ao estudo do pensamento contra-intuitivo (Cf. Introdução da tese, comentário sobre psicologia cognitiva da religião). Mas é ainda incerto até onde isso pode ser feito recorrendo-se a questionários padronizados, os quais sempre acabam por resvalar na criação de itens que, embora já não se atenham a crenças particulares, tendem a reproduzir, não obstante, as mesmas características relativamente estáticas próprias de todo instrumento padronizado, perdendo de vista a riqueza, dinamismo e variedade de significados pessoais e culturais implícitos.

Com efeito, o termo *implícito* nos levaria a outras tantas discussões em torno do objeto exato de mensuração da escala de crença paranormal. Se fôssemos um pouco mais rigorosos do ponto de vista conceitual, teríamos de dizer que a RPBS mede simplesmente o grau de crença *explícita* ou, melhor ainda, *numericamente atribuída*. Ela quase nada nos pode dizer acerca do *comportamento* do indivíduo (sendo o ‘comportamento’ entendido aqui não apenas como comportamento verbal) frente a um

determinado conjunto de crenças, ou acerca de suas estruturas de crença *implícitas*. Ora, como veremos nas entrevistas e relatórios de observação, as crenças e níveis de crença numericamente assumidos por um indivíduo não nos dizem tudo sobre suas estruturas de crença. Além dos muitos significados pessoais e coletivos (qualitativos) que poderiam acompanhar *cada* item, deveríamos considerar até que ponto o nível de crença designado se reflete nas atitudes e no comportamento ostensivo do indivíduo e de quais maneiras o faz. Uma vez que certas estruturas de crença podem nos ser parcialmente inconscientes, deveríamos ser capazes de identificá-las, bem como de avaliar seus efeitos sobre o comportamento. Desse ponto de vista estrito, a RPBS *não* é exatamente uma escala para medir *crença paranormal* (em sentido amplo). Ela é um instrumento altamente específico que avalia a resposta *explícita* e *numericamente atribuída* a itens de crença *culturalmente enviesados*; a RPBS é, portanto, uma escala de avaliação da crença *explícita*, mas *não* da atitude ou do comportamento ligado à crença, ou das estruturas de crença *inconscientes*. Devemos levar seriamente esses aspectos em conta, pois, do contrário, partiremos de premissas errôneas ao nos reportarmos às relações entre os dados quantitativos e qualitativos da pesquisa.

Por fim, mas não menos importante, cabe salientar a confusão em que a RPBS incorre, por vezes, na diferenciação entre *crença* e *experiência*. Quando se pergunta para uma pessoa, por exemplo, se ela acredita que a alma pode deixar o corpo e realizar ‘viagem astral’, estamos avaliando sua crença nesse fenômeno ou a experiência que ela teve de saída do corpo? Embora as instruções de preenchimento da escala deixem claro que o objetivo é avaliar a *crença*, não temos como diferenciar se duas pessoas respondendo 7 para essa pergunta compreenderam a questão do mesmo modo. Ele / ela acredita muito porque vivenciou algo assim, ou acredita muito sem ter vivenciado? Note que a pergunta, por estar bastante relacionada à experiência, tende a deixar dúvidas quanto à origem do escore obtido pelo participante. Na verdade, a crença subjacente a essa pergunta é a idéia de que existiria independência entre a mente e o corpo (dualismo espiritualista). Nesse sentido, talvez fosse mais correto questionar sobre a crença subjacente, e não sobre a interpretação concernente a uma experiência em particular, de

modo a evitar ambiguidades. Pouco se pode fazer agora em relação aos dados já coletados, e teremos de nos contentar com uma interpretação dos escores baseada nos critérios levantados anteriormente.

Hipótese 8 = espera-se que a relação entre crença / descrença paranormal e as demais variáveis do estudo dependa, em algum grau, do nível de adesão do indivíduo a práticas coletivas ou instituições com as quais sua crença (ou descrença) esteja diretamente relacionada (grau de afiliação).

Nossa última hipótese diz respeito às associações entre as diversas variáveis e o grau de afiliação dos sujeitos às suas religiões ou filosofias de vida. No tópico sobre correlações entre as variáveis, o leitor terá observado que, tanto a RPBS quanto a escala de transliminaridade correlacionaram positivamente com a frequência de visitas, com a importância dada e com a prática das afiliações religiosas. A dissociação também havia fracamente correlacionado com as visitas e com a prática, mas essas associações se tornaram não significantes com o controle da transliminaridade. Não houve correlação entre os indicadores de adesão e as demais medidas de dissociação somatoforme. Tal resultado talvez sugira que, em oposição às nossas expectativas, as pessoas não frequentam esses contextos como um modo de lidar com suas experiências dissociativas, embora ainda exista lógica em se conceber que as experiências alegadamente anômalas ou paranormais exerçam alguma influência nesse sentido. Esse resultado não pode dizer, todavia, se há aumento ou diminuição dos níveis de dissociação em função da prática ou da visitação; para isso, melhor seria realizar um estudo longitudinal. Há também a possibilidade de que os dados transversais tenham tornado espúrias as correlações efetivas entre dissociação e nível de adesão, sobretudo, quando vistas estaticamente, em um dado momento. Outra hipótese interessante é a de que a dissociação seria uma espécie de efeito colateral advindo das experiências anômalas; sem a mediação da transliminaridade (e, portanto, das experiências paranormais) a dissociação deixaria de ser relevante na frequência com que o indivíduo visita ou pratica sua afiliação.

3.7. Conclusão

Nosso *survey* online, como qualquer investigação científica, apresentou vantagens e limitações.

Apesar de alguns dos participantes do pré-teste não terem manifestado apreensão quanto ao tamanho do questionário, as densas e variadas questões propostas podem ter afetado, de algum modo, os resultados do estudo. Nas versões do questionário online que desenvolvemos por meio do Google Docs, não havia uma barra de indicação de progresso, e alguns respondentes talvez tenham desistido no meio do processo, desmotivados. É difícil avaliar até que ponto a inclusão desses respondentes (desconhecidos) alteraria ou não os resultados obtidos. O fato é que, a despeito dessas desvantagens, os instrumentos utilizados demonstraram boa consistência interna, e muitas das variáveis se comportaram de modo congruente com o que sabemos acerca delas com base na literatura.

Nosso estudo estabeleceu importantes condições de controle, como a criação de versões diferentes do mesmo questionário, cada qual com a ordem das perguntas alterada (coibindo, assim, possíveis efeitos de ordem). O *survey* de natureza online possui também certos ganhos em relação a outras formas de coleta de dados, como a automatização no registro das informações – o que facilita e torna mais rápida a análise (e.g., exportar as respostas diretamente em uma planilha do Excel) – e a comodidade do preenchimento, já que qualquer um com acesso a internet e disposição para participar da pesquisa pode fazê-lo de sua casa ou outro local de sua conveniência. A impessoalidade do procedimento online tende também a inibir menos os participantes, principalmente quando abordados sobre temas controversos e delicados (Evans & Mathur, 2005), a exemplo das experiências traumáticas na infância. Além disso, o questionário online permite que o pesquisador defina previamente quais respostas terão preenchimento obrigatório, o que restringe os casos de *missing data*. Um potencial efeito adverso dessa prática, porém, é o de estimular respostas mentirosas, dadas a esmo, ou mesmo reforçar alguma tendência prévia à desejabilidade social.

Nossa amostra foi de conveniência, não aleatória, o que pode ter enviesado os resultados de muitas maneiras. Não obstante, como o leitor terá constatado, análises e controles estatísticos adicionais foram empregados, sempre que isso se mostrasse viável, no intuito de minimizar, o quanto possível, os impactos de certas características específicas da amostra sobre os resultados. Conquanto a maioria dos

respondentes fosse proveniente do estado de São Paulo (o que já era esperado), pode-se considerar que, diante dos propósitos inicialmente mais limitados da pesquisa, a amostra final denotou boa cobertura geográfica, atingindo pessoas de cidades as mais diversas do país.

Nosso estudo foi um dos poucos sobre crença paranormal e dissociação a contemplar integrantes de grupos religiosos e não religiosos, o que tende a tornar os resultados mais confiáveis do que aqueles baseados em amostras específicas, oferecendo um teste adicional das hipóteses que relacionam dissociação e crença / experiência paranormal ou religiosa.

Deve-se salientar, por fim, que determinadas hipóteses ou análises poderiam ser mais bem respondidas se houvésssemos recorrido a uma metodologia longitudinal. As correlações entre certas escalas e a frequência com que os participantes visitam ou praticam suas afiliações é um exemplo disso. Para saber, por exemplo, se a prática de uma afiliação religiosa em específico influencia no nível de dissociação dos sujeitos, seria melhor obter mensurações desse tipo ao longo do tempo, ao invés de se considerar apenas uma média geral de prática ou visitação que é estática e que não diz do desenvolvimento do adepto desde quando é um iniciante, até se tornar iniciado. Essas são sugestões profícuas que esperamos implantar em projetos e investigações futuras.

Devemos lembrar, ainda, que os dados quantitativos resultam, em última instância, da interpretação dos sujeitos sobre seu comportamento, no momento em que assinalaram as respostas; eles não constituem relações reais entre as variáveis. *A relação observada é, em última instância, um derivado das percepções acessíveis a esses indivíduos.* Trata-se de tendências no discurso consciente do indivíduo, não de expressões do seu comportamento total. Isso sem considerarmos as limitações dos próprios instrumentos empregados. É aí que surge o problema da causalidade, e a necessidade de não dependermos somente dos dados quantitativos, mas contarmos também com a análise qualitativa (Cf. próximos capítulos).

- Almeida, A. M. (2004). *Fenomenologia das experiências mediúnicas: perfil e psicopatologia de médiuns espíritos*. 205f. Tese (Doutorado), Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Argue, A., Johnson, D. R. & White, L. K. (1999). Age and religiosity: evidence from a three-wave panel analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(3), 423-435.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bainbridge, W. S. (2004). After the new age. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(3), 381-394.
- Blackmore, S. J. (1994). Are women more sheepish? Gender differences in belief in the paranormal. In: Coly, L. & White, R. A. (Eds.). *Women and parapsychology: Proceedings of an international conference* (pp. 68-69). New York: Parapsychology Foundation.
- Bourguignon, E. (2004). Suffering and healing, subordination and power: women and possession trance. *Ethos*, 32(4), 557-574.
- Cardena, E & Krippner, S. (2010). The cultural context of hypnosis. In: Lynn S.J., Rhue, J.W. & Kirsch, I. (Eds.) *Handbook of clinical hypnosis*. Washington, DC: APA Books, p. 743-771.
- Collins, F. E. & French, C. H. (2004). Dissociation, coping strategies and locus of control in a non-clinical population: clinical implications. *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 26, 113-126.
- Dancey, C. P. & Reidy, J. (2006). *Estatística sem matemática para psicologia usando SPSS para Windows*. Porto Alegre: Artmed.
- Doria Filho, U. (1999). *Introdução à bioestatística*. São Paulo: Elsevier.
- Edgington, E. S. & Onghena, P. (2007). *Randomization tests*. Boca Raton, FL: Taylor & Francis.
- Emmons, C. F. & Sobal, J. (1981). Paranormal beliefs: functional alternatives to mainstream religion? *Review of religious research*, 22 (4).
- Espírito-Santo, H. (2008). *Histeria: a unidade perdida. Estudo dos fenômenos semelhantes e dissemelhantes das perturbações somatoformes e dissociativas*. 448f. Tese (Doutorado), saúde mental. Universidade do Porto, Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar.
- Evans, J. R. & Mathur, A. (2005). The value of online surveys. *Internet Research*, 15(2), 195-219.
- Farias, M., Claridge, G. & Lalljee, M. (2005). "Personality and cognitive predictors of New Age practices and beliefs". *Personality and Individual Differences*, 39(5), 979.
- Fayers, P. (2011). Alphas, betas and skewy distributions: two ways of getting the wrong answer. *Advances in Health Sciences Education*, 16(3), 291-296.
- Fizman, A.; Cabizuca, M.; Lanfredi, C. & Figueira, I. (2004). A adaptação transcultural para o português do instrumento Dissociative Experiences Scale para rastrear e quantificar os fenômenos dissociativos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 26(3), 164-173.
- Francis, L. J. (1997). The psychology of gender differences in religion: a review of empirical research. *Religion*, 27, 81-96.
- Frischholz, E. J. et al. (1990). The dissociative experiences scale: further replication and validation. *Dissociation*, 3, 151-153.
- Fruech, B.C., Johnson, D.E., Smith, D.W. & Williams, M.A. (1996). A potential problem with the response format of the Dissociative Experiences Scale: a significant correlation with intelligence among combat veterans with PTSD. *Journal of Traumatic Stress*, 9(3), 651-656.
- Gleaves, D. H., Eberenz, K. P., Warner, M. S. & Fine, C. G. (1995). Measuring clinical and non-clinical dissociation: a comparison of the DES and QED. *Dissociation*, 8 (1), 24-31.
- Hartmann, Ernest; Rosen, Rachel; Rand, William (1998). Personality and Dreaming: Boundary Structure and Dream Content. *Dreaming*, 8: 31.

- Hartmann, E.; Russ, D.; Oldfield, M.; Sivan, I.; Cooper, S. (1987). Who Has Nightmares? The Personality of the Lifelong Nightmare Sufferer. *Archives of General Psychiatry*, 44 (1), 49–56.
- Hinnels, J. R. (org.) (1991). *Dicionário das religiões*. 2. ed. (Trad. de Octavio Mendes Cajado). São Paulo: Cultrix.
- Huberty, C. & Morris, J. D. (1989). Multivariate analysis versus multiple univariate analyses. *Psychological Bulletin*, 105(2), 302-308.
- Irwin, H. J. (2003). *An introduction to Parapsychology*, Fourth ed. Jefferson: McFarland.
- Kennedy, J. E. (2003). The Polarization of Psi Beliefs: Rational, Controlling, Masculine Skepticism versus Interconnected, Spiritual, Feminine Belief. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 97, 27-42.
- Krippner, S. (1994). Cross-cultural treatment perspectives on dissociative disorders. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. R. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 338-364.
- Krippner, S. (2011). Varieties of anomalous experience in Brazil. In: *VII Encontro Psi – Pesquisa Psi e Psicologia Anomalística, Livro de Registro dos Trabalhos Apresentados*. Curitiba, p. 206-209.
- Krippner, S. & Faith, L. (2001). Exotic dreams: A cross-cultural study. *Dreaming*, 11, 73-82.
- Krippner, S. & Weinhold, J. (2001). Gender differences in the content analysis of 240 dream reports from Brazilian participants in dream seminars. *Dreaming*, 11, 35-42.
- Krippner S, Wickramasekera I & Tartz R. (2000). Scoring thick and scoring thin: the boundaries of psychic claimants. *Subtle Energies and Energy Medicine Journal*, 11(1), 43-63.
- Koenig, H. G. (2012). *Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: L&PM editora.
- Lawrence, T. R. (1995). How many factors of paranormal belief are there? A critique of the Paranormal Belief Scale. *The Journal of Parapsychology*, 59, 3-25.
- Lewis, I. M. O. (1977). *Êxtase Religioso*. Editora Perspectiva: São Paulo.
- Lipsanen, T. et al. (2004). Dissociative disorders among psychiatric patients, comparison with a nonclinical sample. *European Psychiatry*, 19, 53-55.
- Maaranen, P. et al. (2005). Factors associated with pathological dissociation in the general population. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 39, 387-394.
- Marx, K. & Engels, F. (1933). *A ideologia alemã*. 2. Ed. São Paulo: Presença / Martins Fontes, 1980.
- Merckelbach, H., Muris, P & Rassin, E. (1999). Fantasy proneness and cognitive failures as correlates of dissociative experiences. *Personality and Individual Differences*, 26, 961-967.
- Merckelbach, H., Muris, P., Horselenberg, R. & Stougie, S. (2000). Dissociative experiences, response bias, and fantasy proneness in college students. *Personality and Individual Differences*, 28, 49-58.
- Merckelbach, H., Muris, P., Rassin, E. & Horselenberg, R. (2000). Dissociative experiences and interrogative suggestibility in college students. *Personality and Individual Differences*, 29, 1133-1140.
- Merckelbach, H., Campo, J., Hardy, S. & Giesbrecht, T. (2005). Dissociation and fantasy proneness in psychiatric patients: a preliminary study. *Comprehensive Psychiatry*, 46, 181-185.
- Miller, G. A. & Chapman, J. P. (2001). Misunderstanding analysis of covariance. *Journal of Abnormal Psychology*, 110(1), 40-48.
- Modestin, J. & Erni, T. (2004). Testing the dissociative taxon. *Psychiatry Research*, 126, 77-82.
- Nietzsche, F. W. (2005). Obras incompletas. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- Norman, G. (2010). Likert scales, levels of measurement and the “laws” of statistics. *Advances in Health Sciences Education*, 15, 625-632.
- Northcote, J. (2007). *The Paranormal and the Politics of Truth: A Sociological Account*. UK (Exeter): Imprint-Academic.
- Owen, A. (1989). *The darkened room: Women, power and spiritualism in late Victorian England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

- Paiva, G. J. (1999). Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(2).
- Pearson, E. S. (1931). The analysis of variance in the case of non-normal variation. *Biometrika*, 23, 114-133.
- Perneger, T. V. (1998). What's wrong with Bonferroni adjustments. *British Medical Journal*, 316 (7139), 1236-1238.
- Pestana, M. H. & Gageiro, J. N. (2005). *Análise de dados para ciências sociais: a complementaridade do SPSS*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Playfair, G.L. (2011). *The flying cow: Exploring the psychic world of Brazil*. Guildford, UK: White Crow Books.
- Ross, C. A., Joshi, S. & Currie, R. (1990). Dissociative experiences in the general population. *American Journal of Psychiatry*, 147, 596-601.
- Ross, C. A. & Joshi, S. (1992). Paranormal experiences in the general population. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180, 357-361.
- Schmider, E., Ziegler, M., Danay, E. Beyer, L. & Bühner, M. (2010). Is it really robust? Reinvestigating the robustness of ANOVA against violation of the normal distribution assumption. *Methodology: European Journal of Research Methods for the Behavioral and Social Sciences*, 6, 147-151.
- Schultz-Hipp, P. L. (2012). Do spirituality and religiosity increase with age? In: Moberg, D. O. (Ed.). *Aging and spirituality: spiritual dimensions of aging theory, research, practice, and policy*. New York: Routledge.
- Smith, C. L., Johnson, J. L. & Hathaway, W. (2009). Personality contributions to belief in paranormal phenomena. *Individual differences research*, 7(2), 85-96.
- Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1996). *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stuart-Hamilton, I., Nayak, L. & Priest, L. (2006). Intelligence, belief in the paranormal, knowledge of probability and aging. *Educational Gerontology*, 32, 173-184.
- Tanizaki, H. (1997). Power comparison of non-parametric tests: small sample properties from Monte Carlo experiments. *Journal of Applied Statistics*, 24, 603-632.
- Thalbourne M. A. & Maltby, J. (2008). Transliminality, thin boundaries, unusual experiences, and temporal lobe lability. *Personality and Individual Differences*, 44: 1617-1623.
- Tillman, J. G., Nash, M. R. & Lerner, P. M. (1994). Does trauma cause dissociative pathology? In: Lynn, S. J. & Rhue, J. W. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 395-414.
- West, L. J. & Martin, P. (1994). Pseudo-identity and the treatment of personality change in victims of captivity and cults. In: Lynn, S. J. & Rhue, J. R. (Ed.). *Dissociation: clinical and theoretical perspectives*. New York: Guilford Press, p. 268-288.
- Yoshimuzi, T. & Murase, S. (2007). The effect of avoidant tendencies on the intensity of intrusive memories in a community sample of college students. *Personality and Individual Differences*, 43, 1819-1828.
- Zingrone, N. L. & Alvarado, C. S. (2000). The dissociative experiences scale-II: descriptive statistics, factor analysis, and frequency of experiences. *Imagination, cognition and personality*, 21, 145-157.

Capítulo quatro – A dissociação em contexto: relatórios de observação

“[Trata-se] do mais decisivo e profundo de todos os dramas religiosos, a tomada do homem pela divindade. Tais encontros extáticos não são de forma alguma encorajados uniformemente em todas as religiões. No entanto, é difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum estágio de sua história, inspirado no peito de pelo menos alguns de seus seguidores aqueles transportes de exaltação mística nos quais todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade.”

- Ioan Lewis (1977, p. 358)

Na introdução da tese (método, frente qualitativa), nós já havíamos discutido o fato de a dissociação aparentemente ocorrer como um componente de diferentes rituais religiosos. Também havíamos salientado a prática ritualística como o presumido ponto de encontro da crença religiosa ou paranormal com as experiências dissociativas. O ritual, como bem observamos, é um conceito mediador, que expressa o entrelaçamento do individual e do social, do pessoal e do coletivo, servindo-nos, portanto, de unidade básica de análise na observação dos grupos. De maneira a cumprirmos com o intento de avaliar as relações entre dissociação, crença e ritual, tivemos de procurar por contextos em que os fenômenos de base alegadamente dissociativa fossem relatados com alguma frequência ou ao menos presumidos a partir do comportamento dos sujeitos. Na introdução da tese, na definição dos grupos, já havíamos mencionado algumas das razões que nos fizeram escolher as religiões mediúnicas, a renovação carismática católica, as igrejas pentecostais e os círculos esotéricos e ocultistas como objetos de estudo, e nossa revisão dos aspectos históricos sobre a dissociação também sugeriram ao leitor uma associação entre tais práticas religiosas e o campo da dissociação e das alterações de consciência⁷³. Mas, que fique bem claro, tais

⁷³ No caso particular das religiões mediúnicas, não foram conduzidas visitas observacionais a centros espíritas, pelo fato de já termos estudado duas dessas instituições em pesquisa de mestrado (Maraldi, 2011). Assim, apesar de os dados de ambos,

escolhas não significaram uma completa projeção de nossas expectativas teóricas sobre os dados; ao contrário, buscamos questionar, a todo momento, se as experiências narradas ou observadas se deviam, efetivamente, a algum mecanismo dissociativo. Sabedores da marcada controvérsia em torno da conceituação e da veracidade dos fenômenos dissociativos, procuramos nos valer sempre de hipóteses alternativas, contrastando os dados observacionais com tudo aquilo que sabíamos da vasta literatura sobre o tema, estabelecendo, destarte, um confronto de ideias, um embate dialético, por assim dizer. O presente capítulo resulta desses confrontos. Foi daí, aliás, que adveio a ideia de visitarmos igualmente as reuniões de grupos de ateus, pois estávamos interessados em comparar a série de observações de grupos religiosos com a participação em atividades de caráter distinto e mesmo opostas às religiões. Como não poderia deixar de ser, nossa linguagem aqui é mais pessoal do que em capítulos prévios, e a primeira pessoa do singular é mais frequentemente usada do que a primeira pessoa do plural ou o estilo impessoal, técnico, da redação científica. Trata-se de uma consequência metodológica da adequação ao próprio objeto de estudo, o ser humano, o qual é, simultaneamente, o próprio estudioso. As fronteiras da objetividade científica são já muitos tênues e até questionáveis neste ponto, e não nos parece inteiramente defensável o comprometimento com uma linguagem impessoal.

Na introdução da tese (método, frente qualitativa), o leitor terá encontrado alguns esclarecimentos sobre a metodologia empregada nas observações de campo. O contato com os grupos foi possível mediante a indicação de amigos e conhecidos do pesquisador, os quais gentilmente se dispuseram a compartilhar o endereço de instituições ou grupos aos quais pertenciam, tendo inclusive auxiliado e facilitado a obtenção de respondentes para as entrevistas ou para o questionário online. Em outros casos, porém, foi o próprio pesquisador quem – munido do endereço ou telefone dos locais – tomou a iniciativa de estabelecer um primeiro contato e conduzir as visitas. Ao longo desses encontros, o pesquisador manteve um pequeno diário onde fazia anotações referentes às suas impressões e aos

espíritas e umbandistas, terem sido compilados para o questionário online, preferiu-se realizar as observações etnográficas em dois terreiros de Umbanda.

acontecimentos observados nos grupos. As análises consideraram não apenas as observações pessoais do pesquisador, como também as respostas dos participantes dos grupos ao questionário online. Isso foi feito de modo a permitir uma compreensão mais alargada dos fenômenos sociais contemplados, e no intuito de verificar até que ponto os instrumentos quantitativos seriam capazes ou não de refletirem dinâmicas grupais ou individuais específicas.

Há certa tendência generalizada por parte dos cientistas sociais em enfatizarem quase sempre a diferença, a alteridade, a complexidade de cada grupo e fenômeno social, em detrimento de suas similaridades, paralelismos, convergências. A empresa de visitar diferentes grupos religiosos, neles buscando os elementos comuns relativos ao fenômeno psicológico da dissociação, soaria um tanto descabida para muitos antropólogos e sociólogos, que reagiriam afirmando não a homogeneidade, considerada irmã do universalismo racionalista, mas as múltiplas raízes e desenvolvimentos históricos dessas práticas. De modo algum negamos que se deva proceder assim, e nos encontramos cientes do fato de que nossa análise *não constitui* apanhado geral desses grupos ou coletividades *em sua inteireza*, como se fosse possível ao pesquisador responder indagações tão complexas e vastas a partir de algumas observações, mensurações e entrevistas. É preciso sempre ter em mente que nossos objetos centrais de investigação *não foram exatamente os grupos visitados, em toda a sua vasta complexidade doutrinária e institucional*, mas as potenciais relações entre dissociação, crença e identidade *no interior desses (e entre esses) contextos*. Desse ponto de vista, ainda que o cientista social nos critique por não nos limitarmos a certos coletivos, e por abraçarmos vários deles de uma só vez, tornar-se-á mais aceitável, possivelmente, a procura por elementos compartilhados. Há certa preocupação “estatística” em nossos esforços, uma vez que sempre podemos suspeitar de outras relações e possibilidades explicativas, conforme o contexto considerado. Se nos ativéssemos apenas à Umbanda, por exemplo, não estaríamos confiantes de ter encontrado um padrão generalizável a outros grupos. Essa busca por generalização não é meramente “iluminista”, “positivista”, mas necessária à construção do conhecimento, tendo-se em conta que, quanto maiores forem nossas redes de referência, mais aptos estaremos a formar um

pensamento crítico acerca daquilo que investigamos. Isso se aplica, entre outras coisas, ao estudioso da religião que ignora o estudo do ateísmo e vice-versa, o que nos é inconcebível. De fato, vemos agora que a dissociação não é a panaceia teórica com a qual alguns autores esperam dar conta, simplificarmente, de uma série de fenômenos intersubjetivos. Mas só é possível dar-se conta disso quando olhamos tais fenômenos em suas muitas configurações imaginadas e quando testamos, empiricamente, as várias pressuposições disponíveis. É precisamente o fato de estudarmos a dissociação em vários contextos religiosos o que nos permite responder à indagação: será este conceito, de fato, tão útil e de tão ampla utilização como outros supuseram? Por sua vez, é também o fato de nos utilizarmos dos mesmos instrumentos de averiguação da dissociação utilizados antes em outros contextos o que nos permite responder: estão estes instrumentos avaliando algo chamado “dissociação”? Será essa mensuração generalizável igualmente para o nosso contexto social? Assim como não é recomendável criticar algo sem saber o que é e como funciona, não parece cabível nos posicionarmos sobre a questão da dissociação sem nos aprofundarmos, dentro das condições disponíveis, em seus meios de investigação já conhecidos.

As instituições visitadas para a coleta de dados foram as seguintes:

Esotéricos

- *AMORC (Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis)*
- *Colégio Iniciático Luz no Caminho*

Umbanda:

- *Terreiro Cabana Pai João*
- *Templo de Umbanda Cruzeiro de Luz*

Carismáticos Católicos:

- *Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant’Anna*
- *Grupo de Oração Carismático da Paróquia Santo Antônio de Lisboa*

Evangélicos:

- <i>Assembleia de Deus</i>- <i>Quadrangular</i>- <i>Internacional da Graça de Deus</i>

Os dados dos ateus também foram considerados nos relatórios de observação, em particular, a visita ao II Encontro Nacional de Ateus. Dados adicionais também foram obtidos mediante as narrativas de ateus e agnósticos sobre sua desconversão religiosa na página da ATEA, no Facebook, bem como outras discussões veiculadas nessa página. No caso das pessoas sem afiliação definida, não foi possível, obviamente, coletar dados observacionais em grupos.

Não obtivemos dados detalhados de todos os grupos visitados, por uma série de razões. As instituições mais visitadas eram, geralmente, as mais acessíveis ao pesquisador em termos de localização ou em termos de disponibilidade e cooperação dos voluntários. Outros fatores foram igualmente considerados e podem ser conferidos nos respectivos relatórios. Ainda assim, os dados disponíveis nos permitiram realizar análises que consideramos bastante profícuas. É com esses importantes comentários que damos início à apresentação, ao leitor, de todos os relatórios elaborados, bem como às datas das visitas efetuadas.

4.1. Relatórios – Grupos Esotéricos

4.1.1. Relatório nº1 – Visita à AMORC – 25/02/2012

O presente relatório trata da primeira visita realizada à ordem Rosacruz, em uma de suas lojas em São Paulo. Eu havia encontrado o endereço e o telefone de contato da loja na internet. Após ligar e me certificar de que neste dia haveria uma “meditação aberta a não membros” (sic) resolvi aproveitar a ocasião para conhecer o local e verificar a possibilidade de conduzir ali parte da pesquisa. Lá chegando, deparei-me, na entrada, com um belo jardim. Símbolos comuns à ordem são encontrados nos portões e nas portas, no próprio jardim (no modo, por exemplo, como as plantas foram distribuídas) e ao longo dos corredores. Dirijo-me até a recepção e, logo em seguida, uma moça chega para me

recepcionar. Explico meu interesse em conhecer melhor a ordem (até então, eu não havia explicitado claramente meu objetivo de pesquisar a instituição, pois achava que isso poderia inibir um contato inicial). Ela me encaminha para outra pessoa, com a qual poderia conversar melhor a respeito, e a quem ela chama de “mestre”. Uma senhora, denominada aqui apenas como N., surge de dentro de uma pequena sala para me cumprimentar.

Ao saber sobre meu interesse em conhecer a ordem, ela se dispõe logo a esclarecer do que se trata. Assevera-me que a Rosacruz “não é uma religião e sim uma filosofia” (sic) e seu principal objetivo seria cultivar “nossa ligação com essa consciência cósmica que é o criador, o Deus do nosso coração” (sic). Refere-se à AMORC (Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis) como uma ordem “místico-filosófica” (sic), a qual seria “a única verdadeiramente mística. Há outras que se consideram provenientes da Rosacruz, mas só esta é a verdadeira, a antiga e mística ordem Rosacruz” (sic). Fala, em seguida, de uma série de figuras históricas que teriam pertencido à ordem, e refere-se à existência de vários graus ou níveis hierárquicos dentro da instituição, alcançados apenas após muito desenvolvimento, mediante certos procedimentos iniciáticos. A senhora N. falava de um modo veloz, sem interrupção, e praticamente não me permitia interromper seu discurso para fazer perguntas; parecia grandemente empolgada. Com algum custo, consegui pausá-la, ainda que brevemente, para esclarecer melhor minhas intenções (a essa altura, ela já me considerava um candidato a membro da ordem, e caso eu não a interrompesse, corria o risco de ser mal interpretado). Explicitiei então meus objetivos de pesquisa e minha vontade de entrevistar alguns membros, mas N. não parecia entendê-los como objetivos desvinculados do pertencimento à instituição; para ela, se eu desejava pesquisar a ordem, deveria tornar-me um membro, pois só assim apreenderia “realmente o conhecimento” (sic). Segundo ela, “há coisas que não podem ser ditas por um Rosacruz se você não alcançou o mesmo estágio evolutivo que ele; o conhecimento da ordem não pode ser obtido de uma só vez” (sic). Os que se encontram no início são “como crianças engatinhando” (sic) e, tal como elas, os iniciados vão aprendendo as coisas “do mesmo modo como uma criança aprende a escrever, isto é, lentamente. Se eu te disser certas coisas agora, isso

irá confundir sua cabeça” (sic). Ela me passa então alguns materiais de distribuição gratuita da ordem, para que eu leia e me instrua. Sugere-me que “reflita bastante” (sic) sobre o desejo de me filiar ou não, e indica os procedimentos que devo tomar para tanto. Dona N. também me convida para participar do momento de meditação agendado para aquele horário, e aceito prontamente. Ela ainda me pede para que, após o exercício, eu espere para falar com o Grande Conselheiro da região de São Paulo, pois ele é quem poderia me ajudar, por ser responsável por uma série de atividades realizadas na ordem. Por sorte, ele estava, excepcionalmente este dia, participando dos trabalhos daquela loja.

Enquanto eu conversava com Dona N., várias pessoas (possíveis membros da instituição) passavam entre nós, entrando ou saindo de uma sala ao lado da recepção. Outra senhora, inclusive, veio se juntar a N. para confirmar o que ela me dizia (N. explicou-me que essa senhora pertencia ao seu mesmo grau). Uma moça morena também se aproximara, e ficara atrás de mim aguardando por algo (como previ, ela iria participar também da meditação). Um homem alto, de cabelo e barba grisalhos (a quem chamarei de L.) também viera me cumprimentar e, logo depois, juntou-se aos demais no convite para a meditação. Adentro então uma sala ligeiramente escura, iluminada apenas por lâmpadas azuis. A moça morena entra comigo. Não havia mais ninguém para participar da meditação naquele horário, a não ser nós dois. A sala, no entanto, comportava um bom número de cadeiras. Mais tarde, eu ouviria de um membro que aquela sala teria por nome “pronaos” (sic). Segue uma ilustração aproximada do local:

É o senhor L. quem conduz o trabalho. O ritual começa com uma apresentação da AMORC para os não membros, ensinando, entre outras coisas, que a ordem “é uma organização internacional de caráter místico-filosófico, que tem por missão despertar o potencial interior do ser humano, auxiliando-o em seu desenvolvimento, em espírito de fraternidade, respeitando a liberdade individual” (sic). Após o discurso introdutório, seguimos para um exercício de relaxamento corporal. O exercício é iniciado com os típicos movimentos respiratórios (inspirar e expirar profundamente), até chegar ao “ON” da meditação, repetido três vezes, acompanhando a própria respiração. O ambiente pouco iluminado; a cor azul utilizada para as lâmpadas; a música relaxante de fundo (música clássica); a voz firme e grave de L... Todos esses são elementos que, combinados, tendem a facilitar o processo de relaxamento, o qual tem início nas pontas dos pés (“sinta os dedos dos pés”), até chegar ao pescoço e à cabeça. Ao final do exercício, a moça que me acompanhava acabou dormindo e teve de ser acordada por L. Para acordá-la, ele a chama de Sórora... Eu já havia observado que as mulheres eram chamadas de sóras (ou sora, no singular), e os homens de fratres (ou frater). Em seguida, a atividade meditativa termina com a leitura de um texto para reflexão (o tema se referia a uma bela comparação entre o ciclo de vida de uma árvore e o desenvolvimento humano).

Terminada a sessão de meditação, dirijo-me até um espaço semelhante a uma sala de espera em que vários membros da ordem se reuniam para tomar chá. Pães e outros alimentos eram ali distribuídos. Todos se mostraram muito receptivos e amigáveis, e praticamente me tratavam como a um integrante do grupo. Havia um número bem maior de mulheres do que de homens (notadamente senhoras de meia idade ou idosas). Um senhor, a quem chamarei pelo nome fictício de Jorge, recebeu-me com grande entusiasmo, e pôs-se a falar da ordem e das benesses em sua vida. Disse-me que desde que entrou, “não precisei mais procurar ajuda médica” (sic), pois a terapia espiritual era de enorme eficácia. Confessou-me que alguns médicos da ordem aplicavam também os princípios espirituais da Rosacruz em sua prática clínica. O desejo inicial de Jorge era de entrar para a maçonaria, até que um colega lhe disse que conhecia “algo muito maior que a maçonaria” (sic), e passou a lhe emprestar os livros e revistas

da Rosacruz. Em suas mãos, Jorge segurava um livro cujo título era “Centúrias de Nostradamus”. Vendo seu interesse em me relatar tudo que havia se passado com ele na ordem, convidei-o para uma entrevista, que foi combinada para a semana seguinte. A partir daí, Jorge sentou-se ao meu lado e passou a alardear a todos que eu era pesquisador da USP e “o novo membro da AMORC” (sic). A cada um dos que me cumprimentavam, ele fazia questão de me apresentar com as mesmas palavras, sempre empolgado e alegre. Quando tentava corrigi-lo, dizendo que eu estava apenas conhecendo a instituição, ele complementava: “mas vai entrar” (sic). Nem todos pareciam dar-lhe atenção, mas continuavam sendo gentis comigo. Uma senhora portuguesa, com quem ele estava sentado, mostrou-se, no entanto, um pouco desconfiada. “Tu achas que vai chegar mesmo a alguma conclusão com tua pesquisa?” (sic), dizia-me. Para ela, os cientistas acabavam sempre chegando a um “fim da linha” (sic) nas questões místicas, permanecendo depois confusos e sem conseguir explicar o que pretendiam. Tentei argumentar, mas ela retrucava: “Sinceramente, não entendo, não acho que vais chegar a algum lugar” (sic). No entanto, ela quis saber qual era a diferença entre psiquiatria e psicologia, distinção essa que desconhecia.

Conforme eu esperava para falar com o Grande Conselheiro, outros membros foram aparecendo na sala e se apresentando. Dois deles eram também psicólogos. Um era o antigo mestre daquela loja da AMORC (estava passando a função para outra pessoa, a senhora N.). Ele foi muito gentil e disse-me que ajudaria no que fosse possível, mas, assim como os outros, recomendou-me que aguardasse para falar com o Grande Conselheiro. O outro psicólogo (a quem chamarei aqui de Aluízio) foi igualmente gentil e prestativo; dispôs-se a participar e a conversar com outras pessoas. Interessou-se bastante, aliás, pela pesquisa que eu estava realizando e quis saber mais detalhes sobre o laboratório de psicologia anomalística da USP. Ao contrário dos demais, ele logo percebeu que meu intuito era realizar uma pesquisa científica, e não frequentar a AMORC como adepto. Algum tempo depois, durante nossa conversa, aparece S. L., o Grande Conselheiro de que haviam me falado (um rapaz alto, de óculos). Ele me cumprimentou e afirmou que me ajudaria em tudo que pudesse. Todavia, como aconteceria em breve

uma atividade (um ritual de convocação), ele não poderia conversar naquele momento, e pediu que eu aguardasse um pouco mais.

Havia uma porta na sala de espera que dava para o templo onde haveria a convocação. Nela, um rapaz aparece dizendo algumas palavras em voz alta e proclamando a todos que “adentrem o portal” (sic). Os membros entram vestidos com um avental em formato triangular preso à cintura, e contendo símbolos da ordem. Ouve-se, algumas vezes, o som de um prato de percussão. Após todos entrarem, permaneço sozinho na sala de espera, e nada ouço do que ocorre lá dentro (minha entrada não havia sido permitida, por não ser membro). Aproveito para seguir até a biblioteca e folhear alguns livros. Alguns são da própria Rosacruz; outros abrangem temas diversos: psicologia, filosofia, história, parapsicologia, simbologia etc.

A convocação leva em torno de uma hora. Pouco depois de novamente ouvir o som do prato, noto que a porta se abre. Os membros vão lentamente deixando o local. Uma pequena confraternização tem lugar, em frente à mesa de chá. Eis que consigo finalmente conversar com calma e obter o contato de algumas pessoas para participação na pesquisa, incluindo S. L. Como sempre, todos se mostraram prestativos, mas gostariam de saber do que se tratava a pesquisa. Não pude explicar em detalhes, pois isso poderia criar expectativas infundadas. Limitei-me a dizer que era um estudo sobre como certas características de personalidade estão associadas à escolha que um indivíduo faz de uma filosofia ou religião. Uma senhora que aceitou integrar o estudo, questionou: “você acha que isso tudo se resume à personalidade, é só isso?” (sic). Provavelmente, ela gostaria de ouvir que o aspecto espiritual ou místico não poderia ser negado, mas novamente me limitei a dizer que estava estudando somente aquilo que eu poderia abarcar, e que a personalidade era uma das muitas variáveis envolvidas. Despedi-me de todos, prometendo retornar na semana seguinte.

4.1.2. Relatório 1 – Visita ao Colégio Iniciático – 10/03/2012

O presente relatório trata da primeira visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”. Meu contato com o templo se deu por meio de um familiar que frequenta há muitos anos o

local e o indicou para a pesquisa, ao saber de meu interesse pela temática. No dia 09 de março tive a oportunidade de entrevistar a um dos principais fundadores do grupo, Sr. Arley, o qual me contou um pouco de sua trajetória de vida e de sua relação com o colégio. Em um panfleto antigo que me foi ofertado, soube que o templo tem como objetivo “lutar pela dignificação da Sociedade Humana, para, por este meio, elevar o sentido espiritual e criar uma cultura de ordem superior para com todos os preceitos” (sic). Trata-se de uma “escola de iniciação” (sic), de caráter esotérico, em que os membros, a partir de cursos e práticas espirituais, adquirem gradativamente postos hierárquicos maiores. O status de “Grão-Mestre” era anteriormente ocupado pelo principal fundador, Sr. X, falecido há alguns anos, e foi diretamente outorgado ao filho, Marcelo, que já era participante da casa, e hoje está se preparando para assumir a mesma condição do pai. O Sr. Arley é quem o instruiu nesse processo de assunção dos trabalhos, e ele próprio também participa em toda a organização do templo.

De início, o local era bastante frequentado. Com o tempo, todavia, e principalmente após a morte de seu principal fundador, a casa se viu cada vez menos cheia e as reuniões se restringiram aos membros mais antigos e dedicados. Neste dia, eu era o único visitante. Mas antes de vir, tive de solicitar a autorização do Sr. Arley para conhecer e frequentar o local. Foi necessário que ele primeiramente pedisse a permissão dos “mestres espirituais” responsáveis pelo templo; só depois disso me vi apto a integrar as reuniões.

O templo é, na verdade, uma casa de frente azulada, com um pequeno portão de acesso à entrada. Quem nos recebe muito alegre e simpática é a Sra. Nunes, esposa de um dos frequentadores. Por toda parte, sente-se o cheiro agradável de um incenso. Seguimos então por um corredor em que se vê, do lado direito, uma série de quadros com fotografias de pessoas praticando um tipo de arte marcial, o Jukido. Há muitos anos, o colégio iniciático fornece, paralelamente, aulas de Jukido para membros e não membros. O Jukido é apresentado nos quadros como uma prática de autodefesa. Fotos de várias pessoas que se formaram no colégio estão disponíveis em um mural. A atividade física é considerada um elemento importante da formação espiritual.

Antes de iniciar o trabalho, homens e mulheres permanecem em salas separadas uma da outra. Mas é preciso, inicialmente, retirar os sapatos e assinar uma lista de presença em um caderno para depois adentrar o recinto. A sala destinada aos homens é ampla e semelhante a um galpão; trata-se do mesmo lugar em que as aulas de Jukido são oferecidas. O chão é revestido por uma lona apropriada para os exercícios de arte marcial, e algumas cadeiras estão disponíveis para os que aguardam o início dos trabalhos. Ao entrar, logo avistei o Sr. Arley, que me cumprimentou contente e me apresentou para Pedro, esposo de dona Nunes. Do lado dos homens, apenas os dois haviam chegado até aquele momento. Pedro me serviu suco de uva e tomamos todos juntos enquanto conversávamos. Os assuntos nada tinham relação com as atividades do templo; Arley nos falava de suas viagens de navio para Portugal. Pouco tempo depois, Marcelo também chegou e passou a integrar nosso grupo. Pedro e ele passaram a conversar sobre assuntos profissionais paralelos, até que chegasse o momento de iniciar os trabalhos. Arley se levantou e vestiu uma túnica de cor salmão que é utilizada pelos membros da casa. Assim também fez Pedro e Marcelo (descobri, mais tarde, que o tipo de túnica usado por Arley, Pedro e por alguns outros membros era ligeiramente distinto daquele usado pelos demais, havendo uma cobertura rosa por cima, pois eles já teriam alcançado um estágio mais avançado na iniciação espiritual). Sr. Arley aproveitou para me mostrar uma foto do antigo mestre X, na qual ele se encontrava em posição de meditação (sentado com as pernas cruzadas, os braços um pouco levantados e as palmas das duas mãos unidas).

Entramos em uma sala escura, iluminada apenas pelas luzes vindas de um suporte na parede do fundo que possuía o formato de uma estrela azul (símbolo que identifica o colégio iniciático). Logo embaixo da estrela havia um altar com alguns objetos: uma bíblia, um martelo de juiz, uma lanterna, um cálice envolto por um pano rendado e um cristal de cor púrpura. Duas pilastras demarcavam o altar em relação ao restante da sala. Suspeitei que todos esses objetos tivessem algum significado simbólico, embora até então eu não soubesse o que cada um de fato representava. Próximo de onde eu estava havia uma mesa grande em que todos os membros do templo se sentaram. Várias cadeiras preenchiam o

restante do recinto, viradas de frente para a mesa. A mim me foi designada uma cadeira na fileira esquerda (pelo que soube, a fileira da esquerda é destinada aos homens e a fileira da direita às mulheres). Como eu era o único visitante do dia, não havia mais ninguém em qualquer das duas fileiras da audiência.

Ouve-se, ao fundo, uma música tocada em um CD (música clássica). Todos permanecem em silêncio por longo tempo; os olhos fechados, as mãos sobre a mesa. O trabalho prossegue com algumas orações. Parte dos membros (somente aqueles trajando a túnica rosa) se levanta depois para curvar-se diante do altar, com as mãos unidas, proferindo algumas palavras. Sempre que um membro atrasado adentrava a sala, durante a realização dos trabalhos, o mesmo comportamento de curvar-se em respeito ao altar era visto por parte do recém-chegado. Também era comum que, após a saudação, os membros permanecessem algum tempo olhando para a imagem da estrela no alto da parede, retornando depois aos seus lugares. Para abrir a porta aos membros atrasados (como foi o caso de Lucas, um dos mais antigos frequentadores), Marcelo falava três vezes uma palavra que não pude identificar com clareza. Ele a dizia diante da porta, e só então a abria. Só quem está dentro da sala pode abrir a porta; quem retorna deve bater antes três vezes para que alguém dentro do recinto abra (um peculiar ritual de proteção contra forças espirituais negativas, pelo que pude saber, além de respeitoso quanto aos trabalhos desenvolvidos ali dentro).

Em um determinado momento, as luzes são ligadas e tem início uma atividade de leitura e de explicação da matéria relacionada ao curso iniciático. Dona Nunes é a responsável por falar este dia. Ela se levanta da cadeira e começa a explicar o conteúdo, enquanto os demais simplesmente continuam de olhos fechados. Dona Mirna, viúva do mestre X, prossegue com a leitura de um trecho bíblico (Mateus, 19:24). Segue-se uma discussão sobre o significado da frase: “É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico adentrar o reino dos céus”. O curioso, nesse momento, é a junção de elementos do Cristianismo e das filosofias orientais; fala-se, por exemplo, no mundo de Maya, e na ilusão da vida material, fazendo-se então uma analogia entre esse conceito e a narrativa bíblica.

As luzes são novamente apagadas e tem início o trabalho espiritual propriamente dito (encerra-se o curso). Marcelo profere algumas palavras diante do altar, informando que os trabalhos estavam abertos; agradece, ainda, à presença dos mestres espirituais (entre eles, um chamado “Nashma”), à “corrente da estrela”, “corrente médica”, “corrente iniciática” e demais correntes espirituais. São feitas mais orações e momentos de “silêncio mental” (sic). As orações em questão se limitam ao Pai Nosso e à prece do Amor Puro (reproduzida a seguir):

Amor puro, que reinas sobre todo o universo! Enche plenamente o meu coração e o meu corpo, a fim de que eu possa amar com todas as minhas forças ao divino senhor da criação, ao meu próximo e a todos os seres viventes.

Divino mestre. Dou-te graças por tudo quanto fazes por mim. Deposito em ti toda a minha confiança e todas as minhas esperanças. Tenho absoluta fé em teu saber infinito, em tua onipotência divina e em teu imenso amor para com todas as criaturas.

Sabedoria divina. Reflete-te continuamente em meu espírito, seja minha chama, meu amparo e meu guia, e, assim, marcharei firmemente no caminho da justiça e da verdade.

Assim seja,

Paz a todos os seres.

(Extraído de um folheto do templo)

A cada participante da reunião é solicitada, no início e no fim, uma palavra ou mensagem relativa aos trabalhos. Alguns aproveitam para fazer amplos comentários. Outros se limitam a dizer coisas tais como “Graças a Deus e aos mestres, paz a todos os seres etc. etc.”. De minha parte, apenas agradei a oportunidade de ali estar, repetindo frases ditas anteriormente (eu tinha de contribuir com alguma frase, assim como todos os outros).

Segue-se uma etapa de “limpeza de aura”. Sou o primeiro a ser chamado. Sento-me na ponta da mesa (onde o Sr. Arley se achava inicialmente). Ele me pede para tirar o relógio e depois guardá-lo no bolso, pelo fato de possuir uma pulseira preta (o que poderia atrapalhar a limpeza espiritual). Em seguida, seguro nas mãos de Marcelo e Lucas, formando uma corrente com todos os outros participantes, que também têm suas mãos unidas àqueles que estão próximos. Sr. Arley posiciona as mãos um pouco acima da minha cabeça, durante algum tempo (algo muito semelhante a um ‘passe’ espírita). Em seguida, diagnostica: “você está com a aura um pouco baixa. Precisa orar mais antes de dormir” (sic). Ele pede, então, para que eu pense na minha casa, pense na cama em que durmo. Depois disso, ele pede para que eu retorne ao lugar onde estava sentado desde o início. Outros participantes seguem até Arley para receber a limpeza de aura, como sua própria filha. Noto que as pessoas com “aura baixa” são, em geral, os mais novos em termos de idade, os iniciantes e recém-chegados no templo e aqueles que, independentemente dos fatores citados antes, não correspondem plenamente aos preceitos esotéricos - como a filha de Arley, que, segundo eu soube, é muitas vezes rebelde aos valores e práticas ensinados. Sobre a cabeça dessas pessoas, Arley, Lucas ou Marcelo (que se revezavam na limpeza) costumavam fazer movimentos mais bruscos, como se estivessem “retirando” uma “energia” mais negativa. Lucas bufava com frequência.

Antes do término da reunião, seguem-se alguns mantras, de variadas entonações e tipos. Os trabalhos do dia são, então, encerrados com o pai nosso, o sinal da cruz e as mesmas saudações em frente ao altar. Conforme fui instruído antes de entrar, deixei a sala por último (os que estão se iniciando no templo, ou se encontram ainda em um nível hierárquico mais baixo, são sempre os últimos a saírem). Os mais evoluídos na iniciação saem primeiramente.

Quando a reunião acabou, todos se reuniram do lado de fora da sala para conversar sobre questões cotidianas. Pude estabelecer meus primeiros contatos com os membros do grupo e me apresentar como pesquisador, embora não tivesse convidado pessoas para a entrevista (preferi aguardar o estabelecimento de uma maior confiança e receptividade por parte de todos).

4.1.3. Relatório nº2 – Visita à AMORC – 03/03/2012

O presente relatório trata da segunda visita realizada à ordem Rosacruz, em uma de suas lojas em São Paulo. Neste dia, eu havia me dirigido até lá para realizar uma entrevista com dois membros que se dispuseram a participar da pesquisa. A recepção foi gentil e agradável, como da primeira vez, mas ligeiramente tensa. Assim que cheguei, fui questionado por Dona N. se eu havia finalmente decidido entrar para a ordem. Apenas sorri para ela e nada disse. Segui então para a outra sala, no intuito de aguardar Jorge e Aluízio para as entrevistas. As pessoas que por lá passavam me cumprimentavam e perguntavam sobre o andamento da pesquisa. Pouco tempo depois, Jorge chegou animado, como de costume. Todavia, ao perceberem que iria entrevistá-lo, alguns dos membros vieram me avisar que apenas o Grande Conselheiro poderia falar em nome da ordem. Retruquei, explicando que a entrevista não entraria em detalhes acerca dos ensinamentos da Rosacruz, mas que era uma entrevista psicológica e que tratava da história de vida da pessoa. Isso pareceu diminuir eventuais preocupações, mas não totalmente (como veremos depois).

Entrevistei o senhor Jorge em um salão disponível para palestras e eventos comemorativos. Tudo correu bem, e retornei então para a sala de espera, no intuito de aguardar Aluízio. Assim que chegou, este me dissera que participaria de uma convocação e em breve retornaria para a nossa entrevista. Nesse meio tempo, contudo, ficamos conversando. Expliquei-lhe o fato de boa parte das pesquisas sobre experiências paranormais que conheço não incluir membros da Rosacruz (ou ao menos não revelá-los como tais). Aluízio começou então a dizer algo sobre o fato de a ordem permanecer, algumas épocas, “adormecida” (sic) e, em outras épocas, motivada a investir em divulgação. Comentou-me que, atualmente, a ordem estaria em uma fase de divulgar novamente seu trabalho. No entanto, antes que ele pudesse finalizar o que estava dizendo (em tom baixo), uma integrante se aproximou para repetir o que já havia sido recomendado para mim: que eu conversasse com o Grande Conselheiro. Aos poucos, dei-me conta de que não estavam dispostos a falar qualquer coisa sobre a ordem, com o receio de que alguma informação vazasse inopinadamente. A conversa com o conselheiro seria uma forma de evitar

que algum membro menos avisado ou preparado viesse a compartilhar ensinamentos que deveriam permanecer sob caráter privativo. Mas senti que isso tinha a ver apenas com uma preocupação de resguardar os ensinamentos da ordem, e não com uma atitude negativista em relação à minha pessoa (não era algo pessoal). Quando tentei novamente me explicar, o rapaz responsável por chamar os membros para a convocação surgiu à porta, fazendo com que nossa conversa fosse interrompida. Para minha surpresa, Aluízio falou baixinho: “sua chata” (sic), assim que a mulher se foi.

Uma vez terminado o ritual, segui com Aluízio para um local mais reservado. Todavia, o salão onde antes eu fizera a entrevista com Jorge seria usado para uma comemoração dos aniversariantes do mês. Tivemos, então, que nos sentar do lado de fora, no jardim, em um dos vários bancos. Como ventava bastante, começamos a sentir frio, e todos no salão nos chamavam para juntar-se a eles nas festividades; assim, a entrevista acabou por não durar muito, embora tenha sido significativa. Todos foram muito gentis comigo, dando-me a chance de provar dos bolos e pães que ali eram disponibilizados. Quando já me dirigia para a porta de saída, dona N. novamente se aproximou para dizer “é, pelo visto você vai mesmo se tornar um Rosacruz” (sic) e me contou um pouco da sua história: disse-me que antes “era uma pessoa tão tímida que não falava com ninguém” e que desde que entrou na ordem “não parou mais de falar” (sic). Ri com ela de seu comentário, despedi-me e fui embora.

Pude observar, nessas duas primeiras vezes em que estive na ordem, uma mistura de retraimento e interesse por parte das pessoas. Há uma tendência para se estimular um comportamento sempre fraternal e gentil, e alguns membros, de fato, são bastante amigáveis, embora a maioria permaneça tímida ou reservada, mesmo diante de outros fratres ou sórores. O fato de uma pessoa poder visitar a loja quando quer e não por obrigação expressa torna a relação entre os membros bem menos constante, diminuindo a formação de laços interpessoais. Somente aqueles que frequentam todas as semanas acabam por estabelecer tais laços de forma um pouco mais evidente e duradoura. De um modo geral, trata-se de filosofia onde a privacidade e intimidade de cada um são grandemente preservadas. Talvez eu pudesse mesmo arriscar o argumento de que se trata de uma filosofia mais aprazível aos

introvertidos do que aos extrovertidos... Por outro lado, há enorme liberdade de pensamento, havendo grande espaço para interpretações pessoais dos ensinamentos, conquanto os rituais e exercícios sejam seguidos com base em uma sistemática relativamente rigorosa.

4.1.4. Relatório nº2 – Visita ao Colégio Iniciático – 24/03/2012

O presente relatório trata da segunda visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”. Desta vez, quem nos abre o portão é dona Mirna, viúva do mestre X. Como havíamos chegado cedo, tivemos de aguardar algum tempo até o início dos trabalhos. Soube que Arley já estava no templo e acabara de treinar para o Jukido. Enquanto esperava, pude olhar com calma os quadros e fotos espalhados pela entrada do colégio e, assim, obter uma foto de uma imagem de Jesus que ali figurava entre outras tantas fotos sobre Jukido. Embora nada soubesse ainda sobre o significado de tal imagem, resolvi registrá-la.

Passei algum tempo conversando com outros membros da casa, até ser convidado por dona Mirna a entrar para a sala designada aos homens. Pedro já havia chegado e o habitual suco de uva estava à nossa disposição. Não muito tempo depois, Marcelo e Arley se juntaram a nós. Este último se pôs, então, a contar um pouco da história do templo. Disse-nos que sentia muita falta do mestre X e que tudo havia se tornado mais difícil, dentro e fora do templo, após sua morte. Notei certa tristeza em sua fala ao mencionar tais coisas (parecia estar desabafando). Afirmou que, na época, tinha tão grande afinidade com X que era comum ter experiências fora do corpo em que o via com frequência, embora o próprio X não soubesse depois de tais encontros espirituais. Desde que X abrisse o templo, os dois formaram uma

amizade duradoura e Arley não mais deixou de auxiliá-lo em suas atividades. O templo funcionava, inicialmente, na região da zona norte de São Paulo. Contudo, desentendimentos posteriores entre os integrantes levaram X a deixar a casa para as pessoas com quem não havia conseguido se harmonizar, e o conduziram para o local em que ocorrem atualmente as reuniões. X e Arley teriam enfrentado, ainda, diversos desafios espirituais até que o templo começasse a funcionar adequadamente. Arley falava da enorme bondade de X e do péssimo hábito de deixar que as pessoas acabassem tomando conta das coisas, ao invés de assumir uma postura mais firme. Nesses instantes, todavia, o discurso de Arley era um pouco confuso, e embora parecesse estar se referindo a pessoas concretas, ele dizia depois se tratar de malfeitores do mundo espiritual. Percebi, então, que os desafios a que os dois haviam sido expostos não diziam respeito apenas a situações objetivas, mas a perturbações mentais e físicas que os atrapalhavam na condução do templo. Arley relata, por exemplo, certas ocasiões em que, ao chegar ao colégio, sentia fortes dores de estômago e uma diarreia que quase o impedia de participar. Também sentia, outras vezes, uma “nuvem pesada” (sic) sobre a cabeça, enquanto estava a caminho. Ele e X se reuniam, então, fora dos horários abertos ao público para realizarem trabalhos extras que visavam eliminar as influências e energias negativas sobre eles e sobre o templo. Durante a conversa, Arley também menciona que ele próprio é “muito visado” (sic) pelo mundo espiritual: “não sei o porquê disso” (sic). Ele se refere ao fato de ser muitas vezes “atacado” por entidades espirituais. Recentemente, teve uma complicação em um dos dentes que deixou sua boca inchada. Também tem apresentado outros sintomas. Está preocupado, pois em breve realizará uma viagem para Portugal, e precisa estar bem. Foi por isso que resolveu participar hoje do Jukido (para melhorar sua condição física).

Arley parecia não achar que a morte de X tinha de ocorrer da forma como ocorreu; segundo ele, os remédios que teve de tomar é que aceleraram sua morte (Arley já havia mencionado na entrevista que não acredita no tratamento médico, preferindo formas naturais e espirituais de terapia, e sempre acreditou que o ser humano poderia viver muito mais tempo do que o normal). Desde a morte de X, seu filho Marcelo foi automaticamente escolhido como sucessor. Arley se lembra com alegria de quando via

Marcelo, ainda pequeno, aguardando para abrir o portão do templo. Ali, segundo Arley, ele já estaria se preparando para o seu futuro papel no colégio iniciático. Marcelo apenas ouviu tais coisas com um sorriso contido nos lábios, mas sem concordar muito. Parece sentir de forma negativa a pressão que colocam sobre ele para substituir seu pai e assumir mais assiduamente os trabalhos da casa.

Antes de iniciarmos os trabalhos, Arley aproveitou para me contar as dificuldades que tem tido no preenchimento do questionário online. Sabendo, de antemão, que ele não fazia uso da internet, enviei-lhe o questionário na versão impressa. Arley se queixou, por exemplo, de várias perguntas da escala de crença paranormal. A respeito de um item no qual se afirma que o “o gato preto dá azar”, ele explicou: “veja bem: o gato preto só é sinal de azar quando aparece no mundo espiritual, numa visão; o gatinho preto em si não faz mal algum” (sic). O céu e o inferno seriam “estados mentais” (sic). Os astros realmente podem exercer alguma influência sobre o ser humano, mas ela seria obliterada por outras influências e, no fim, não seria de grande monta. Arley disse ainda: “preenchi da melhor forma que pude; mas se for para aprofundar o assunto, podemos conversar mais depois” (sic). Agradei sua enorme ajuda e atenção e adentramos a sala dos trabalhos.

A reunião seguiu o mesmo padrão visto na ocasião anterior em que participei, de modo que não me alongarei nos detalhes. Desta vez, um casal participava dos trabalhos comigo na audiência (Arnoldo estava sentado à minha frente e sua mulher se sentara do outro lado, na fileira designada às mulheres. Arnoldo é filho de um amigo dos fundadores do templo). Cinco episódios merecem uma breve menção:

- 1) Durante as orações e os momentos de “silêncio mental” (sic), Marcelo sugeriu que fizéssemos um exercício em que se tentava respirar, ora com a narina esquerda, ora com a narina direita (sempre tapando a narina oposta com o indicador ou o polegar). De acordo com sua explicação, isso iria promover um “equilíbrio do lado direito e do lado esquerdo, como o equilíbrio dos pólos negativo e positivo” (sic).

2) Após a leitura dos textos, durante um momento de reflexão, Marcelo também mencionou um evento que chamou sua atenção hoje. Ele havia seguido para um bairro mais pobre, para entregar um quimono de Jukido a um amigo que tinha a pretensão de montar um curso naquele local. Lá, encontrou-se com crianças e pessoas muito simples e se emocionou com as cenas que viu. Trouxe esse episódio como reflexão sobre a necessidade de se dedicar algum tempo para ajudar o próximo de forma mais assídua, e mencionou o fato de que, no nosso cotidiano, acabamos nos esquecendo disso e vivendo exclusivamente para os nossos interesses pessoais.

3) Desta vez, quando fui chamado por Arley para a limpeza de aura, este diagnosticou que, pelo de fato de eu trabalhar “com a força psíquica das pessoas” (sic), eu acabo ficando com os problemas dessas pessoas para mim, e por isso a tendência é a de que ocorra um rebaixamento da minha aura. “Faça a oração do amor puro e estude o material que vamos te passar, antes de dormir, e sua aura melhorará” (sic).

4) Dona Nunes havia se queixado hoje, com certa timidez, de ter cortado o próprio dedo enquanto usava uma faca em sua casa (isso foi relatado antes de entrarmos para os trabalhos, após ela ter manifestado dificuldade em abrir o portão de entrada). Seu dedo estava enfaixado e parecia um pouco escurecido nas extremidades, mas ela afirmou que era por causa do iodo que havia passado sobre ele. Durante a limpeza de aura, Sr. Arley mencionou: “Dona Nunes, procure sempre fazer alguma atividade, não fique em casa sozinha ou sem realizar algo, pois isso só abrirá sua mente para pensar besteiras ou acabar se machucando” (sic).

5) Pude decorar os mantras que são reproduzidos durante os trabalhos, ao contrário da ocasião anterior, em que não prestei atenção suficiente. As palavras ou sílabas a seguir são sempre repetidas três vezes:

- “LUZ” (ex: luuuuuuzzzzzzz...)
- “IAO” (ex: llllliaaaaaooooo....)
- “AUM” (ex: Aaaaaaaauuummmm...)
- “EU SOU” (ex: Eeeeeeuuuuuu Sooooouuuuu...)

4.1.5. Relatório nº3 – Visita ao Colégio Iniciático – 31/03/2012

O presente relatório trata da terceira visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

Uma vez habituado aos procedimentos e regras gerais da casa, eu pude me posicionar mais livremente, desta vez, para avaliar o local e o comportamento das pessoas como um todo. Embora simpáticos e receptivos, os membros do templo denotam uma atitude bastante reservada. Conquanto mencionem entre si alguns de seus assuntos pessoais, logo se vê que não há grande abertura para amplas conversas nesse sentido ou para a formação de um relacionamento interpessoal mais íntimo. Isso parece ocorrer mesmo com alguns dos membros antigos, incluindo a ala feminina, que se poderia facilmente supor (dentro de certo estereótipo) como sendo mais afetiva ou interativa que a ala masculina. As discussões que se dão entre os membros estão reduzidas a assuntos triviais e genéricos, sem jamais adentrar muito a esfera pessoal. Conquanto se possa dizer isso de praticamente qualquer ambiente social, pareceu-me que, neste tipo de contexto, há uma significativa acentuação desse aspecto (ao contrário da Umbanda, por exemplo, em que os membros se abraçavam e dialogavam com frequência, compartilhavam assuntos pessoais entre si sem maior timidez, chegando até a tornar pública uma parte de sua vida pessoal, enquanto conversavam em voz alta com as entidades, ou quando eram chamados à atenção por algum médium incorporado etc.). No colégio iniciático (à semelhança do que pude observar na Rosacruz) tal comportamento parece limitado apenas a *alguns* membros, e não constitui uma característica básica daquele contexto. A relação excessivamente afetiva e calorosa é substituída, desse modo, por um espírito de fraternidade que permanece, no entanto, em um nível de interação mais superficial e comedido. A intimidade, portanto, é grandemente preservada, e quando, por algum motivo, um membro se vê obrigado a relatar algo que ocorreu em sua vida íntima (como quando Dona Nunes

cortou o dedo - cf. relatório nº2 - ou quando Arley brinca com Lucas sobre ele estar obeso⁷⁴) a reação tende a variar de uma atitude reticente até o descontentamento propriamente dito (ainda que tais pessoas se conheçam e se vejam há anos, todas as semanas). Na verdade, muitos aspectos da vida íntima dos membros só emergem quando são mencionados esporadicamente por Arley (que conhece muito bem a todos) durante a limpeza de aura - sob a forma de advertências nada agradáveis, por exemplo.

Outro elemento importante das reuniões do grupo diz respeito à rigidez na condução dos trabalhos e no desempenho dos papéis exigidos de cada membro. Alterações inesperadas dos procedimentos padronizados tendem a ser recebidas com certa ansiedade, e o grupo nem sempre apresenta a flexibilidade necessária para acolhê-las. Quando uma das integrantes se esqueceu hoje da página do Novo Testamento que havia escolhido para ler, os demais presentes dirigiram um olhar tenso e penetrante contra ela, enquanto esta tentava ansiosamente encontrar a página certa. Ao discutirem os textos designados para leitura, os participantes também não olham para ninguém em específico, lançando seu olhar para o nada: uma clara expressão de retraimento. O único que não parece seguir essa tendência à risca é o próprio Arley, que inclusive altera, por vezes, os procedimentos estabelecidos, conforme sua experiência o diz para fazer o contrário (inverter a ordem de execução de alguma prática, adicionar práticas, modificar o modo de conduzi-las etc.). Mas embora o respeitem, pela relação que ele tinha com o antigo mestre e por sua idade já avançada, os membros do templo não tem para com ele uma atitude muito receptiva. Tratam-no com certa condescendência, apesar de não compartilharem totalmente de suas ideias. Arley chegara inclusive a confidenciar que “parecem não gostar muito de mim” (sic).

A obediência aos rituais do grupo representa, destarte, o principal critério de desenvolvimento espiritual dos participantes. Quando, neste dia, Arley elogia sua filha por estar melhorando e fazendo os exercícios sugeridos antes de dormir, sua aura também melhora. Como seria de se esperar, os mais velhos, por se habituarem mais fácil e rotineiramente a tais procedimentos,

⁷⁴ Ao final dos trabalhos, recebemos uma carona de Arnaldo que havia ido ao templo sem a companhia da esposa. Lucas e Arley foram conosco. No carro, Arley brincara com Lucas sobre sua obesidade, insistindo para que ele ficasse na frente, pois não conseguiria se sentar no banco de trás. Lucas aparentemente não gostou do comentário, pedindo para que Arley não o fizesse passar vergonha perante os demais.

mantendo a tradição do grupo, tendem a permanecer nos níveis espirituais hierarquicamente maiores e a não apresentar auras problemáticas. Apenas Marcelo - por ser o filho e o herdeiro direto do antigo mestre - detém a túnica rosa, ainda que sem cumprir totalmente as regras previstas por seu status⁷⁵.

Malgrado a rigidez e retraimento típicos deste grupo, pode-se observar, não obstante, uma flexibilidade muito maior no que tange a questões doutrinárias. As crenças do grupo não são crenças demasiadamente fixas ou predeterminadas. De certo modo, abre-se um leque bastante amplo de possibilidades interpretativas e, embora do ponto de vista prático e ritualístico o templo adote padrões estáveis, o mesmo não se vê com relação ao corpo de ideias e à doutrina básica. Todos estudam cursos esotéricos sob a forma de apostilas, mas não há uma exigência muito grande em saber se todos aprenderam, e muitos carregam um ponto de vista puramente individual sobre as lições. Em outras palavras, nenhum membro é grandemente corrigido nas suas afirmações, conquanto todos tenham o dever de participar com alguma leitura ou lição do dia. Talvez se diga que isso se deve ao fato de muitos estarem lá há bastante tempo, tendo já dominado os conhecimentos básicos, mas a situação não é diferente com os novatos. A sistemática envolvida nos rituais não acompanha necessariamente uma rigidez doutrinária, ao contrário de outros contextos em que o aprendizado correto das lições e o processo em si da doutrinação talvez desempenhasse um papel bem mais significativo. Na Rosacruz tal característica tende a ser ainda mais evidente, dado que o indivíduo pode estudar em casa e nem sempre vai até sua loja para participar dos rituais (conquanto, uma vez lá, tenha de seguir toda uma sistemática prevista pelo contexto). Nos dois círculos esotéricos temos, portanto, uma forma de espiritualidade que é mais rigorosa com o exercício de certas práticas ritualísticas do que com o ensinamento em si, havendo, no entanto, liberdade para a interpretação pessoal, bem como maior garantia de privacidade.

Em linhas gerais, podem-se esquematizar as diferenças entre os dois grupos da seguinte maneira:

⁷⁵ Pós-escrito: Isso não significa que os mais velhos estejam isentos de dificuldades psicológicas ou problemas de saúde, como foi possível constatar depois no caso de Dona Nunes (que apresentou valores elevados nas escalas de somatização, depressão e ansiedade da SCL-90-R).

Rosacruz Amorc = Institucionalização da tradição. Caráter ligeiramente mais formal e burocrático.

Templo iniciático = Tradição vinculada à presença de um líder carismático (antigo mestre) ou desenvolvido espiritualmente (Arley). Caráter familiar.

Dissemos um pouco mais acima que o discurso dos participantes do templo, antes do trabalho espiritual, reduz-se a trivialidades e assuntos genéricos. Mas no que consistem exatamente tais diálogos? Conversas sobre negócios, viagens, alimentação, beleza, Jukido etc. Sob esse aspecto, nota-se um grande contraste entre o material e o espiritual, o que se vive e o que se almeja. Enquanto o discurso empregado nas leituras e discussões de texto - durante os trabalhos - enfoca com frequência o desapego material e a unidade de todos os seres humanos com Deus, as conversações do lado de fora apontam exatamente o oposto, isto é, interesses pessoais e mundanos marcados por diferenças de status social e econômico. Enquanto em suas vidas pessoais esses indivíduos permanecem em busca de uma existência mais confortável do ponto de vista material, no templo, eles procuram superar seus “algozes cegos” (sic), como a ganância e o egoísmo, alegando sempre que a vida é, na realidade, uma “ilusão”, a “ilusão de Maia”, na qual caem repetidamente, todavia, sem se dar conta. Não veem, desse modo, que muito do que fazem ali parece ter o caráter de uma compensação ou formação reativa. Quando, este dia, o Sr. Arley fala entusiasticamente aos demais homens sobre suas viagens ao redor do mundo, mencionando, num dado momento, que “apesar de pobre, eu já viajei muito” (sic), temos aí um exemplo muito claro das questões psicossociais em jogo nesse contraste entre o material e o espiritual⁷⁶.

Os mantras, ligados a “centros de força espirituais, os chakras” (sic), expressam, em geral, uma exaltação do eu, dotando-o com inimagináveis poderes. Este dia, mantras que eu ainda não conhecia foram apresentados:

- “EU SOU FORTE” (3x)

- “EU SOU O EQUILÍBRIO PERFEITO QUE A TUDO CONTROLA” (3x)

⁷⁶ Cf. o protocolo relativo à entrevista com o Sr Arley para detalhes sobre seu comportamento frente a questões financeiras.

Há também uma canção que é cantada pelo grupo em todos os encontros, e pude memorizá-la melhor desta vez:

- “EU SOU A SAÚDE, SOU DEUS EM AÇÃO. EU SOU A MENTE PURA, NUM CORPO SÃO” (3x).

4.1.6. Relatório nº4 – Visita ao Colégio Iniciático – 07/04/2012

O presente relatório trata da quarta visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

Neste dia, levei várias cópias do questionário quantitativo para que fossem preenchidas pelos membros do templo. Todos se mostraram bastante receptivos e prestativos e rapidamente compreenderam como preencher as questões. Apenas duas integrantes não receberam a versão impressa nessa ocasião, por terem preferido completar a versão online. A reação dos membros não foi, todavia, de curiosidade. Como sempre, mantiveram para si suas possíveis opiniões a respeito do tema. Apenas Pedro perguntou-me (acerca do questionário): “isso é o bastante para você?” (sic). Ele estava se referindo ao fato de estudar os assuntos esotéricos e espirituais simplesmente com base naquelas questões. Respondi que não, e que a pesquisa envolveria igualmente entrevistas pessoais e observações, como as que eu estava realizando ali. Mas, uma intuição de pesquisador, de quem já lidou anteriormente com grupos religiosos, indicava-me que essa não era exatamente a resposta almejada por Pedro... Nesses casos, o que eles sempre querem ouvir de nós é que não basta visitar ou buscar informações, mas ser um deles, vivenciar o mesmo que vivenciam. Mas se eu não podia prometer uma conversão religiosa, também não poderia prometer vivenciar algo da ordem do espiritual. No entanto, eu estava ali, e tudo poderia acontecer. Jamais estive fechado a qualquer possibilidade: esse era o meu posicionamento. A minha única expectativa, no entanto, era conhecê-los enquanto pessoas e praticantes do templo.

No momento da limpeza de aura, fui novamente chamado hoje. Arley sabia de um problema de estômago que eu enfrentava, pois eu já havia lhe mencionado isso, bem como para sua filha. Ele então pede para que eu vá até a mesa, e solicita, uma vez mais, para que eu faça uma corrente com os demais

membros, que já estes têm suas mãos estendidas à minha espera. A limpeza de aura prossegue, com as exortações costumeiras aos mestres, em busca de ajuda para o necessitado (isto é, eu).

Pude notar, este dia, algo que havia passado ligeiramente despercebido antes. Ao fazer as orações, Arley não gagueja como de costume. Sua fala usualmente truncada - que expressa seu desejo malsucedido de falar e de se expressar corretamente - parece adquirir aí um caráter mais fluido e constante, sem interrupções.

4.1.7. Relatório nº5 – Visita ao Colégio Iniciático – 14/04/2012

O presente relatório trata da quinta visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

Silvia, noiva de Marcelo, estava sentada em uma cadeira, ao final do corredor de entrada, enquanto Dona Nunes lhe introduzia algumas agulhas na borda da orelha. Tratava-se de uma pequena sessão de auriculoterapia que Nunes realizava ali mesmo com Silvia, em função das dores e do desconforto nas costas que esta última estaria sentindo. Estava quase na hora de os trabalhos começarem, e segui então para a sala dos homens. Este dia havia transcorrido sem que nada muito diferente do usual tivesse acontecido. Apenas alguns fatos, ocorridos enquanto eu voltava para casa no carro de Arnaldo, merecem alguma atenção. Não pude recusar a carona, que me deixaria mais perto de onde moro. Estávamos eu, a filha de Arley, este último e o próprio Arnaldo. Aproveitei para indagar acerca do início do templo, como se formou etc. uma vez que Arnaldo é filho de um dos fundadores mais remotos da luz no caminho. Todavia, a discussão não chegou a se aprofundar, pois o local de chegada não estava longe quando o diálogo iniciou. Arnaldo teria sido um membro rebelde; sempre foi chamado por todos no templo para cumprir sua missão, ao lado do pai, mas, segundo Arley, ele era um tanto “namoradeiro” (sic), e preferia não assumir compromisso com a casa. Arnaldo apenas escutava Arley em silêncio, contribuindo com uma fala ou outra. Seu pai teria sido da Maçonaria, amigo do antigo mestre do templo e conhecido do Sr. Arley, tendo falecido já há alguns anos. Hoje, Arnaldo ainda busca o templo que visitava desde criança, à procura de auxílio espiritual e material. Nas vezes em que pude aproveitar de sua carona, eu o via sempre conversando com Lucas (que também ia conosco de vez em quando) a

respeito de seu trabalho e das dificuldades que enfrentava, recebendo conselhos de Lucas sobre como agir ou se livrar de problemas.

Sr. Arley mencionou ter visitado algumas vezes a AMORC, sob a indicação e a insistência de um amigo seu. Contudo, era contra o modo com que se portavam em relação ao trabalho de ajuda; de acordo com ele “eles não limpam a aura de ninguém, você é que tem de limpar a sua” (sic).

4.1.8. Relatório nº6 – Visita ao Colégio Iniciático – 21/04/2012

O presente relatório trata da sexta visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

Parte dos membros já havia respondido os questionários, e pude então comparar suas respostas e questioná-los sobre suas reações. Ninguém havia apresentado maiores dificuldades no entendimento das questões e no preenchimento das escalas. O maior desafio dos participantes consistiu em transformarem experiências subjetivas em números. Dona Nunes foi uma das que parece ter tido mais dificuldade, dado que a cada pergunta assinalada, ela introduzia ao lado um comentário escrito à caneta, tentando especificar e detalhar seu posicionamento e suas experiências, de um modo que os números não lhe permitiriam. Essa dificuldade em objetivar algo tão subjetivo pareceu ainda maior nos participantes mais velhos; podemos citar, nesse sentido, os casos de Arley e de Jorge (AMORC) como bons exemplos disso. Apenas dois participantes não retornaram seus questionários: Lucas e Arnaldo. A justificativa dada foi a ausência de tempo disponível para o preenchimento.

Uma tendência observada entre os respondentes foi a de se descreverem como “espiritualistas” (no espaço designado para os que não encontraram sua afiliação na listagem) ou simplesmente escolherem uma das opções disponíveis para os sem afiliação, geralmente esta: “posso um lado espiritual *independente* de religiões ou filosofias de vida”. Somente dois se definiram como esotéricos. Tais respostas pareciam um tanto contraditórias: não seria o templo uma forma de filosofia de vida? Não seria o templo, como diz um panfleto que me foi disponibilizado, um templo *esotérico*? Por que não se definiram, então, como esotéricos? Essas questões são mais importantes do que o leitor

talvez imagine, pois envolvem diretamente a maneira como esses indivíduos se enxergam e se posicionam perante a vida e perante suas práticas espirituais. Como explicar tais contradições aparentes?

Pode-se especular que a escolha do item “posso um lado espiritual *independente* de religiões ou filosofias de vida” consiste numa tentativa de desvincular sua ligação com as religiões instituídas. Os participantes desejam transmitir, assim, a informação de que o que fazem *não é religião*. Tal mensagem se confirma ao considerarmos o discurso dos participantes durante os trabalhos, mistura de condescendência e crítica ao aspecto ‘supersticioso’ das demais religiões. Esse posicionamento parece reforçado pelo caráter frequentemente isolacionista do grupo. Em geral, só se participa após ter sido convidado por um membro, ou depois de ter sua presença aceita pelo Sr. Arley. Os símbolos e as práticas são altamente especializados, no sentido de serem específicos daquele grupo e de quase nenhum outro. Nem mesmo alguns participantes, como Silvia ou Fernanda, a filha de Arley, conhecem o significado de todos os símbolos. O templo iniciático tem, portanto, o caráter de uma seita, menos do que o de uma religião. Mas duvido que os participantes aceitem se utilizar do termo ‘seita’... Ele parece pejorativo o bastante, em termos sociais, para ser substituído por “colégio” ou “templo”. Talvez esteja aí a razão de se protegerem contra o uso da expressão “esotérico(a)” ao se auto definirem; esoterismo é outro termo difuso e fadado a múltiplas interpretações sociais, nem sempre bem vistas. Ao se apresentarem simplesmente como “espiritualistas” ou “espiritualizados” eles desejam se desprender de tais estereótipos sociais, apontando para a presumida singularidade daquilo que acreditam.

Não obstante a recusa que fazem da religião, os membros do templo dificilmente poderiam negar o papel que o Catolicismo desempenha em suas práticas e rituais, ainda que de modo sub-reptício. Muitas das práticas cristãs e católicas funcionam como a linha de base sob a qual são erigidas as construções esotéricas (o pai nosso, o sinal da cruz, a exaltação da figura de Cristo - ainda que este seja visto menos como um ser concreto ou espiritual, e mais como uma representação simbólica do

desenvolvimento humano). Talvez não seja por acaso que a única influência religiosa para alguns deles tenha sido o Catolicismo (Arley, Dona Nunes e Silvia - e também três dos entrevistados da AMORC)⁷⁷.

Distribuímos abaixo, em tabelas, alguns dos principais dados dos participantes do templo. Os dados sobre experiências traumáticas não foram incluídos, uma vez que somente Dona Nunes pontuou na fronteira da nota de corte de severidade para a subescala de negligência emocional (20,11), tendo obtido um escore de 20 (Cf. também próximos relatórios para os dados de Arnaldo).

TABELA 48. PRINCIPAIS DADOS DOS PARTICIPANTES DO COLÉGIO INICIÁTICO							
Participantes	DES	RPBS	Somat.	Depre.	Ansie.	Adicio.	Trans.
Arley	15,7	128	3	0	5	3	19
Lucia	12,8	111	14	9	5	9	13
Pedro	1,4	110	7	0	1	3	22
Dona Nunes	7,5	152	17	18	10	9	8
Silvia	6,4	95	5	13	9	4	6
Dona Mirna	13,9	91	7	3	4	1	9
Marcelo	7,8	124	2	3	0	1	6
Fernanda	7,5	128	1	7	0	5	10
Médias	7,35	62,21	7	6,62	4,25	4,35	11,62

DES = DISSOCIAÇÃO; RPBS = CRENÇA PARANORMAL; SOMAT. = SOMATIZAÇÃO; DEPRE. = DEPRESSÃO; ANSIE. = ANSIEDADE; ADICIO. = ITENS ADICIONAIS DA SCL-90-R; TRANS. = TRANSLIMINARIDADE; CONVER. = CONVERSÃO.

Dentre as mulheres, pelo menos três apresentam problemas de ordem psicológica em um nível acima dos demais membros do templo. De todas, Dona Nunes é a que mais revelou sintomas de somatização, depressão e ansiedade combinados, mas Lucia também denota índice significativo de somatização. Silvia não está tão atrás, com expressivo número de sintomas depressivos e ansiógenos. Conquanto Fernanda não tenha pontuado mais do que os outros nas medidas descritas, eu soube de vivências suas de terrores noturnos e paralisia do sono que lhe tem incomodado há muitos anos, e as quais ela acredita terem uma origem espiritual.

É difícil determinar até que ponto as atividades espirituais exercem efetivamente uma função terapêutica. O relato dessas pessoas aponta para sua eficácia, e seu nível (objetivo ou explícito) de crença paranormal é alto (bem acima da média da amostra total da pesquisa, que foi de 58,12). Todavia, há

⁷⁷ Na verdade, isso poderia ser praticamente estendido a um panorama brasileiro, onde se sabe que o Catolicismo desempenha um papel proeminente em matéria de religiosidade - senão na prática, ao menos em nosso imaginário coletivo.

contradição entre o relato e os dados observacionais e quantitativos. Estes últimos apontam perturbações psicológicas não negligenciáveis. O pesquisador pode, às vezes, acreditar que há realmente alguma função terapêutica por trás das atividades religiosas ou espirituais, considerando-se a impressão subjetiva de cura dessas pessoas e suas histórias de mudança e transformação. Nada indica também que tais práticas possam ser em si mesmas prejudiciais. Mas elas talvez não tenham sempre o poder curativo que outrora acreditamos que tivessem (Maraldi, 2011) ou que seus adeptos lhes outorgam de modo tão seguro. Ao menos no caso *particular deste grupo*.

O que há de errado? Seria este realmente um fenômeno isolado ou a expressão de uma ilusória concepção de cura compartilhada coletivamente, comum também em outros grupos, e que antes nos havia passado despercebida? Ou será este, simplesmente, o retrato de um momento de crise no grupo? A crise da ausência de um líder respeitado? A crise da perda de um líder essencial? De fato, todos são unânimes em afirmar que a morte do antigo mestre tornou as coisas mais difíceis. Uma participante antiga (a qual não conheci) deixou, inclusive, de visitar o templo. Durante muito tempo, as pessoas permaneceram melancólicas e chateadas com a morte de seu líder. Estaria o grupo em uma fase de transição ou talvez declínio? Ou seriam os resultados indicativos, apenas, de alguma tendência particular das mulheres a apresentarem tais sintomas com maior frequência ou intensidade?

De todos, Arley foi o que denotou maior nível de dissociação, embora seu escore esteja ainda abaixo do ponto de corte que empregamos. Ele também apresenta um escore de transliminaridade maior que o de outros membros, ficando atrás apenas de Pedro. Seu nível de crença paranormal (à semelhança de sua filha) é também mais elevado que o da maioria, perdendo somente para Dona Nunes. Estes dados talvez justifiquem sua permanência como líder do grupo, mesmo com as restrições que lhe fazem os demais membros. Com seu nível de dissociação e transliminaridade maiores, Arley está ligeiramente mais inclinado do que os outros a vivenciar experiências dissociativas e paranormais. Um exemplo prático disso pode ser observado em sua sensibilidade para com as emoções e comportamentos dos membros. Arley consegue identificar com facilidade, muitas vezes sem maiores informações, quando

alguém não está se sentindo bem. É capaz de identificar sutilmente comportamentos desviantes em relação ao padrão usual de comportamento dos membros, agindo no sentido de lhes chamar atenção ou ‘limpar suas auras’. Essa habilidade é interpretada como a percepção de energias no ambiente ou nas pessoas: “Hoje as energias aqui estão muito boas, graças aos esforços de todos vocês” (sic). Arley também relata bem mais visões do mundo espiritual do que seus parceiros. É ele quem, a partir dessas visões, é capaz de verificar se há algum espírito malévolo tentando atrapalhar a reunião, ou se os “mestres” espirituais estão realmente presentes. Arley parece inclusive acreditar que os demais o acompanham em suas visões; quando Marcelo se mostra confuso com o que ele diz, Arley o repreende educadamente, solicitando que exercite mais suas faculdades espirituais. Sem sua capacidade ‘visionária’, o grupo perderia um aspecto importante da condução das reuniões. Tais habilidades podem ser certamente interpretadas como vivências ligadas à transliminaridade.

TABELA 49. DADOS DOS PARTICIPANTES DO COLÉGIO INICIÁTICO NAS SUBESCALAS DA DES

Participantes	Absorção	Desper./Desre.	Amnésia	DES-Taxon	DES-Taxon%
Arley	2,36	0,85	1,2	1,12	0%
Lucia	2,27	0,85	0	0,37	0%
Pedro	0	0,57	0	0,5	0%
Dona Nunes	1,18	0,45	0,5	0	0%
Silvia	1,45	0,28	0	0,25	0%
Dona Mirna	2,27	0,14	1,3	0,12	0%
Marcelo	1,63	0,57	0	0,5	0%
Fernanda	1,81	0	0,1	0	0%
Médias	1,68	0,46	0,38	0,35	0%

DESPER./DESRE. = DESPERSONALIZAÇÃO / DESREALIZAÇÃO. DES-TAXON = CONJUNTO DE ITENS DA DES QUE SE SUPÕE SER INDICATIVO DA PRESENÇA DE TRANSTORNOS DISSOCIATIVOS, DES-TAXON% = PROBABILIDADE DE UM INDIVÍDUO SE ENCAIXAR NO GRUPO DE PESSOAS COM DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (NOTA DE CORTE DE 90%).

Não nos parece, entretanto, que a dissociação seja um elemento central nos rituais e práticas deste grupo. Talvez a absorção seja o único aspecto do contínuo dissociativo relevante aqui (cf. tabela abaixo), mas, ainda assim, com as devidas ressalvas, já que a média geral de absorção é baixa. Pode ser mais acertado dizer que os membros do templo compartilham de níveis dissociativos não muito diferentes do que o restante da amostra total da pesquisa, privilegiando apenas um, seu líder espontâneo (Absorção = 2,36), como aquele que, embora distante de possuir tais características em um grau muito acima do esperado, serve, ainda assim, de condutor nas questões espirituais.

Os participantes do templo pontuaram pouquíssimas vezes os itens mais patológicos da escala de experiências dissociativas, como mostram os dados da DES-Taxon%.

TABELA 50. MÉDIAS DO COLÉGIO INICIÁTICO NAS SUBESCALAS DA RPBS

M (Total)	Trad. Reli.	Psicocinese	Magia e Adivinhação	Superstição	Espiritualismo
4,51	4,14	5,66	4,04	1	6,54

RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. M = MÉDIA TOTAL DO GRUPO PARA TODOS OS ITENS DA ESCALA.

De todas as subescalas de crença paranormal, a de crenças espiritualistas foi a que obteve a maior média – o que era, de certa maneira, esperado. A crença na psicocinese segue logo abaixo, acompanhada também das crenças religiosas tradicionais, cuja média diferiu pouco da crença na magia e na adivinhação. Isso vem, novamente, a confirmar a forte influência das ideias católicas e cristãs na formação do presente grupo. A subescala menos pontuada foi a das crenças supersticiosas (gato preto, passar debaixo de escada etc.).

Membros	Idade	Sexo	Renda	Escolaridade	Estado Civil	Profissão	Habitação
Arley	81	Masculino	Entre R\$ 760 e 1900	Ensino fundamental incompleto - entre 5° e 8° ano	Casado	Aposentado	Com esposa, filha, neto, animais de estimação
Lucia	27	Feminino	Acima de R\$ 7600	Pós-Graduação	Solteiro	Bolsista de doutorado	Com a mãe, irmão
Pedro	64	Masculino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino médio completo (antigo colegial)	Casado	Empresário	Com esposa, sogra, animal de estimação
Dona Nunes	62	Feminino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino médio completo (antigo colegial)	Casada	Do lar	Com marido, mãe, animal de estimação
Silvia	32	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Solteira	Personal Trainer	Com mãe, família
Dona Mirna	63	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior incompleto (faculdade)	Viúva	Aposentada	Com filhos
Marcelo	31	Masculino	Entre R\$ 3800 e 7600	Pós-Graduação	Solteiro	Advogado	Com mãe e irmã
Fernanda	46	Feminino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino superior completo (faculdade)	divorciada	Psicóloga	Com os pais e filho.

QUADRO 7. DADOS SOCIAIS E DEMOGRÁFICOS DOS MEMBROS DO COLÉGIO INICIÁTICO.

Participantes	Frequência de participação no templo	Importância da Umbanda na sua vida	Frequência com que pratica no seu cotidiano	Afiliações anteriores ou concomitantes
Arley	Uma vez por semana	Muito importante	Diariamente	Catolicismo
Lucia	Uma vez por semana	Muito importante	Uma ou algumas vezes por semana	Nenhuma
Pedro	Mais de uma vez por semana	Muito importante	Diariamente	Nenhuma
Dona Nunes	Uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Catolicismo
Silvia	Uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Catolicismo
Dona Mirna	Uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Nenhuma
Marcelo	Uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Nenhuma
Fernanda	Uma vez por semana	Muito importante	Diariamente	Catolicismo

QUADRO 8. DADOS DE AFILIAÇÃO RELIGIOSA DOS INTEGRANTES DO COLÉGIO INICIÁTICO.

Poucos dados adicionais obtidos com base no perfil dos integrantes do templo iniciático merecem aqui maiores comentários, e acredito ter esgotado, com os dados acima, as características mais relevantes do grupo. No mais, os dados quantitativos confirmaram o que já se sabia por meio das observações realizadas. Apenas um ponto merece ser discutido. Trata-se dos dados relativos à renda mensal domiciliar dos participantes. Com exceção de Arley e Fernanda, todos os outros membros do templo são indivíduos de classe média alta. No entanto, suas respostas ao questionário comportaram uma série de incongruências a esse respeito. Na verdade, alguns alegaram ter menos do que de fato possuem. Pude depreender isso tendo por base tanto as conversas que empreendi com essas pessoas ao longo de minhas visitas, quanto sustentado naquilo que um ou outro cochichava a respeito de seus colegas de templo. Há também divergências quanto àquilo que os membros de uma mesma família afirmaram sobre sua renda mensal compartilhada, o que reforçou minhas suspeitas nesse tocante. Parece contraditório acreditar que justamente aqueles que se dedicam a um maior aprimoramento espiritual no templo são também os mesmos a oferecerem respostas socialmente desejáveis, ocultando, desse modo, seus interesses materiais.

4.1.9. Relatório nº7 – Visita ao Colégio Iniciático – 28/04/2012

O presente relatório trata da sétima visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

A leitura do texto do curso foi conduzida esta semana por Lucas. Num dado momento da explicação, ele discursa a respeito da transcendência da condição humana: “o que é ser, de fato, um humano? Ser mais do que um animal? Será que é só o que já conhecemos ou há algo mais? Esse algo mais é o que buscamos aqui, é o que se busca num templo iniciático” (sic).

Depois de algum tempo visitando o local, torna-se habituado ao contexto e as práticas e falas se tornam estilizadas. Frases de Arley como: “Irmão Nashma, dá pra ajudar esse irmãozinho, dá?” (sic). “Estrela amiga” (sic) - em referência ao símbolo do templo, uma estrela. “Leva esse ser daqui, mestre, isso! Leva pra colônia” (sic) - quando diante de uma entidade invasora. Tais falas indicam rituais predefinidos, que não se alteram em seus aspectos básicos. Aliás, trata-se de um discurso não muito distinto daquele observado em outras religiões, onde há sempre a solicitação de auxílio a forças superiores e invisíveis, cuja intervenção altera, positiva ou negativamente, a percepção que se tem dos eventos. A relação com tais forças, como é comum na religiosidade brasileira, possui praticamente o caráter de uma conversa informal, de um pedido pessoal.

4.1.10. Relatório nº8 – Visita ao Colégio Iniciático – 05/05/2012

O presente relatório trata da oitava visita realizada ao Colégio Iniciático “Luz no caminho”.

Neste dia, Arley e Pedro não estavam presentes, pois haviam combinado de realizar uma viagem para Portugal, a passeio. Arley é natural de Portugal e, de tempos em tempos, aprecia viajar para lá no intuito de rever parentes e visitar os locais de seu gosto. Lucas e Marcelo assumiram, então, os trabalhos do templo. Já no início da reunião, Lucas lembra a todos que “não tenho a mesma capacidade de Arley e do professor⁷⁸” (sic), e explica que “não sou eu quem irá limpar as auras de vocês, mas os mestres. A limpeza de aura deve ser feita por cada um, ao longo da semana, com base em suas atitudes e sentimentos, praticando o que aprendemos no templo” (sic). Não obstante essa afirmação, os procedimentos de limpeza de aura permaneceram como de costume, tendo Lucas e Marcelo se revezado nessa tarefa.

⁷⁸ Ele se refere, aqui, ao antigo mestre.

Estando Arley e Pedro ausentes, sobrara maior tempo para os integrantes discursarem acerca dos temas esotéricos e espirituais, como é o caso de Dona Mirna, que excedeu o tempo previsto e precisou ser interrompida por Marcelo. Este último, ao seu turno, também se alongara nos comentários bíblicos.

No momento da limpeza das auras, sou novamente chamado para a mesa, em função de um pedido expresso de Arley antes de viajar. Ao que parece, era preciso que eu recebesse tal atendimento diferenciado até que minha aura pudesse “aumentar”, e eu melhorasse do problema estomacal de que todos tinham conhecimento agora.

Dona Nunes estava sozinha, uma vez que seu marido viajara com Pedro. Ela parecia um pouco chateada, segundo pude saber com Fernanda. De fato, não falava a respeito do assunto e geralmente desconversava quando indagada. Nos últimos tempos, ela estaria passando por situações difíceis: seus filhos tinham todos se casado e a ausência deles lhe parecia causar preocupações. Como vimos no relatório anterior, seus níveis de somatização, ansiedade e depressão estão elevados. Ao ir embora este dia, recusou que lhe dessem carona, e mesmo com Mirna lhe segurando com força pela roupa, insistindo para que ela fosse com eles, Dona Nunes permaneceu inabalável em sua decisão e partiu a pé.

Esse pequeno evento, contudo, já constitui o sinal de um problema mais amplo, não apenas individual. Há claramente uma dificuldade de comunicação entre os membros do grupo e falta de intimidade entre eles, apesar de anos de participação na casa. Isso cria um contexto rígido e defensivo, que impede as pessoas de dizerem o que realmente pensam umas às outras, barrando, assim, um maior envolvimento e aproximação. Nas vezes em que estive presente, sempre ouvi o seguinte lema: “se não for para dizer algo verdadeiro, agradável e animador, é melhor que se cale. Se é bom falar pouco, melhor é ainda nada dizer” (sic). Conquanto seja aparentemente sábia, tal recomendação tende a servir como o escudo predileto nas mãos de quem deseja ou está acostumado a retrain-se. Nem sempre o que é verdadeiro nos é agradável ou animador. E nem sempre o que é agradável é verdadeiro. Mas se ao menos

todos se dispusessem a dizer o que é verdadeiro, algo poderia ser transformado. Acontece que, em geral, uma atitude assim é como uma bomba; raramente se escapa sem ser atingido minimamente por um estilhaço. O grupo seria obrigado, então, a lidar com seus conflitos, mas isso não passaria sem que suas auras “caíssem” substancialmente...

PÓS-ESCRITO

Algum tempo depois de haver terminado minhas visitas ao templo iniciático, já satisfeito com os dados coletados, recebi de Arnolde as respostas do questionário online. A essa altura, eu imaginava não ter de volta o seu questionário, e interpretava isso como falta de tempo de sua parte. As respostas de Arnolde revelaram o mais alto nível de dissociação entre os membros do templo, ultrapassando inclusive o escore de Arley. Sua pontuação de 37,14 o coloca em risco para o desenvolvimento de dissociação patológica, pois está acima da nota de corte prevista para fins diagnósticos. Não obstante, sua probabilidade de apresentar sintomas dissociativos considerados como mais patológicos é apenas de 10% (Cf. DES-Taxon% na tabela 1), número este bem abaixo da nota de corte usual de 90%. De todas as questões da DES, seus números mais elevados se concentravam entre os itens de amnésia dissociativa. Não pude entrevista-lo mais detidamente, em função de seus compromissos, mas em uma rápida conversa por telefone, eu soube que Arnolde fizera uso, durante dois anos, de estimulantes e outros remédios para inibir o sono, o que lhe trouxera diversas complicações, incluindo problemas cardíacos e de pressão, além de déficits em sua memória e atenção, bem como dificuldade para conciliar o sono. Arnolde trabalha na área de transportes, e no ímpeto de ganhar mais dinheiro e quitar as parcelas do caminhão que havia comprado, ele trabalhou incessantemente, dia após dia, postergando as horas de sono com anfetaminas (o famoso “rebite”), cafeína e outras substâncias. De fato, ele relatou que, recentemente, chegou a dormir ao volante, e quase ocasionara um acidente envolvendo sua família. Arnolde também passara por diversas situações de estresse nos últimos tempos, tanto no trabalho quanto em sua vida pessoal, incluindo um complicado divórcio. Confirmando o que ele dissera ao telefone, suas respostas no questionário efetivamente indicaram sintomas elevados de

somatização e depressão, superando todos os demais participantes do templo. Arnoldo também pontuou acima da nota de corte de severidade na subescala de negligência emocional na infância (20,11), tendo obtido um escore de 23 (Cf. capítulo três da tese, tópico sobre experiências traumáticas, para mais informações sobre o modo de obtenção dos pontos de corte para severidade ou intensidade).

TABELA 51. PRINCIPAIS DADOS DE ARNOLDO

	DES	RPBS	Somat.	Depre.	Ansie.	Adicio.	TS
Arnoldo	37,14	107	19	29	8	8	16

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. SOMAT. = SOMATIZAÇÃO. DEPRE. = DEPRESSÃO. ANSIE. = ANSIEDADE. ADICIO. = ITENS ADICIONAIS DA ESCALA DE SINTOMAS. TS = ESCALA DE TRANSLIMINARIDADE.

TABELA 52. DADOS DE ARNOLDO NAS SUBESCALAS DA DES

	Absorção	Desre./Desper.	Amnésia	DES-Taxon%
Arnoldo	3,81	2,42	4,5	10%

DESRE./DESPER. = DESPERSONALIZAÇÃO / DESREALIZAÇÃO. DES-TAXON% = PROBABILIDADE DE UM INDIVÍDUO SE ENCAIXAR NO GRUPO DE PESSOAS COM DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (NOTA DE CORTE DE 90%).

Os dados de Arnoldo devem ser analisados com cautela. É possível que seus supostos níveis elevados de amnésia estejam refletindo, simplesmente, os efeitos das substâncias que usou, ao invés de uma tendência dissociativa peculiar. Por sua vez, parece ser duvidoso considerá-lo um membro permanente do grupo, pois em seu questionário ele relatou visitar concomitantemente uma igreja evangélica e um centro de Umbanda. Conforme me foi informado por Fernanda, Arnoldo passou longos períodos sem vir ao templo. Desse modo, seu perfil é mais semelhante ao de um super-sincrético do que de um indivíduo afiliado a um único grupo. Segundo Arnoldo, seus níveis de amnésia teriam sido muito menores ou quase inexistentes caso ele não tivesse utilizado as substâncias que mencionou, ou caso não fosse submetido aos recentes eventos estressantes. Seus níveis de dissociação não parecem exclusivamente relacionados, portanto, às suas atividades religiosas, embora seja provável que sua busca por contextos dessa natureza indique uma tentativa de resolver seus problemas ou sintomas nesses lugares, como outros dos relatórios redigidos já haviam apontado, e como se pode supor também com base em seu nível não negligenciável de crença paranormal.

4.2. Relatórios – Grupos Umbandistas

4.2.1. Relatório nº1 – Visita à Cabana Pai João – 02/03/2012

O presente relatório trata da primeira visita realizada ao terreiro de Umbanda “Cabana Pai João”. Meu contato com o terreiro deu-se, inicialmente, através de um de seus membros, a quem chamarei aqui pelo nome de Júlio, amigo de um amigo meu, Maciel. Júlio é médium e participou de uma entrevista comigo, tendo gentilmente se disponibilizado a conversar com o pai de santo da casa para solicitar sua permissão para minha visita. Realizei a entrevista com Júlio no mesmo dia da visita ao terreiro, e fui levado por ele até lá. Trata-se de uma casa que pertence ao próprio pai de santo, e cujo andar de baixo (que corresponde aparentemente a uma garagem) é utilizado para a realização dos trabalhos espirituais.

Logo na entrada, sente-se o cheiro característico dos defumadores. Pendurados ou dispostos nas estantes de uma das paredes estão vários materiais empregados nos trabalhos, como pacotinhos com ervas e defumadores, além de charutos e garrafas de bebida. Alguns dos médiuns e cambonos já se achavam reunidos ali, todos vestidos de vermelho e preto, aguardando o início das atividades da noite. Este dia estava reservado ao trabalho da “esquerda” (que ocorre sempre às sextas-feiras, uma vez por mês). Curiosamente, havia um bom número de orientais (cerca de quatro pessoas) participando das

atividades. Eu e meu amigo Maciel fomos muito bem recepcionados, embora eu pudesse perceber o jeito tímido de alguns dos membros do terreiro, frente à chegada de novos participantes.

Após Júlio trocar de roupa para os trabalhos, subimos uma escada que levava ao andar onde aconteceria então a *gira*. O pai de santo da casa, senhor Salomão (pseudônimo), recebeu-nos segurando um recipiente em que um defumador queimava, liberando uma densa fumaça no ar. Logo no fim da escada, do lado esquerdo, vimos um pequeno altar com uma imagem de Zé Pelintra, velas e outros artigos religiosos. O local é bastante simples, mas confortável; as paredes e o chão são de reboco, as janelas são revestidas com papelão e há cadeiras e banquinhos de plástico disponíveis aos visitantes. Eu e Maciel nos sentamos em uma das fileiras mais próximas, tentando enxergar da melhor forma tudo que ocorria. A iluminação era baixa, e era fornecida praticamente apenas pelas várias velas acesas no chão, no centro da gira, onde também podíamos ver oferendas como vasos com rosas vermelhas, garrafas de bebidas e pedaços do que pareciam ser azulejos escuros onde eram riscados com giz os pontos das entidades. Em uma parede um pouco mais distante, mas de frente para os visitantes, víamos um altar (Congá) contendo imagens de uma pomba (Espírito Santo), Jesus (logo abaixo) e, na parte inferior, as entidades da Umbanda distribuídas de acordo com suas sete linhas. Ao lado desse altar, à esquerda, havia uma porta “de correr” por onde os médiuns entravam e saíam durante os trabalhos, e sobre a qual víamos uma placa com o nome do terreiro. Ainda à esquerda, um pouco mais longe da porta, havia uma escada que levava para outro local que não chegamos a conhecer, mas que parecia relacionado aos trabalhos, já que os cambonos por vezes subiam até lá.

Ao fundo, ouvíamos uma cantoria em um rádio ou outro aparelho sonoro. Os médiuns e cambonos iam lentamente se posicionando em círculo e a música do CD era substituída pelo som dos atabaques e da voz dos que cantavam os pontos. De início, os médiuns acompanham o ritmo e cantam juntos, sem manifestar ainda qualquer indício significativo de alteração do comportamento. Ao lado dos demais, Júlio somente observa, sem envolver-se na dança. Segundo nos havia afirmado antes de chegar ao terreiro, ele gosta de vir cedo para se concentrar e se preparar melhor. Além de Júlio, apenas mais

dois homens exerciam a mediunidade. Mais dois ou três trabalhavam na sustentação. O número de mulheres envolvidas nas várias atividades da gira era visivelmente maior (ao menos nesse trabalho). Segue, abaixo, uma representação aproximada (e necessariamente incompleta) do local.

Após algum tempo, o som alto e forte dos atabaques se torna monótono e cria uma ambientação ligeiramente “hipnótica”. Em alguns momentos, o ritmo sofre pequenas quebras ou descontinuidades (alterações no compasso) que se inserem furtivamente por entre a cantoria, e ajudam a reforçar o efeito desejado, preparando uma alteração da percepção e dos sentidos. Cerca de 20 minutos depois (ou um pouco mais) os médiuns começam a apresentar tremores, e alguns sentem a necessidade de se agachar ou sentar, como Júlio, em certas ocasiões. Em alguns, o corpo passa a se movimentar de modo mais ágil, realizando movimentos característicos que já prenunciam a manifestação das entidades. Os pontos são cantados em uma determinada sequência, dentro da qual cada médium tem o seu papel a cumprir e recebe o espírito no momento em que o próprio ponto está sendo cantado. É assim que tem lugar na gira os exus: “gargalhada”, “morcego”, “sete capas”, “tranca ruas” etc., bem como “pomba gira”, “Maria bonita”, “Maria mulambo” etc. Quem recebe a primeira entidade, o “exu gargalhada”, é Salomão, o pai de santo. Palavrões e obscenidades são comuns em seu discurso, como é frequente também nas manifestações de muitos exus. A cada comentário seu, os visitantes e consulentes se divertem. O exu reclamava de tudo; quando pediu para que os cambonos e médiuns ficassem de frente para ele, algumas moças estavam de pé e acabaram permanecendo de costas para os consulentes, impedindo a visão que tínhamos dos trabalhos. “Putá que pariu, falei pra ficar de frente, não pra virar a bunda pros outros. Senta no chão! Ainda se tivessem bundas, mas nem tem...” (sic). Seguem-se muitas risadas.

Tendo passado esse período inicial de apresentação das entidades, foi dada permissão aos visitantes para conversarem com os exus e solicitarem auxílio para os seus problemas. Os atabaques param de tocar ou são tocados apenas intermitentemente e por um curto espaço de tempo. A música é substituída pelo burburinho dos consulentes. Os cambonos se aproximam das pessoas para perguntar

quem gostaria de conversar com alguma entidade; alguns dos presentes se levantam e vão por conta própria até o centro da gira. Os exus não apenas dialogam com os consulentes, como também lhes dão passes ou fazem algum tipo de trabalho, ali mesmo, para quebrar feitiço ou abrir caminhos. Utilizam-se ervas ou outros artigos religiosos para tanto. Também são dadas instruções sobre procedimentos que as próprias pessoas devem realizar em algum local específico fora do terreiro, para ajudá-las no que pretendem. Os passes são geralmente caracterizados por movimentos giratórios (o exu tranca rua fazia com que a pessoa girasse no mesmo lugar), ou, então, movimentos das mãos pelo corpo da pessoa, como se algo estivesse sendo retirado ou ‘limpado’. Embora o diálogo entre o médium e o consulente se desse de forma um pouco mais reservada, muitos não se importavam em falar mais alto, escancarando, assim, parte de sua vida pessoal. Como se poderia esperar, os assuntos giravam basicamente em torno de três necessidades humanas: amor, saúde e dinheiro.

Quando o exu morcego terminou seu trabalho com os consulentes, ele seguiu para as cadeiras onde os visitantes estavam sentados, cumprimentou a todos (deu boa noite e fez um movimento com as duas mãos fechadas, encostando o dorso das mãos no da outra pessoa, mas de forma a cruzar a mão direita dele com a mão esquerda da pessoa e vice-versa) e ofereceu bebida. Todas as pessoas bebem no mesmo copo que o exu e que todos os outros consulentes beberam antes (isso também teve de ser feito pelo pesquisador e seu colega). Esse procedimento foi repetido pelo exu gargalhada e por outras entidades da noite (menos por parte do exu sete capas, que Júlio recebia, e do exu tranca rua, de outro médium da casa). Estes dois últimos apenas se despediram de todos ao final, dando boa noite na direção dos que estavam sentados.

Após a gira dos exus, segue-se a linha da pomba-gira, Maria bonita e outras entidades femininas. Deve-se observar que somente uma mulher havia participado anteriormente do trabalho dos exus masculinos como médium. Nesta segunda etapa, nenhum homem recebeu entidades femininas. Todas as mulheres que estão na plateia são chamadas para adentrar a gira (somente os homens permanecem sentados). As médiuns começam a dançar e os atabaques voltam ao primeiro plano.

Algumas delas giram ao redor do corpo com tal precisão que, mesmo a uma distância muito próxima das pessoas, das cadeiras ou das velas no chão, nada ocorre de errado. Uma das médiuns é esposa de Júlio. Em um dado momento, ela deixa a gira para lançar pétalas de rosa sobre as cabeças dos visitantes. Outra médium, incorporada, aproxima-se para oferecer bebida aos “cavalheiros” (sic). Enquanto dançam e balançam os quadris, sugerindo posturas sensuais, ou enquanto se remexem de modo característico (deixando os braços e as mãos para trás, ou remexendo os ombros e arqueando o corpo de forma peculiar, parecendo se aproximar ou se afastar das oferendas no chão), as médiuns fumam cigarro e bebem com frequência. Aliás, durante toda a atividade, não apenas elas como todos os médiuns fumavam e bebiam bastante. Algumas gargalhavam alto, e pareciam às vezes tomadas por espasmos ou arrepios que lhes tomavam o corpo inteiro. Ao final, quando as entidades ‘partiam’, as médiuns caíam ajoelhadas ao chão ou lançavam o corpo para frente ou para trás, indicando, assim, o fim da manifestação. É importante lembrar que sempre que um dado grupo de entidades tinha de partir, uma música era cantada no sentido de “avisá-las” disso, com dizeres do tipo “exu já vai embora... etc. etc.”.

Por último, veio a linha dos exus mirins, com um comportamento tipicamente infantilizado. As duas médiuns que ‘recebiam’ esses exus estavam sentadas, e tinham as pernas cruzadas. Balançavam o corpo para trás e para frente, segurando as pernas com as mãos, em um movimento semelhante ao balançar de uma criança. Todavia, elas não tinham na boca uma chupeta, mas cigarros, que continuavam a fumar durante todo o tempo. Seguravam o cigarro, por vezes, como se fosse uma chupeta ou outro objeto a que podiam sugar, embora também o tirassem da boca para expelir a fumaça ou obter tragadas. Uma delas, em particular, conversava com todos, contando piadas ou provocando o pai de santo. Na hora de ir embora, dizia que ia partir, mas, fazendo das suas traquinagens, voltava depois de a música ter sido cantada para ela, o que novamente despertava o riso de todos.

Dois fatos merecem, ainda, os últimos comentários. Em dado momento, durante a presença dos exus mirins, o pai de santo (incorporando o exu gargalhada) chamou a atenção de um dos cambonos, dizendo que ele havia feito “mandinga, magia negra” (sic), e chamou a mãe dele, que estava presente,

dizendo: “vai tomá no cú, tua mãe tá melhor que você” (sic). O rapaz se defendia: “eu, mandinga?” (sic). Não me recordo exatamente agora o que acabou acontecendo depois, mas me lembro claramente desse momento.

Também é digno de nota o instante em que o pai de santo abraçou a um dos visitantes, envolvendo-o com sua capa preta, ao mesmo tempo em que liberava no ar a fumaça do seu charuto. Parecia ser uma forma de passe ou outro procedimento destinado a tratar daquele indivíduo. Antes que o trabalho acabasse, algumas medidas finais de limpeza e descarrego foram executadas em conjunto por todos os consulentes, sob a orientação do pai de santo.

Encerrados os trabalhos, tive a oportunidade de conversar brevemente com Salomão e convidá-lo pessoalmente para participar de uma entrevista. Ele se mostrou muito gentil e prestativo, pedindo-me que marcasse uma data com Júlio para que pudéssemos conversar, preferencialmente antes dos trabalhos. De início, pensamos que não seria possível conversar com ele, pois, segundo Júlio, ele costuma ficar muito cansado após os trabalhos ou em um estado levemente alterado, preferindo retirar-se. Todavia, Salomão permaneceu ainda bastante tempo na entrada da casa conversando conosco. Apresentou-me para as outras pessoas que ali se achavam e quis saber mais sobre a pesquisa. Talvez estranhando o sentido do meu projeto, questionou-me se eu não estaria tentando “me encontrar” ao realizar esse tipo de estudos. Expliquei-lhe que não, dando algumas informações sobre a minha trajetória de vida e a relação que já havia estabelecido com o Espiritismo. Brincando, afirmei que eu não poderia garantir caso surgisse o desejo de “baixar” algum espírito. Depois disso, despedimo-nos e fomos embora.

No caminho para casa, peguei carona com Júlio e pude observar o comportamento dele e de sua esposa. Júlio parecia normal ao dirigir; seus sentidos não estavam de nenhum modo abalados e ele conversava normalmente. Porém, não me recordo de tê-lo visto bebendo durante a gira (apenas fumando charuto). Sua esposa, no entanto, tinha os olhos claramente vermelhos. Júlio chegou a mencionar que, nas giras dos preto-velhos, ele muitas vezes sai dos trabalhos sentindo dores em uma das pernas, pois uma de suas entidades costuma bater o pé com violência contra o chão.

PÓS-ESCRITO

Infelizmente, esta foi a única vez em que visitei o terreiro Cabana Pai João. A enorme distância em relação à região onde resido, bem como a impossibilidade de entrevistar Salomão e outras pessoas no espaço de tempo exíguo anterior aos trabalhos foram fatores que me desmotivaram a continuar as observações nesta casa.

4.2.2. Relatório nº1 – Visita ao Templo de Umbanda Cruzeiro de Luz – 06/09/2012

O presente relatório trata da primeira visita realizada ao templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”. Meu contato com o terreiro deu-se, inicialmente, através de um de seus membros, a quem chamarei aqui pelo nome de Otto, amigo de um amigo meu, Maciel. Otto participa das giras e gentilmente se disponibilizou a conversar com a mãe de santo responsável pela casa para solicitar sua permissão para minha visita. Foi também ele quem me levou para conhecer o local nesta primeira ocasião.

Na parte de baixo do templo, vemos uma porta que dá entrada para uma loja de produtos religiosos. Naquele horário da noite, porém, às 19h00min, a loja já estava fechada. Ao lado, há uma porta menor que conduz a uma escada. Velas e oferendas são vistas já nessa entrada, embora de modo relativamente discreto. Ao subir, deparo-me com instalações bastante modernas se comparadas ao terreiro visitado anteriormente. Portas com revestimento para isolamento acústico são encontradas num trecho da escadaria, abafando a música e os demais sons gerados no andar de cima. As paredes e o chão – ao contrário do reboco visto no local anterior – estão todas pintadas e devidamente adornadas com imagens de gesso compondo um altar e quadros com ilustrações das entidades da Umbanda. Veem-se também alguns quadros com documentos, todos atestando a autorização das atividades ali conduzidas por parte dos órgãos competentes. A primeira parte do andar, voltada para a rua, é onde se dão as giras. É lá que encontramos um espaço amplo por onde os filhos da casa circularão e se organizarão mais tarde, em meio a ervas, banquinhos e oferendas, e onde também vemos os atabaques, mais algumas imagens (incluindo um *banner* com Jesus / Oxalá) e, no teto, um ar condicionado e dois ventiladores para ajudar a dispersar a fumaça proveniente dos defumadores ou para refrescar os visitantes. No sentido oposto,

vemos uma área repleta de cadeiras plásticas para os consulentes e visitantes (que já se aglomeravam para assistir aos trabalhos), uma pequena lanchonete, uma cabine onde se distribuem as senhas para os participantes, uma estante com livros e um corredor que dá para os banheiros e para um quarto, mais ao fundo, onde os integrantes da gira trocam de roupa para as atividades. Uma pequena caixa de madeira, acoplada à parede próxima das cadeiras, tem uma fresta por onde é possível colocar doações em dinheiro para a manutenção da casa. Uma música instrumental de estilo New Age / World Music pode ser ouvida por todo o ambiente.

Os participantes da gira são facilmente identificados por suas roupas brancas e pelas guias que vemos em seus pescoços. Fiquei particularmente impressionado com o fato de boa parte ser ainda bastante jovem, na faixa dos 20 aos 30 anos. Os que tocavam os atabaques me pareceram ainda mais jovens, embora eu não os tenha questionado sobre suas idades. Muitos jovens eram também vistos entre os visitantes, e não apenas entre os filhos da casa⁷⁹. Há também grande número de orientais atuando na gira, o que, de certa maneira, veio ao encontro do que tínhamos observado antes no primeiro terreiro.

Assim que cheguei ao andar de cima, fui informado por uma moça que recebia os visitantes de que hoje não haveria “consulta”, apenas passe. Tratava-se de uma gira de pajés, voltada para a cura⁸⁰. Sentei-me, então, em uma das cadeiras disponíveis, e lá fiquei aguardando o início das atividades. Nesse momento, resolvi fazer uma rápida ligação telefônica, mas fui logo advertido pela mesma moça que me atendera antes, a qual me avisou não ser permitido o uso de celulares na casa.

Enquanto aguardava, aproveitei para olhar ao redor, no esforço de me familiarizar com o ambiente. Tentava ouvir as conversas dos que estavam próximos, mas algumas palavras compreensíveis se misturavam a outras ininteligíveis no meio do burburinho. Pelas roupas, conversas e características dos visitantes, logo notei se tratar de maioria proveniente da classe média e média alta. Dos assuntos

⁷⁹ Em entrevista concedida a mim posteriormente, a mãe de santo da casa confirmou minha observação, tendo inclusive manifestado seu gosto pelo fato de a maioria de seus filhos serem jovens.

⁸⁰ Pós-escrito: de todos os trabalhos que visitei nesta casa, este foi o menos frequentado, apesar de aproximadamente 60 pessoas estarem presentes. A casa costuma lotar nas giras de exus, quando o número de consulentes pode chegar a 160 ou mais.

abordados nas conversas que ouvi, pude observar que havia um bom número de comerciantes, bem como suas esposas e filhos. Para meu espanto, e em contrariedade ao estereótipo que trazia comigo, havia pouquíssimos negros, tanto entre os filhos da casa, quanto entre os visitantes. Os brancos e os orientais eram claramente maioria, e não era necessário usar de estatística para concluir isso⁸¹.

Otto me apresenta para a “mãe grande” e para a “mãe pequena” da casa, com as quais converso por uns instantes e apresento minha pesquisa de modo genérico. Sou bem recebido e acolhido, e mãe Nair, a responsável pela casa, se coloca à disposição para me auxiliar. Obtenho telefones para contato, agradeço e retorno para a minha cadeira. Ninguém mais sabia da minha presença como pesquisador aquele dia, com exceção das três pessoas mencionadas.

O trabalho tem início. A música de fundo é substituída pelo som forte e ritmado dos atabaques. O som das batidas atinge os ouvidos, e provoca em mim leves tonturas. A música prossegue por bastante tempo, e é só depois de 40 minutos que os médiuns começam a apresentar comportamentos e reações característicos das entidades: tremores, pequenos saltos ritmados, gritos, risos descontrolados e quedas ao chão – não raro amparadas pelos colegas próximos, que ainda não começaram a sentir a ‘energia’ das entidades ou não possuem a ‘sensibilidade’ afluída, e se mobilizam para segurar ou dar passes nos que caem ou tremem exacerbadamente. O processo é gradativo, paulatino, mas alguns parecem adentrá-lo mais rapidamente, enquanto outros praticamente não denotam alterações significativas de comportamento.

Sou o segundo visitante a ser chamado para os passes. Uma médium jovem e oriental é quem, sob a manifestação de um índio, aplica-me um passe com ervas. Ela parece me dizer algo, mas é incompreensível, como se falasse outro idioma, que desconheço. Um participante da gira ficava próximo, e se aproximava às vezes, no caso de eu não entender o que estava sendo dito. Com suas ervas, confeccionou-me um patuá, e o colocou em minha mão, instruindo-me para que eu o mantivesse sempre comigo, de preferência na carteira. Logo em seguida, o passe termina e me despeço.

⁸¹ É assim que, curiosamente, os pretos velhos e os índios surgem montados em “cavalos” brancos e “amarelos”...

4.2.3. Relatório nº2 – Visita ao Templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz” – 12/09/2012

O presente relatório trata da segunda visita realizada ao templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”.

Nesta ocasião, fui ao centro no período da tarde, em um dia em que não havia trabalhos, para entrevistar mãe Nair. Cheguei atrasado, em função da distância e do trânsito, mas Nair aceitou que eu a entrevistasse. Enquanto ela subia e preparava o andar de cima para a entrevista, pude entrar em sua loja e conhecer as pessoas com quem trabalha. A loja, bem organizada, estava repleta de velas coloridas, imagens, livros, defumadores e outros artigos religiosos. Nair retorna, acende um cigarro, e se desculpa pelo vício, lamentando ainda não ter conseguido se livrar dele. Um rapaz da loja, que também participa dos trabalhos, reclama do vício da mãe de santo, em tom de brincadeira. Esta, em revanche, brinca com o fato de ele estar suado após um longo dia de trabalho.

Subimos, então, ao andar de cima para a realização da entrevista, uma vez que pedi para realiza-la em local reservado e sossegado. Nair liga um dos ventiladores para espalhar a fumaça de seu cigarro. Sua voz é rouca e grave, mas o gravador pôde captá-la sem maiores problemas.

Além da entrevista, na qual Nair conta sua história e sobre como chegou a fundar o templo de Umbanda, três fatos são relatados por ela em relação ao templo e merecem uma menção aqui. Perguntada sobre as portas com isolamento acústico, ela me respondeu que isso se devia a problemas que ela enfrentara com a polícia e com a prefeitura. Um vizinho, dono de um comércio, teria reclamado do barulho gerado durante as giras, tendo então procurado as autoridades, que a multaram em R\$ 24.000. As portas teriam ajudado significativamente, mas não foram capazes de eliminar por completo o barulho.

Quando mencionei que a casa era bem organizada, Nair afirma que não foi tão simples, pois muitos pedreiros e outros trabalhadores iam embora com medo ao saber que ali se tratava de um templo de Umbanda. Foi difícil encontrar pessoas que se dispusessem a trabalhar sem preconceitos.

Outro problema encontrado pela mãe de santo foram os comentários dos filhos da casa no facebook. Inicialmente, a comunidade virtual do templo era aberta à participação de pessoas externas,

não participantes, alguns dos quais faziam afirmações equivocadas sobre os trabalhos ou outros comentários ofensivos e inadequados. Desde então, a comunidade foi restringida apenas aos filhos da casa, aos que já possuem ou estão adquirindo formação.

4.2.4. Relatório nº3 – Visita ao Templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz” – 20/09/2012

O presente relatório trata da terceira visita realizada ao templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”.

Hoje tivemos uma gira de baianos. Os filhos da casa usavam chapéus de palha, e esboçavam um ar de malandragem em seus trejeitos, que é típico da famosa figura de Zé Pelintra: o andar lento e despojado, a fala mansa, o jeito de matuto. Havia muito diálogo entre os médiuns, durante a gira, e uma entidade cumprimentava a outra. No início das manifestações, antes do momento das consultas, os médiuns gritavam, riam e giravam, por vezes freneticamente, até caírem. Os cambonos (médiuns de assistência) se aglomeravam ao redor dos mais exaltados, atenuando seus movimentos com passes, ou segurando-os calmamente. Mas, em suas ações aparentemente impensadas, há certo controle e noção do espaço ao redor. Os médiuns não pulam além do cercado que separa o local da gira da escadaria que leva à saída do templo (o que, fatalmente, ocasionaria um acidente). Também não pulam de modo descontrolado a ponto de ferir os que estão próximos; mesmo quando seus movimentos parecem emergir de modo impulsivo, raramente vemos qualquer golpe desferido inadvertidamente contra outro médium. Não se vê um médium pulando de tal forma a deixar o espaço da gira, atingindo com isso um dos visitantes sentados; pelo contrário, sempre que alguém sai da gira e segue pelo corredor, ele/ela o faz de modo normal, caminhando e se desviando das cadeiras. Pode-se dizer, portanto, que se trata de ações disciplinadas, ou, em outras palavras, ritualizadas. Todavia, a simples observação não permite inferir adequadamente o que ocorre em termos subjetivos com os médiuns. Sob essas circunstâncias, é um tanto difícil determinar o grau de controle e espontaneidade sobre as manifestações, e apenas as entrevistas pessoais e os questionários podem nos auxiliar com isso (cf. próximo relatório). Pode-se dizer, no entanto, que se tais experiências são explicáveis por processos dissociativos, elas não se devem única e

exclusivamente a fatores repressivos e defensivos. Há claramente aí uma função contextual para a dissociação, que pode ser, inclusive, aumentada por meio do desenvolvimento das “habilidades mediúnicas”⁸².

Logo no início da gira, ao cantarem os pontos, os integrantes solicitam a ajuda das entidades para o trabalho a ser realizado: São Jorge, Iemanjá, Xangô, e muitos outros, são evocados para oferecerem sua proteção. Tais rituais preparatórios, também comuns em outros contextos religiosos e não religiosos, parecem ter a função de direcionar e manter a atenção dos membros do grupo para as atividades a serem cumpridas. Na linguagem de alguns autores da psicologia da religião, como Sundén, teríamos aqui uma passagem do quadro de referência “profano” para o quadro de referência “religioso”. Na verdade, as chamadas “interferências” de entidades e energias malévolas durante os trabalhos, referem-se ao constante perigo da distração e da perda de motivação por parte dos integrantes da gira. Estando esses indivíduos expostos, em seu cotidiano, a estímulos os mais diversos, incluindo preocupações pessoais e profissionais, é preciso garantir que, durante o ritual, sua atenção esteja voltada quase inteiramente para o trabalho religioso; do contrário, o grupo perde sua capacidade de integração e de inspiração, e a atividade acaba por não render o suficiente. Com este fim é que se realizam os rituais preparatórios: manter o grupo psicologicamente coeso, e imune às investidas de conteúdos inconscientes, impulsos e ideias contrárias aos propósitos dos trabalhos. O líder religioso, no caso Mãe Nair, tem também a função de auxiliar na integração do grupo, como quando ela interrompe brevemente os trabalhos para, sob a influência de alguma entidade, transmitir-lhes um ensinamento valioso ou chamar sua atenção. Os líderes tem geralmente certa sensibilidade para quaisquer mudanças sutis no grupo que indiquem uma diminuição em sua capacidade integrativa ou sua maior susceptibilidade a influências diversas. Destarte, as interferências, interpretadas nesse contexto como tendo um sentido espiritual, podem ser

⁸² Não é irrelevante mencionar que, neste centro de Umbanda, os filhos da casa se servem muito menos de bebidas durante os trabalhos do que os médiuns do centro que visitei anteriormente; se era possível sugerir uma explicação para as experiências com base no uso de bebidas alcólicas durante as atividades, já não se pode dizer o mesmo com relação aos médiuns do templo ora estudado. Não pude observar nenhuma diferença importante entre as manifestações dos dois lugares que justificasse o uso de bebidas como uma variável determinante nas manifestações, embora isso possa estar relacionado ao fato de ter visitado apenas uma vez o terreiro anterior.

compreendidas, em termos psicológicos, como desvios da atenção e da concentração que perturbam os trabalhos – daí sua conotação “negativa”. Exemplos não muito diferentes de atividades que visavam combater influências negativas e interferências foram observados por mim também entre os esotéricos. Pode-se especular aqui, com pouca margem de erro, que muitos desses rituais guardam várias das características do pensamento obsessivo (como Freud apontara há muito tempo), incluindo o objetivo de apaziguar certas ideações e afetos incômodos.

Neste dia, pude conversar com um dos baianos no momento da consulta. Fui um dos primeiros a ser chamado. O médium em questão era um rapaz de traços orientais na faixa dos 25 aos 30 anos. Segue, abaixo, uma representação aproximada do diálogo que estabeleci:

Baiano: Salve!

(Segue-se um cumprimento com alternância das mãos)

Pesquisador: Salve!

Baiano: o que te trouxe aqui?

(Neste momento, preferi não mencionar nada a respeito da pesquisa, e dei-lhe uma resposta genérica, fazendo-me de consulente).

Pesquisador: vim buscar um passe e força para mais uma semana de trabalho.

Baiano: (Fumando um cigarro; ao seu lado um banquinho com objetos, bebida e fumo).

Muito bom! Como anda a vida?

Pesquisador: tudo tranquilo, sem maiores problemas.

Baiano: hahaha! Tá tudo tranquilo então?

Pesquisador: sim, tranquilo.

Baiano: As coisas estão um pouco confusas, né?

Pesquisador: confusas? Não, como assim?

Baiano: Não? Hahahaha! Toma isso aqui, vai te ajudar a falar.

(Ele me oferece então um pouco de bebida. Tomo um gole de pinga. Percebo que sua expectativa é de que eu comece a falar dos meus problemas; como todas as pessoas que lá vão necessitam de algum tipo de ajuda, ele interpreta meu pedido de um passe e força para a semana como uma resistência para se abrir e falar, e me oferece um pouco de bebida para que eu me solte. Seu comentário anterior, de cunho genérico, “as coisas estão um pouco confusas” constituía já sua tentativa de me fazer falar. Ao invés de insistir numa mentira, ou trazer algum problema pessoal para que ele me desse seu conselho, resolvi contar a verdade para ver como seria sua reação).

Pesquisador: bem, vou ser sincero (daí eu explico, de modo sucinto, sobre a pesquisa que estou fazendo).

Baiano: Ah, entendi.

(Conto da minha história pessoal, minha relação com o Espiritismo na infância e na adolescência, meu respeito pelos temas religiosos).

Baiano: Isso é muito bom! Mas me diz uma coisa, nessas suas andanças, você tem sentido que não está conseguindo absorver as coisas? Talvez não esteja dando pra absorver muito dessas diferentes religiões que está estudando.

Pesquisador: sim, de certo modo é verdade.

Baiano: pense nisso, e procure se aprofundar mais para chegar às suas conclusões.

(Dá-me um passe e um abraço forte e se despede).

Durante nossa conversação, ele permanecia o tempo todo com seus olhos abertos, ligeiramente vermelhos, segurando meu ombro. Por muitas vezes ele desviava o olhar, sempre concordando com a cabeça quando eu dizia algo, e mesmo quando eu nada lhe dizia. Parecia um pouco “alto”, como se diz popularmente, mas não posso afirmar com certeza. Não me lembro de ter percebido nele algum cheiro forte de bebida ou outro indício significativo de estar sob efeito de álcool.

Seu discurso final, sobre a minha necessidade de se aprofundar no que estou fazendo, pode ser interpretado de muitas maneiras, mas uma das razões possíveis é o receio que muitas pessoas têm de

serem mal compreendidas em suas crenças e práticas. É como se estivesse me alertando: “não nos julgue de modo precipitado”. Para todo adepto, a única forma de avaliar adequadamente um conjunto de crenças é se tornando um membro do grupo e vivenciando as mesmas coisas que os demais. Minha intenção de estudar diferentes grupos religiosos e não religiosos é interpretada, portanto, como tarefa de difícil encaminhamento. Eu não poderia estar mais de acordo. Contudo, uma vez que minha intenção não é estudar cada grupo em detalhe, mas o fenômeno da dissociação e como se relaciona a certas crenças e à formação da identidade, o quadro muda de figura. Não devemos, porém, nos desviar das intenções subjacentes à fala do médium. Esconde-se, por trás desse discurso, o propósito sutil de conversão do recém-chegado. A única forma de eliminar a dúvida no grupo é *integrando a diferença*. Uma vez que ocupo o lugar de diferente, isto é, de alguém que não compartilha pessoalmente das mesmas crenças e práticas do grupo, eu represento um motivo *potencial* de angústia e de perturbação, não muito distante das interferências espirituais negativas contra as quais os membros da gira lutam durante os trabalhos. Se eu não sou um consulente e nem um integrante da gira, o que faço ali? Minha atividade é posta, assim, sob discussão, assim como fez o pai de santo da Cabana Pai João, ao sugerir que eu estivesse tentando “me encontrar” ao realizar esse tipo de estudos. Naquela ocasião, respondi-lhe que não, mas teria feito melhor se lhe dissesse: e existe outra maneira de proceder? Não é conhecendo aos outros que conhecemos muito de nós mesmos? Aliás, o que seria o *eu* sem *os outros*? Muito aprendo com os grupos a que visito e aos quais procuro, mas por que não poderiam igualmente aprender algo comigo e com minha pesquisa?

4.2.5. Relatório nº4 – Visita ao Templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz” – 09/10/2012

O presente relatório trata da quarta visita realizada ao templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”.

Hoje tivemos uma gira de exus. Às terças-feiras, a casa está sempre mais movimentada que nos outros dias, e um grande número de pessoas se aglomera na fila para pegar a senha. Este dia o trabalho é pago; cada visitante deve pagar cinco reais pela consulta. Algumas pessoas davam mais do

que o valor mínimo exigido. Enquanto aguardava na fila, ouvi uma visitante (provavelmente nova na casa) reclamando para outra sobre o pagamento, ao que sua amiga respondeu: “ah, mas todo lugar cobra alguma coisa, não tem jeito, eu sempre vou e sempre alguma coisa eles cobram” (sic).

Aproveitei a espera da senha para observar com calma o entorno. Duas moças falavam dos arranjos que são obrigadas a fazer em seus horários para conciliarem o trabalho e a religião. Pela sua conversa, logo concluí que representavam frequentadoras assíduas. Pude também observar que várias das pessoas que vi nas outras ocasiões estavam presentes este dia. São geralmente os frequentadores mais assíduos que, por meio de indicação, trazem amigos e familiares para participarem do centro, formando, aos poucos, um núcleo de visitantes permanente, que só tende a crescer.

Sigo para a lanchonete e faço ali uma rápida refeição. Enquanto me alimento, aproveito para contar o número de pessoas sentadas nas duas grandes fileiras, a da esquerda e a da direita: havia 21 mulheres e 16 homens em uma; 22 mulheres e 8 homens na outra. Essa conta, porém, não considerou o número significativo de pessoas em pé, em torno de 30 ou mais, além dos médiuns e cambonos, que a todo o momento andavam de um lado para o outro, auxiliando na organização dos trabalhos. Mais e mais pessoas chegavam, conforme o horário das consultas se aproximava e, num determinado momento, eu parei de contar. Os valores acima, no entanto, já nos dão uma ideia do número superior de mulheres em relação ao número de homens. Em termos de idade, pode-se dizer que o grupo de visitantes era bem variado, incluindo crianças, jovens e adultos, embora certamente os adultos fossem em maior número. Entre os homens, havia muitos idosos, na faixa aproximada dos 60 aos 70 anos. Há mais jovens trabalhando na gira do que entre os visitantes.

Antes do início dos trabalhos, uma moça dá boa noite a todos e apresenta o trabalho de hoje. Ela explica que na gira, o exu representa a vitalidade, e a pomba-gira o desejo. Ela então pede o silêncio de todos, e a concentração para que se obtenham “boas vibrações”. Os filhos da casa já se dirigem para

a gira, e alguns tem o olhar absorto, longínquo, como se não focassem nada em particular.⁸³ A vermelhidão também é comum em seus olhos, como se tivessem acabado de acordar. Embora se possa dizer que os olhos vermelhos se devem ao contato com os defumadores, a mesma reação teria de ser vista entre os cambonos e os visitantes, o que não era o caso. Nesses trabalhos, aliás, a casa toda fica inteiramente tomada pela fumaça dos defumadores, e o ar condicionado e os ventiladores apenas dispersam o cheiro, sem expulsar a fumaça do recinto. O uso do álcool seria outra explicação para a vermelhidão, mas não tendo certeza se haviam bebido antes dos trabalhos ou se já possuem o costume de fazê-lo cotidianamente, nada posso afirmar a respeito.

Pouco depois de iniciarem os atabaques, o mesmo rapaz que esbarrara em mim, um oriental, solicitou auxílio aos colegas em volta, que o circundaram, dando-lhe passes. Ele passa a tremer fortemente, e vai caindo aos poucos, até ficar prostrado no chão, permanecendo assim durante muito tempo, o que preocupa os colegas, que o tocam ou lhe transmitem “energia”. O rapaz parece insensível ao chamado dos demais, parecendo inconsciente. Ele só responde e se levanta quando mãe Nair se aproxima e usa de seus procedimentos espirituais. Aproveitando o ensejo, ela passa a lhes dar ensinamentos, e todos os médiuns se sentam ao redor para ouvi-la, mas sua fala é inaudível de onde estou sentado. Tal situação demora mais algum tempo, até que os trabalhos tenham efetivamente início.

Eis o que me respondeu Otto a um e-mail que lhe mandei, perguntando a respeito do que havia ocorrido e qual explicação havia sido dada pela mãe de santo:

“Eu não vou saber te dizer exatamente o que aconteceu, mas posso te dar algumas opções. Primeiro, ele é um Médiun de porteira, o Exu dele é um Exu de porteira. A porta é a passagem de todas as energias, onde entra e sai tudo que é bom e ruim. Os filhos mais novos são orientados a não ficar no meio da porta pra não ser "alvo", pra que nada de negativo os atinja. Por isso sempre tem dois Médiuns de cada lado da porta. São os escolhidos para protegerem a porteira contra tudo que for ruim, ou seja,

⁸³ Um deles esbarra em mim com força, uma vez que eu estava próximo do corredor, mas não se virou para pedir desculpas, tendo apenas acenado com a mão, sem olhar de volta, como que preocupado com alguma coisa. Este viria, logo depois, a causar certo alvoroço na gira.

se algo ruim tentar entrar ou eles rebatem ou pega primeiro neles. Dá pra entender um pouco? Fora que o [nome da pessoa] já é um Médiun mais experiente e mais sensitivo. Por isso muitas vezes ele incorpora antes ou sente outras coisas com mais facilidade. Eu creio que ontem alguma coisa tenha pego ele pelo fato de estar na porteira e da casa estar cheia. Cheia de energias diferentes, pois como você viu, terça-feira é um dia que lota a casa. Quanto ao Guia Chefe ter chamado os filhos lá no meio, foi pra passar umas instruções para nós. Aquele era um Exu de outra linha que não costuma vir. Então ele veio pra passar uma lição pra todos, um recado. No entanto, depois ele foi embora e deu passagem para o Exu 7 Porteiras que é o Exu da Mãe Nair. Não sei se consegui te ajudar em algo, mas qualquer coisa eu tiro a dúvida com uma pessoa mais qualificada... rs.”

beleza?

Abraço

A porteira é a entrada que separa o local da gira dos visitantes. O local da gira é delimitado por uma cerca de madeira. O médium supracitado estaria nessa entrada e, portanto, mais vulnerável às “energias” diversas daquele dia. Vimos, no entanto, que ele já não parecia estar muito bem antes de a atividade ter início...⁸⁴

Mãe Nair, sob a influência do Exu sete porteiras, chega bem próxima da entrada da gira e cumprimenta os visitantes, brincando com todos. “Vou atender todo mundo, manda uns dez logo de uma vez, que nós aqui é foda. Hoje eu tô do caralho” (sic). Todos riem. Ela se dirige a alguns dos médiuns no mesmo tom: “você é do caralho também, hein?”. Seus olhos estão abertos durante todo o momento, mas tal como descrito acima, estão avermelhados e não parecem focar nada em específico. Seu andar é um pouco cambaleante, e a cada passo ela pisa no chão com força, de modo a garantir certo equilíbrio.

As consultas tem início. Uma moça ao meu lado parece ligeiramente ansiosa, na espera de sua vez. Fazendo-me de visitante, resolvo puxar conversa, para saber dela o que acha da casa e há quanto

⁸⁴ Por sua vez, o que significa, em termos psicológicos, estar vulnerável às energias? Significa identificar-se com os problemas alheios, assoberbar-se demasiadamente. Não seria essa “sensitividade” de que nos fala Otto senão outra coisa que uma capacidade de se envolver (absorver) com os problemas das pessoas e se identificar com elas?

tempo frequenta. Ela me diz estar visitando há oito meses, e vem esporadicamente. No início, tinha medo do barulho e da agitação, pois até então só havia frequentado casas de Umbanda “mais light” (sic), mistura de umbanda com kardecismo. Depois se acostumou com o local, e o considera “elitizado” (sic), pois “não é todo centro de Umbanda que dá pra ir” (sic). Seu discurso confirma, portanto, a impressão inicial que tive com relação ao status social dos visitantes (cf. relatório 1). Segundo ela, “os trabalhos dão muito resultado aqui, muito resultado” (sic).

Os interesses dos consulentes variam desde questões amorosas, a problemas financeiros e de saúde, mas também outros dilemas pessoais, como os de ordem profissional. Um rapaz sentado à minha frente com sua mãe e sua irmã, após ter consultado uma das entidades, conversa com as duas sobre a decisão de cursar ou não uma faculdade. Não pude ouvir toda a sua fala, mas tratava-se de adolescente em busca de uma orientação vocacional; o centro de Umbanda acolhe, assim, as mais diversas preocupações e anseios. Sua mãe ouvia seu relato e balançava positivamente a cabeça, como se reiterasse tudo o que as entidades haviam dito ao garoto. Sua irmã, por sua vez, foi queixar-se para os guias de uma dor de cabeça irritante e constante.

4.2.6. Relatório nº5 – Visita ao Templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz” – 18/10/2012

O presente relatório trata da quinta visita realizada ao templo de Umbanda.

A participação das crianças nas giras e atividades da casa é menor se comparada à participação dos adultos, mas não se pode dizer que seja de pouca relevância. No trabalho de hoje, viu-se crianças conversando com as entidades infantis, como exu mirim, e foi curioso observar como elas interagiam com esses curiosos seres que, mesmo sendo adultos, agem e falam como crianças. As criancinhas de colo choravam ao aproximar-se dos médiuns, ou simplesmente observavam, com os olhos esbugalhados e atentos, os movimentos dos médiuns ao conversarem com seus pais ou ao darem seus passes. As crianças mais velhas interagiam alegremente com as entidades, e algumas delas pareciam familiarizadas com o contexto. Mesmo aquelas que permaneciam sentadas, apenas observando a gira, mantinham-se, não obstante, atentas a boa parte do que ocorria, ao responderem com movimentos das

mãos e dos braços à chegada das entidades. É com contentamento e satisfação que os pais dessas crianças as observam. Muitos confiam às entidades o conselho mais adequado para algo que os aflige em relação ao encaminhamento dos filhos adolescentes, como a escolha de uma profissão, a chegada da faculdade, a namorada ou namorado novo, ou a doença que se aproxima. Por vezes, é como se o contexto religioso funcionasse como uma extensão da família nuclear, onde as entidades, pela sabedoria espiritual que carregam, dessem conta daqueles aspectos incontroláveis da vida que escapam das mãos das figuras parentais mais zelosas ou inseguras. Ao sentar-me próximo de uma família, formada por mãe, pai e dois filhos pequenos, eu soube pelo pai dos garotos que o comportamento das crianças havia melhorado muito depois das idas ao templo; tornaram-se menos rebeldes e passaram a solicitar aos próprios pais as visitas ao templo, trazendo-lhes grande alívio frente às noites em que mal conseguiam dormir, tentando administrar a rebeldia indomável dos meninos. De fato, eram crianças falantes e agitadas, mas que, curiosamente, silenciavam a bagunça quando algum médium ‘incorporado’ se aproximava para lhes dizer algo ou brincar um pouco. Não é exagerado dizer que o templo exerce funções variadas na vida dessas pessoas, inclusive aquela do entretenimento.

A mãe dos meninos, que foi médium, revela que o filho mais velho se sente muito à vontade na Umbanda e que gostaria de ver o filho trabalhando no templo como médium e que a criança já manifesta esse desejo. A mãe diz: “Quero que ele também continue, com fé, buscando coisas boas, pois se estiver envolvido com a religião, não vai procurar coisas ruins, vai ter uma visão boa do mundo e vai continuar bem”. O menino revela que sente interesse por Oxossi e Oxalá, mas que prefere os pretos velhos. Essa revelação é feita de maneira muito simples, como se fosse muito natural para a criança, que diz gostar de ver a mãe trabalhando na Umbanda. Não vi crianças trabalhando nas giras, e imagino que exista um limite de idade para tanto, mas havia um garoto bastante novo trabalhando com os atabaques. Seria interessante se houvesse a possibilidade de acompanhar essas crianças ao longo de seu desenvolvimento no centro, inclusive em relação aos níveis de dissociação ou alteração de consciência que pudessem apresentar, em casa e no centro. Não sabemos absolutamente nada sobre o impacto dessas

atividades religiosas de cunho dissociativo na atenção e concentração das crianças, o seu impacto nos estudos e em outros aspectos de sua vida cotidiana. Temos apenas uma noção vaga de sua repercussão na família, a partir dos relatos mencionados. São necessários estudos longitudinais, com adequado controle das variáveis de confusão, que acompanhem esses indivíduos ao longo de seu desenvolvimento pela Umbanda, verificando se, naqueles que persistiram e se mantiveram ligados a algum templo, houve, de fato, alguma mudança significativa em suas funções mentais que pudesse ser atribuída às práticas ali desenvolvidas.

4.2.7. Relatório nº6 – Análise do Perfil dos Participantes do Templo de Umbanda com base no Questionário Online

O presente relatório analisa os dados de 15 integrantes do Templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”, tendo por base os escores de cada um em diferentes instrumentos aplicados quando do preenchimento do questionário online da pesquisa.

Boa parte dos respondentes foi abordada por e-mail, graças aos endereços fornecidos por uma atendente da casa de artigos religiosos situada logo abaixo do templo de Umbanda. Mãe Nair pediu para que a moça em questão ficasse responsável por me auxiliar na obtenção do contato dos participantes. Todos os respondentes cujos dados serão analisados aqui trabalham na casa como médiuns. Parte dos seus endereços de e-mail constava de uma lista privada a que só Nair e as pessoas que trabalham com ela possuem acesso. Não foram compartilhados os e-mails de todos os trabalhadores da casa, e não posso dizer até que ponto houve algum tipo de viés na escolha dos endereços enviados a mim. Uma das questões levantadas pela secretária de Nair era se eu gostaria que ela separasse os participantes com base naqueles que possuíam experiência reconhecida como médiuns, ao que retruquei, pois eu esperava que a amostra fosse diversificada nesse sentido, incluindo também os novatos, de modo a permitir comparações. Ela pareceu ter estranhado minha solicitação, talvez por julgar que a pesquisa necessitasse justamente dos médiuns mais experientes para obter informações ‘privilegiadas’ a respeito do fenômeno. Esta é, aliás, uma tendência comum de alguns grupos que visitei: deixar para os mais

experientes ou hierarquicamente superiores a tarefa de falar em nome da instituição, o que é bastante compreensível, embora nada tenha a ver com os propósitos científicos que guiam o presente estudo. Por outro lado, ao explicar meu ponto de vista, eu talvez tenha inibido a moça de tomar outro procedimento que me poderia ter sido útil: saber, exatamente, quais são os novatos e quais trabalham há mais tempo na casa. Supondo que essa distinção não fosse importante em nenhum nível, ela se limitou a me enviar os e-mails, sem a especificação dos anos de atividade dos médiuns. Sua lentidão posterior em responder às minhas solicitações nesse sentido me fez desistir desses dados. Disso resulta que a análise que segue não se centrará nas diferenças em relação ao tempo de prática, mas simplesmente nas características desse grupo *naquele momento*, buscando um retrato quantitativo do perfil psicológico e social de seus membros. Felizmente, de forma a complementar os poucos e-mails enviados a mim pela secretária de Nair, pude obter as respostas de mais alguns participantes recorrendo à ajuda de Otto, que prontamente se dispôs a compartilhar o questionário em uma página do Facebook restrita aos membros do templo. As duas fontes de dados me renderam, assim, um total de 15 sujeitos desse grupo. É um tanto difícil saber se os resultados desses membros são realmente passíveis de generalização, uma vez que, segundo Nair, a casa teria em torno de 100 pessoas ou mais trabalhando alternadamente nas diferentes atividades e giras. Conquanto esse valor fornecido pela mãe de santo tenha me parecido inflado, já que quase sempre eu via as mesmas pessoas atuando em diferentes giras, não tenho como confirmar plenamente minhas impressões a esse respeito, e devo me contentar, por ora, com a pequena amostra obtida.

Começamos pelos dados mais importantes, isto é, aqueles relativos à dissociação. A tabela a seguir inclui vários escores calculados a partir das respostas dos participantes na Escala de Experiências Dissociativas. Quase a metade dos participantes apresentou um escore total na DES que está acima da nota de corte de 30, geralmente usada nas pesquisas para a identificação de indivíduos com índices elevados de dissociação. É preciso, porém, ser cauteloso na análise dos dados. O segundo indivíduo com maior pontuação (participante 5, doravante chamado de Wilson) foi convocado para uma entrevista e seu escore é questionável, como veremos em instantes. Os demais participantes com escores

elevados não me forneceram a chance de uma entrevista, com exceção de uma moça (respondente 12, doravante chamada Luana), em relação à qual foi possível encontrar evidências significativas de dissociação.

A falta de oportunidades para conversar com os participantes que apresentaram pontuações elevadas se deu porque alguns dos que preencheram o questionário não disponibilizaram seus endereços de e-mail para contato posterior (demonstrando, assim, seu desinteresse em continuar colaborando com a pesquisa), ou simplesmente não responderam às solicitações de contato com o pesquisador. Não obstante, pode-se dizer que a presente amostra é bastante equilibrada em termos de gênero e idade, e é representativa dos demais visitantes do templo quanto à classe socioeconômica (cf. quadro 9).

TABELA 53. DADOS DOS PARTICIPANTES DO TEMPLO DE UMBANDA EM RELAÇÃO ÀS EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS						
Participantes	DES-Total	DES-Taxon	DES-Taxon%	Absorção	Desper./Desre.	Amnésia
1	34,64	35	90%	4,818182	4,142857	1,5
2	51,78	30	65%	7	2,428571	5,1
3	8,21	3,75	0%	1,545455	0,571429	0,2
4	74,64	86,25	100%	6,818182	7,857143	7,9
5 (Wilson)	69,64	71,25	100%	7	7	6,9
6	22,50	21,25	72%	4	2,428571	0,2
7	17,85	3,75	0%	3,363636	0,714286	0,8
8	0	0	0%	0	0	0
9	8,51	0	0%	1,363636	0,714286	0,4
10	17,85	21,25	99%	2,727273	1,857143	0,7
11	36,42	35	99%	5,727273	3,428571	1,5
12 (Luana)	37,50	20	5%	6,818182	2,285714	1,4
13	41,78	26,25	5%	6	3,857143	2,4
14	5,71	5	0%	1,090909	0,428571	0,1
15 (Nair)	7,50	0	0%	1,363636	0,285714	0,4
Médias	28,97	23,91	42%	3,975758	2,533333	1,966667

DES = DISSOCIATIVE EXPERIENCES SCALE (ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS), DES-TOTAL = ESCORE TOTAL NA ESCALA, DES-TAXON = CONJUNTO DE ITENS DA DES QUE SE SUPÕE SER INDICATIVO DA PRESENÇA DE TRANSTORNOS DISSOCIATIVOS, DES-TAXON% = PROBABILIDADE DE UM INDIVÍDUO SE ENCAIXAR NO GRUPO DE PESSOAS COM DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (NOTA DE CORTE DE 90%), DESPER. / DESRE. = DESPERSONALIZAÇÃO / DESREALIZAÇÃO.

O escore de Wilson veio a ser questionado pelo fato de, durante a entrevista, ele ter mencionado que algumas das pontuações elevadas nos itens da escala não tinham relação com experiências que ele passou em estado de vigília, mas com vivências que tinha enquanto sonhava à noite. Ele havia confundido, assim, sonho e estado acordado ao dar as respostas, o que inflou desmesuradamente seus resultados. Porém, em relação a uma parte das pontuações fornecidas, ele não

soube explicar exatamente como havia procedido. Ao conversar com ele, observei que Wilson apresentava um discurso às vezes truncado e desconexo e, nas ocasiões em que eu o vi pelo centro, ele demonstrava um jeito ‘aéreo’ que talvez justificasse suas alegações de dissociação. Mas depois, ao saber de sua interpretação particular dos itens, eu me convenci de que ele havia realmente confundido a intenção do instrumento, oferecendo respostas de dissociação superestimadas. Se observarmos suas pontuações na tabela, veremos que ele obteve médias elevadas e muito semelhantes em todas as subescalas da DES, o que não se observa com os demais participantes (com exceção da respondente 4). Uma análise de seus itens individuais mostrou que ele pontuava persistente e repetidamente vários itens com o número 7, o que era por si só estranho (um indício de que respondeu sem paciência ou atenção, talvez). Ainda assim, resolvi manter seu escore na tabela, como um alerta para os desafios de se interpretar adequadamente os resultados da escala de dissociação. É interessante mencionar, aliás, que seu histórico de vida problemático bem como seu já citado discurso desconexo poderiam ser facilmente associados a algum transtorno dissociativo. Seu escore total elevado na DES levaria fatalmente um pesquisador desavisado a supor que ele padecesse de grave dissociação. Uma vez que algumas pesquisas sugeriram que a dissociação está associada à tendência à fantasia, e que esta última desempenha um papel relevante em casos de falsos positivos no preenchimento de questionários e também na formação e manutenção das falsas memórias (cf. revisão da literatura no segundo capítulo da tese), deve-se sempre considerar com cautela os resultados de pesquisas sobre dissociação baseadas em instrumentos de auto-relato e que não tenham suficientemente controlado distorções advindas de tendências confabuladoras.

Há poucas razões, entretanto, para supor que todos os participantes tenham agido do mesmo modo que Wilson. Os próprios dados nos indicam isso. Cinco dos sete respondentes com escores elevados obtiveram pontuações diferentes em cada subescala, o que mostra seletividade na escolha dos itens, um sinal de atenção para responder às perguntas (ao contrário de Wilson e de outra moça que não se dispôs a ser entrevistada, a participante 4, também com escore suspeito, o mais alto da amostra). Das quinze pessoas do templo que preencheram o questionário online, além de Wilson, duas foram

entrevistadas (Luana e dona Nair), e sua adequada compreensão dos itens foi confirmada. Nas conversas que tive com outros entrevistados fora da Umbanda, eu constatei, igualmente, que sua compreensão dos itens era condizente com o teste (como o leitor pode conferir com base na leitura dos prontuários dos participantes), apesar, é claro, de pequenas variações e matizes de entendimento que, no entanto, não me pareceram suficientes para distorcer gravemente os dados. Portanto, há razões para confiar na procedência dos relatos. De qualquer maneira, parece-nos que esse estado de coisas serviu para mostrar que aqueles escores próximos (abaixo ou acima) da note de corte de 30 são, provavelmente, mais confiáveis do que os escores extremos de alguns participantes, embora não possamos descartá-los todos *a priori* como falsos positivos. O próprio escore de Wilson pode constituir uma descrição verídica de suas experiências, considerando-se que, quando entrevistado, já havia se passado algum tempo da ocasião em que ele preencheu o questionário online. Esse hiato pode ter lhe causado alguma confusão, conquanto sua pontuação original ainda pudesse ser válida⁸⁵.

O mais curioso nos resultados é, certamente, o fato de mãe Nair não ter obtido um escore pronunciado na DES; muito pelo contrário, a mãe de santo só ficou acima do participante 14, o qual revelou a menor pontuação da amostra. Esse resultado parece contrariar parcialmente a expectativa de que a dissociação representaria um elemento decisivo na mediunidade. É verdade, por outro lado, que uma boa parte do grupo denotou escores elevados na DES, e a conta aumentaria ainda mais se incluíssemos nessa relação não apenas os que pontuaram 30 ou acima, mas também os demais participantes que atingiram um escore de 20 ou próximo disso. De qualquer modo, seria de se esperar que a líder do grupo, a principal referência em mediunidade para todos ali, relatasse sinais óbvios ou contundentes de dissociação. Não é isso, porém, o que se constata pelos seus dados. Como o leitor pode conferir por si mesmo no protocolo de entrevista de Nair (Cf. próximo capítulo), as origens de sua

⁸⁵ Como não entrevistamos a todas as pessoas que preencheram o questionário online, sempre poderemos perguntar se a compreensão que elas obtiveram dos itens da DES e de outras escalas foi realmente acertada, ainda que não tenham manifestado dúvidas. Esse, porém, é um problema que não só esta pesquisa, como também centenas de outros estudos correlacionais enfrentam diariamente. Nosso estudo teve a vantagem adicional de ao menos questionar mais profundamente uma pequena parte dos respondentes acerca de sua compreensão dos itens, o que já constitui um passo adiante.

mediunidade talvez se encaixem muito mais na esfera das somatizações e conversões do que na esfera da dissociação cognitiva, ao menos da dissociação enquanto um traço definido e constante (é possível que, nas giras, ela manifeste sintomas de absorção ou despersonalização que não costuma sentir fora dali, mas que relaciona sempre com mediunidade). Conquanto a dissociação não deva ser descartada totalmente da jogada, e possa ocorrer ocasionalmente como parte da indução realizada nos rituais, não se pode afirmar, todavia, que se trata de uma tendência ou característica marcante no caso Nair. Outra possibilidade é a de que, apesar de comum em outras fases de sua vida, nas quais ela não detinha controle sobre as manifestações, a dissociação deixou depois de desempenhar um papel proeminente graças às próprias mudanças sofridas por Nair ao longo do tempo. Isso parece contraditório, porém, com o fato de ela ter mencionado na entrevista que sua mediunidade é muito mais espontânea hoje do que quando iniciou seu caminho na Umbanda... Embora na entrevista ela tenha associado sua mediunidade a sintomas médicos inexplicáveis e perturbadores, ela mesma não os relata como frequentes quando preenche as subescalas de somatização, depressão e ansiedade aplicadas no estudo. Assim, tanto é possível que Nair não sinta mais nada disso hoje, quanto pode ser que ela já tenha interpretado tão bem seus sintomas como sinais de mediunidade que ela não os reconhece mais como *seus* e, portanto, não vê necessidade em relatá-los. Uma solução científica para essas várias possibilidades permanecerá, por ora, em suspenso. Voltaremos a discutir esses aspectos mais à frente ao tratarmos de seu escore na escala de transliminaridade. No próximo capítulo, discutiremos também a possibilidade de Mãe Nair constituir um caso de falso negativo na DES, o que nos parece bastante provável em face de outros casos parecidos.

Os escores na DES-Taxon para o presente grupo foram semelhantes aos encontrados em pesquisas internacionais com portadores de transtorno dissociativo de identidade, transtorno de estresse pós-traumático e transtorno de personalidade borderline. Dos 15 participantes que compõem a amostra do templo, cinco apresentaram fortes sinais de dissociação patológica, com base no DES-Taxon% (membership probability). No entanto, é preciso lembrar que dois desses cinco são os que tiveram escores suspeitos (participantes 4 e 5), e, por essa razão, nós os desconsideraremos aqui. Há um entre os

cinco que não chegou a ultrapassar a probabilidade de 90%, mas obteve exatamente esse valor (é um caso limítrofe que, por se igualar à nota de corte, merece ser incluído na soma). Assim, pode-se dizer que apenas três dos quinze (ou 20%) apresentaram fortes indícios de possuírem um transtorno dissociativo. Como não temos dados brasileiros sobre o grau de dissociação observado em pacientes diagnosticados com transtorno dissociativo, as pesquisas internacionais são nossa única referência nesse sentido. Contudo, é possível que as notas de corte utilizadas não correspondam à maneira como esses fenômenos efetivamente se articulam na população brasileira. Não obstante, nesses três participantes, a prevalência de certos sintomas dissociativos considerados patológicos em outras culturas seria grande o suficiente para sugerir um psicodiagnóstico.

Analisando agora as subescalas da DES, podemos observar que a média grupal de absorção é maior que a das outras subescalas. A média grupal de despersonalização / desrealização vem em seguida, mas já um tanto distante da média de absorção. Ao contrário do que poderíamos supor, a amnésia dissociativa não parece desempenhar um papel proeminente na vida mental desses médiuns. É comum pensarmos na mediunidade como uma forma de transe com posterior amnésia para os eventos ocorridos. Se isso ocorre com os médiuns durante as giras, não parece constituir, entretanto, um elemento frequente da vida mental desses sujeitos. De fato, na entrevista com Nair, quando ela fala em “estar inconsciente”, seu discurso remete muito mais ao fato de deixar o controle de seu corpo e de suas ações (automatismo) nas mãos dos guias, das energias da natureza. Esses resultados contrariam o estereótipo que comumente fazemos dos médiuns, segundo o qual eles deveriam esquecer por completo ou em grande parte o que havia ocorrido enquanto permaneciam “incorporados”. Algo parecido foi constatado com Luana, cujos relatos de esquecimento cotidiano trazidos na entrevista não pareciam representar uma amnésia profunda ou uma divisão entre identidades distintas, como alguns pacientes norte-americanos com TDI nos levariam a supor; seus esquecimentos pareciam diretamente relacionados à sua capacidade de absorção, de se desvincular de outros aspectos da realidade, perdendo contato com o que acontece à sua volta. *A identificação com o “guia” ou com as “energias” é talvez o elemento chave das*

manifestações mediúnicas umbandistas, ao menos no grupo ora estudado. Não sabemos se os mesmos resultados seriam observados em outros grupos de Umbanda menos organizados ou modernizados, por exemplo. De qualquer maneira, nossas considerações acima se mantêm como razoáveis possibilidades explicativas.

No que tange à avaliação de experiências traumáticas na infância, nenhum caso de abuso sexual foi relatado, mesmo para aqueles indivíduos com escores elevados em dissociação. Apesar do instrumento de auto-relato ser vulnerável a distorções, a relação que muitos autores sugerem existir entre dissociação e abuso sexual não parece ter sido confirmada para o presente grupo. Dois participantes (5 e 14) relataram experiências de abuso emocional em alto grau (se comparados à amostra total da pesquisa). Wilson também obteve pontuação acima da nota de corte para abuso físico.

TABELA 54. DADOS DOS PARTICIPANTES DA UMBANDA NO CTQ

Participantes	Negligência Física	Negligência Emocional	Abuso Emocional	Abuso Físico	Abuso Sexual	Minimização/Negação
1	3	12	6	5	5	2
2	3	10	5	7	5	0 (válido)
3	3	11	6	5	5	2
4	3	11	5	5	5	3
5 (Wilson)	3	17	6	11*	5	1
6	3	19	13*	5	5	0 (válido)
7	3	17	6	6	5	0 (válido)
8	3	14	5	5	5	0 (válido)
9	3	13	5	5	5	1
10	5	13	5	6	5	1
11	3	19	6	5	5	0 (válido)
12 (Luana)	3	15	8	5	5	0 (válido)
13	4	11	7	5	5	2
14	4	16	17*	5	5	0 (válido)
15 (Nair)	3	15	6	5	5	3

CTQ = QUESTIONÁRIO SOBRE TRAUMAS NA INFÂNCIA. *VALORES QUE ULTRAPASSARAM A NOTA DE CORTE DE SEVERIDADE EM RELAÇÃO À AMOSTRA TOTAL DA PESQUISA.

É de se notar que, de acordo com a escala de minimização / negação, 8 participantes (53,33%) teriam perfis inválidos, isto é, teriam apresentado alguma tendência para negar ou diminuir o peso de suas experiências infantis negativas. Os escores na escala de minimização / negação variam de 0 a 3, e apenas um ponto é suficiente, conforme recomendação de Bernstein e Fink (1998), para que o

relato se torne suspeito. Uma prevalência tão alta de negação em uma amostra pequena destas é motivo de preocupação para o pesquisador. O que fazer com tantos perfis inválidos? Teria havido algum descuido dos participantes ao responderem? Não parece ser o caso, uma vez que souberam selecionar os itens para pontuação, não havendo, por exemplo, relatos de abuso sexual (se tivessem respondido a esmo, acabariam também atingindo esses itens). Curiosamente, uma frequência ainda mais preocupante foi observada antes no colégio iniciático, já que quase todos os membros revelaram alguma tendência nesse sentido. Seria esta uma característica da nossa cultura: o eufemismo, a negação ou minimização reiterada de nossos sofrimentos enquanto crianças, mesmo na vida adulta?

Ainda que fôssemos mais condescendentes com as respostas dos nossos participantes da Umbanda, e desconsiderássemos na tabela acima aqueles casos em que a pessoa obteve apenas um ponto na escala de minimização / negação, teríamos 5 perfis inválidos (33,33%). Isso diminui um pouco a frequência de respostas de negação, mas não nos livra do problema de como interpretar esses escores. Bernstein e Fink (1998, p. 18) explicam que: “esse indicador [o da escala de minimização] é particularmente saliente quando o teste consistir de pontuações de trauma muito baixas, em muitas ou na maior parte das áreas de maus-tratos, um perfil sugerindo uma tendência a minimizar consistentemente ou negar o maltrato”. Isso é especialmente observável na participante 4, curiosamente, a mesma que apresentou um escore suspeito na escala de dissociação. Todas as suas respostas nas subescalas do CTQ são baixas, mas ela apresentou a pontuação máxima na escala de minimização / negação. Wilson, que havia confundido os itens da DES com experiências oníricas, atingiu também um ponto nessa escala, mas ao contrário da participante 4, ele relatou várias experiências de abuso físicos que são convergentes com a descrição que ele dá de sua infância na entrevista. Disso decorre que nem todos os casos de “perfil inválido” deveriam ser interpretados da mesma forma... Sob esse aspecto, a própria alcunha de “invalido” é descritivamente inadequada. Mãe Nair também apresentou perfil suspeito no CTQ, atingindo a pontuação máxima na escala de minimização, não tendo relatado praticamente nenhum trauma. Em sua entrevista, ela diz ter tido ótimos pais que sempre lhe deram

condições de vida excelentes, e não havia, portanto, do que reclamar. Talvez o que se esconde por trás dessas respostas não são apenas casos de negação e defesa contra o trauma, mas também muitos indivíduos gratos a seus pais, talvez tão gratos, em alguns casos, que sua relação com eles beira à idealização. Provavelmente, é uma enorme valorização da família e das figuras parentais o elemento que subjaz a muitos desses escores inflados. Com efeito, dos oito indivíduos com escores na escala de minimização / negação, cinco (62,5%) ainda moram com seus pais ou membros da família extensa, e foram justamente esses cinco os que obtiveram escores acima de 1 na escala de minimização. Interessantemente, uma parte dessas pessoas já possui 30 anos de idade ou mais. Dos oito participantes com perfis de minimização, seis (75%) são filhos mais novos ou únicos, muitos dos quais talvez dependam parcialmente dos pais para seu sustento, ou ainda estejam bastante ligados às figuras parentais do ponto de vista psicológico. Embora esses números não sejam suficientes para captar hipóteses mais subjetivas de valorização e apego às figuras parentais, eles nos fornecem certo respaldo quantitativo que necessitaria, no entanto, de mais investigações.

Seguem alguns esclarecimentos sobre os dados sociais e demográficos distribuídos no quadro um: 1) a renda referida aí é a renda mensal domiciliar e não individual; 2) não se incluiu a orientação afetiva ou sexual dos participantes, pois apenas uma pessoa do grupo se definiu como bissexual (participante 9). Em relação ao grupo étnico / racial, 10 (66,66%) se definiram como brancos, 3 (20%) se definiram como amarelos e 2 (12, 33%) se definiram como pardos.

Analisando o quadro 10, podemos observar que todos os participantes consideram a Umbanda muito importante ou essencial em suas vidas. Quase todos (com exceção de um) frequentam o templo mais de uma vez por semana. No que tange à aplicação das práticas e ensinamentos umbandistas em seu cotidiano, a frequência de adesão é mais variada, mas apenas em um caso ela ocorre algumas vezes no mês. O Catolicismo e o Espiritismo são, inegavelmente, as principais referências anteriores dos participantes em termos de afiliação religiosa, o que era, no entanto, esperado, já que essas três formas de religiosidade se acham historicamente enredadas no Brasil (Prandi, 2012).

Outras influências relatadas pelos participantes incluem grupos esotéricos e religiões orientais, indicando a assimilação do pensamento *new-age* às práticas mediúnicas. Nenhum dos dados de afiliação desse grupo parece oferecer uma explicação para seus escores elevados na escala de dissociação. O máximo que se poderia presumir é que as frequentes experiências dissociativas de alguns estejam relacionadas de algum modo à sua participação constante no templo. Isso, porém, não se justifica se considerarmos que alguns dos que participam assiduamente não obtiveram escores elevados. Talvez o exercício constante da mediunidade não signifique, invariavelmente, um maior desenvolvimento da dissociação.

Membros	Idade	Sexo	Renda	Escolaridade	Estado Civil	Profissão	Habitação
1	37	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino médio completo (antigo colegial)	Solteira	Digitadora	Com os pais ou família
2	30	Masculino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Solteiro	Marketing - Editor de Arte	Com os pais ou família
3	37	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino médio completo (antigo colegial)	Solteira	Assistente Admni.	Com os pais ou família
4	24	Feminino	Entre R\$ 760 e 1900	Ensino superior incompleto (faculdade)	Casada	Auxiliar	Com os pais e marido
5	56	Masculino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior incompleto (faculdade)	Casado	Técnico em Segurança do Trabalho	Com esposa e filho(s)
6	43	Feminino	Acima de R\$ 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Casada	Ciênc.Com putação	Com marido, filho(s) e animal de estimação
7	44	Feminino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino superior completo (faculdade)	Divorciada	Assistente fiscal	Com pessoas da família e filho(s)
8	61	Feminino	Entre R\$ 760 e 1900	Ensino médio completo (antigo colegial)	Casada	Do lar	Com marido e filho(s)
9	49	Masculino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Divorciado	Ouvidor	Com filho(s)
10	25	Masculino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino superior incompleto (faculdade)	Solteiro	Vendedor/ Bartender	Com os pais ou família
11	25	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Solteira	Editora de Fotografia	Com os pais ou família

12	41	Masculino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino médio completo (antigo colegial)	Casado	Gerente	Com esposa, filho(s) e animal de estimação
13	35	Masculino	Acima de R\$ 7600	Ensino médio completo (antigo colegial)	Solteiro	Técnico em Prótese Dental	Com os pais ou família
14	32	Masculino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino superior completo (faculdade)	Solteiro(a)	Sem emprego	Com os pais ou família
15	60	Feminino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino médio completo (antigo colegial)	Divorciada	Empresária	Com família e filhos

QUADRO 9. DADOS SOCIAIS E DEMOGRÁFICOS DOS PARTICIPANTES DO TEMPLO DE UMBANDA.

Participantes	Frequência de participação no templo	Importância da Umbanda na sua vida	Frequência com que pratica no seu cotidiano	Afiliações anteriores ou concomitantes
1	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Catolicismo, Budismo e Kardecismo
2	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Catolicismo. Budismo por curiosidade.
3	Mais de uma vez por semana	Essencial	Algumas vezes no mês	Evangélico, católico, candomblé.
4	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	(Nenhuma)
5	Mais de uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Hinduísmo, Xintoísmo, Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, Kardecismo.
6	Mais de uma vez por semana	Muito importante	Uma ou algumas vezes por semana	Católica, Evangélica, Kardecismo, Seichon-no-ie, Fraternidade Branca.
7	Mais de uma vez por semana	Muito importante	Diariamente	Catolicismo, Espiritismo (Kardec).
8	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Espírita Kardecista
9	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Catolicismo, Messiânica
10	Mais de uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Catolicismo, Igrejas brasileiras cristãs, Kardecismo.
11	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Catolicismo e espiritismo (Kardecista).
12	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Kardec
13	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Budismo, Catolicismo, Kardecismo.
14	Uma ou algumas vezes por ano	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Espiritismo.

15	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Catolicismo. Espiritismo. AMORC. Fraternidade Branca.
----	----------------------------	-----------	-------------	---

QUADRO 10. GRAU DE AFILIAÇÃO RELIGIOSA DOS MEMBROS DO TEMPLO DE UMBANDA

De outra perspectiva, porém, se considerarmos que alguns deles frequentaram religiões orientais, templos esotéricos e centros espíritas antes de adentrarem a Umbanda, isso provavelmente significa que muitos desses indivíduos vêm sendo expostos a práticas de dissociação da consciência há algum tempo, e que talvez a escolha dessas práticas 1) ou estimulou / aumentou a ocorrência de experiências dissociativas, as quais tem sua culminância agora no centro de Umbanda, 2) ou serviu de veículo para a expressão e/ou controle de tendências dissociativas prévias, surgidas muito cedo na vida, as quais guiaram, de algum modo, a própria escolha de tais práticas e grupos. As entrevistas individuais parecem respaldar mais a segunda hipótese, embora a primeira não deva ser descartada em alguns casos.

A média do grupo em relação à escala de transliminaridade (17,06) é elevada, o que talvez sugira que os membros do templo de Umbanda denotam grande permeabilidade para que conteúdos psíquicos atravessem fronteiras dentro ou fora da consciência, ao menos mais do que o esperado em comparação com outros grupos. De todos os itens da escala de transliminaridade, os mais pontuados pelo grupo foram: um item sobre o emprego de rituais para afastar influências negativas e outro sobre sentir a presença de alguém que não está fisicamente presente. Outros itens bastante pontuados foram: um sobre experiências místicas, um sobre experiências de absorção com música, um sobre crença em fadas e gnomos, um sobre vivência de estados alterados, um sobre comportar-se impulsivamente, dois sobre absorção com a natureza, um sobre telepatia e outro sobre ganhar ou perder energia quando se é tocado por uma pessoa ou observado por ela. Os resultados da TS confirmam, assim, os dados da DES em relação à absorção como sendo, provavelmente, um dos principais elementos cognitivos das experiências mediúnicas desses indivíduos, ao menos com base nas variáveis avaliadas até agora. Os itens sobre rituais voltados ao afastamento de energias negativas, sobre sensação de presença e sobre perder ou ganhar energia ao tocar alguém são condizentes com as crenças e práticas umbandistas.

TABELA 55. DADOS DOS PARTICIPANTES DA UMBANDA NA TS, NA ESCALA DE SINTOMAS E NA RPBS					
Participantes	TS	Somatização	Depressão	Ansiedade	RPBS
1	19	7	28	18	135
2	19	0	17	1	117
3	10	14	7	8	103
4	20	20	32	19	134
5	15	17	13	10	114
6	27	5	2	3	131
7	6	4	3	1	109
8	7	0	0	0	138
9	15	7	4	5	91
10	19	9	5	6	141
11	14	8	21	13	131
12	22	19	13	9	122
13	25	7	11	11	140
14	19	18	17	8	107
15	19	4	4	1	127
Médias e (DV)	17,06 (6)	9,26 (6,71)	11,8 (9,69)	7,53 (6,01)	122,66 (15,21)

Mais uma vez, mãe Nair se saiu com um escore próximo da média, não diferindo significativamente do restante de seus filhos e filhas de santo. Tais dados, juntamente com aqueles da DES, apontam para o fato de que a liderança dentro de um grupo mediúnico não se acha diretamente ligada às habilidades dissociativas ou de alteração da consciência do(a) líder, como se poderia pensar, mas depende, em maior grau, de outras de suas características na condução do grupo. Esse resultado parece ter consequências para a teoria da cura ritual de McClenon (2000), uma vez que o autor pressupõe que as habilidades dissociativas dos xamãs, por exemplo, ter-lhes-iam rendido um espaço privilegiado de liderança em suas comunidades. Não parece ser esse o caso, porém, com Mãe Nair, considerando-se o imenso respeito que ela possui de seus seguidores, apesar de seus escores não apontarem para uma tendência marcada à dissociação ou à irrupção de conteúdos inconscientes na consciência.

Das três categorias da escala de sintomas, a de depressão foi, certamente, a que obteve a maior pontuação, embora a de somatização não tenha ficado substancialmente atrás. Houve certa concordância desses resultados com os escores na DES, dado que, dos 7 participantes que apresentaram níveis elevados de dissociação, 5 obtiveram escores acima do desvio padrão da média em uma ou mais subescalas de sintomas. Dos três participantes que mais pontuaram na escala de crença paranormal

(sujeitos 8, 10 e 13, com escores acima do desvio padrão da média), apenas o participante 13 apresentou, simultaneamente, escores elevados na DES e na escala de sintomas. Conquanto o participante 10 não tenha se saído com um escore total acima de 30 na DES, ele pontuou vários itens da DES-Taxon, atingindo uma probabilidade de 99% para dissociação patológica (despersonalização, amnésia dissociativa etc.).

Na tabela abaixo, temos as médias do grupo todo em diferentes subescalas de crença. Como se poderia esperar, a subescala de crenças espiritualistas foi a que alcançou a maior média (6,8). Logo em seguida, temos a escala de crença religiosa tradicional (5,22). A crença na magia, na adivinhação e na psicocinese obtiveram nível de adesão semelhante. A crença nas superstições (gato preto, passar debaixo de escada etc.) foi a categoria menos pontuada.

TABELA 56. MÉDIAS DO TEMPLO DE UMBANDA NAS SUBESCALAS DA RPBS

M (Total)	Espiritualismo	Trad.Religio.	Superstição	Magia	Psicocinese
4,71	6,8	5,22	1,02	4,58	4,88

RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. M = MÉDIA TOTAL DO GRUPO PARA TODOS OS ITENS DA ESCALA.

Como é fácil de perceber, a crença na bruxaria e na magia é compatível com a Umbanda, dado que muitos dos trabalhos realizados em centros e terreiros consiste, justamente, em quebrar feitiços e mandingas supostamente lançados contra uma pessoa. A Umbanda lida o tempo todo com a crença na magia. Já o apelo às crenças religiosas tradicionais, mencionado acima, confirma o sincretismo religioso que supusemos ser característico da Umbanda e de seus participantes.

Estamos cientes de que muitas outras análises, detalhadas em tabelas e quadros, mereceriam ser feitas com base nos resultados da pesquisa em relação aos membros do templo de Umbanda “Cruzeiro de Luz”. Mas, por razões de brevidade, limitar-nos-emos a sumariar os dados restantes que sejam de algum interesse. Dos 15 participantes do templo analisados aqui:

- 13 vivenciaram a morte de um familiar ou outra pessoa próxima muito querida, muitos deles com uma frequência de 2 a 3 vezes, embora também houvesse um número significativo de participantes em que isso ocorreu por 4 a 5 vezes, e até 6 ou + vezes em três casos analisados. Não

admira, portanto, que essas pessoas tenham se voltado para práticas espíritas e umbandistas, em que a crença na vida após a morte desempenha um papel decisivo;

- 12 passaram por empregos muito estressantes e 8 vivenciaram, em algum momento da vida, uma situação de desemprego ou grave endividamento. Para muitas dessas pessoas, como pude constatar pelas conversas que ouvia no templo, as atividades religiosas constituem um momento em que podem “recarregar suas energias” e obter forças para mais uma semana de trabalho;

- 5 foram vítimas de brincadeiras ofensivas ou forte discriminação, alguns 6 ou + vezes;
- 3 já receberam tratamento psicoterapêutico ou psiquiátrico.

Das respostas na escala de sintomas conversivos:

- Apenas um participante relatou ter passado por convulsões de difícil explicação do ponto de vista médico-fisiológico;

- 5 relataram sintomas de paralisação total ou parcial do corpo (paralisia psicogênica);
- 6 já tiveram alucinações visuais ou auditivas, com frequências variadas;
- Apenas um passou por desmaio de difícil explicação do ponto de vista médico-fisiológico;
- 3 vivenciaram experiências anômalas em que teria sido difícil ou impossível falar durante algum tempo, sem explicação razoável pelos médicos (afonia psicogênica);
- Um diz ter ficado cego ou surdo durante algum tempo (cegueira / surdez psicogênicas).

4.3. Relatórios – Católicos Carismáticos

4.3.1. Relatório nº1 – Visita ao Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant’Anna – 13/03/2013

O presente relatório trata da primeira visita ao grupo de oração carismático da paróquia Santa’Anna em São Paulo. Talvez seja interessante apresentar ao leitor pouco afeito com o trabalho da Renovação Carismática Católica uma breve introdução do que sejam os grupos de oração. A conceituação a seguir provém do próprio site oficial da RCC Brasil:

O Grupo de Oração é a célula fundamental da Renovação Carismática Católica, é a expressão máxima e principal da RCC, tendo três momentos distintos: núcleo de serviço, reunião de oração e grupo de perseverança. Podemos também definir Grupo de Oração como sendo uma comunidade carismática que cultiva a oração, a partilha e todos os outros aspectos da vivência do Evangelho, a partir

da experiência do batismo no Espírito Santo. Trata-se de uma reunião semanal na qual um grupo de fiéis coloca-se diante de Jesus, sob a ação do Espírito Santo, para louvar e glorificar a Deus, participar dos dons divinos e edificar-se mutuamente. O grupo de oração da RCC não deve esquecer, obviamente, de sua identidade carismática. Os outros grupos dentro de outras experiências são importantes para a Igreja e para as pessoas, mas o Grupo de Oração carismático tem características próprias: Batismo do Espírito Santo e o uso dos Carismas. Cada Grupo de Oração precisa ser, na Igreja e no mundo, rosto e memória de Pentecostes, assumir a responsabilidade pela transformação da nossa cultura, criando não só na Igreja, mas no mundo todo, uma cultura de Pentecostes através da qual todos busquem a construção do Reino de Deus. A vivência dessa vocação da Renovação Carismática pede uma consagração sincera de cada um de nós, sem reservas, mantendo a perseverança até nossa Páscoa definitiva. Um Grupo de Oração cumpre bem sua missão quando seus integrantes vivem plenamente a vida de oração, pessoal e comunitária, aliada à formação, guardiã dos carismas.

Autor: José Maria de Mello Júnior - Coordenador da Comissão Nacional de Formação

Dos três momentos do grupo de oração citados acima, a reunião de oração é a de maior importância para nossas discussões aqui, pois é onde efetivamente os fiéis exercem e compartilham a oração, os cânticos, o silêncio, o louvor, a vida comunitária e o exercício dos dons carismáticos (curas, dom de falar em línguas, presença dos anjos etc.). Por ser restrito aos que já tiveram uma vivência pessoal com o Espírito Santo e desejam aprofundar sua experiência religiosa, não me foi possível conhecer o terceiro momento, isto é, o grupo de perseverança.

Como se pode perceber pela descrição de José Mello Júnior, os grupos de oração valorizam e estimulam a experiência e o sentimento religiosos. O que buscam não é exclusivamente o estudo doutrinário, mas uma vivência autêntica e transformadora de contato com o Espírito Santo. O objetivo dos servos e coordenadores do grupo é criar uma situação tal que permita com que a graça ocorra na vida dos participantes; sua meta é “provocar a graça”, como muitas vezes ouvi nas reuniões, isto é, estimular e criar as condições para que a vivência religiosa tenha lugar. O grupo de oração busca, assim, uma igreja mais dinâmica e experiencial. É sobre os passos desse processo de chamamento e contato com o Espírito Santo de que tratam este e os nossos próximos relatórios.

Após me informar com a secretária da igreja sobre o dia em que ocorriam as reuniões, resolvi visitar o grupo, inicialmente sem me apresentar como pesquisador. Alguns fiéis já se aproximam dos bancos à frente, aguardando o início das orações. Nota-se que o ritual tem um desenvolvimento gradativo. Num primeiro instante, os membros do núcleo de serviço se reúnem para uma oração preparatória entre eles, todos de mãos dadas. Depois, enquanto aguardam o horário de início da reunião,

eles aproveitam para testar a aparelhagem de som, microfones e um violão. Inicia-se, então, a reunião com repetidas orações. Nessa etapa inicial, é feito o louvor a Nossa Senhora das Vitórias, com base nas orações de um marcador de páginas (rosário) oferecido aos participantes:

Na cruz:

Disto depende nossa fé, nossa esperança e nosso amor; nossa vida e nossa vitória!

(Três Ave-Marias).

Nas contas grandes:

Glória ao pai, Glória ao filho, Glória ao Espírito Santo, através da Virgem Maria, a Rainha Vitoriosa do Mundo, agora e pelos séculos. Amém, Aleluia! Viva a Rainha Vitoriosa do Mundo!

Nas contas pequenas:

Rainha Vitoriosa do Mundo, mostra-nos Teu poder! [neste momento, a intercessora que conduz os fiéis na oração profere a primeira expressão, enquanto eles respondem com “mostra-nos teu poder”. Isso se dá por diversas vezes].

No final, três vezes:

Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus dos Exércitos! O Céu e a terra estão cheios de Vossa Glória! Bendito o que vem em Nome do Senhor! Louvor, Gratidão, Amor e Glória a Deus que nos deu a Rainha Vitoriosa do Mundo! [repete-se a mesma sequência de louvores e súplicas por algumas vezes].

O eco das vozes reverbera por toda a igreja, aumentando o efeito quase hipnótico que a monotonia das orações provoca. Faz-se também constante referência à imagem de Nossa Senhora das Vitórias, logo à frente dos fiéis, pedindo-se para que toda a atenção seja dirigida para lá (“olhem agora para a Nossa Senhora, apenas para ela, conversem com ela, entreguem suas vidas a ela etc.”). Tais processos de focalização da atenção, monotonia e reverberação tendem a criar as condições para uma experiência leve de absorção imaginativa.

Tem início os cânticos, e a reunião vai aos poucos evoluindo para solicitações cada vez mais frequentes de socialização e partilha entre os fiéis, mesmo quando desconhecidos entre si (abraços; orar pelo outro; dizer algo ao outro sob a inspiração do Espírito Santo; compartilhar experiências). Dessa maneira, o ritual alterna momentos em que cada um ora reservadamente ou permanece em meditação, com momentos de socialização e acolhimento.

A emoção é estimulada a todo o instante, quer por meio das músicas, quer por meio dos comentários e reflexões. As pessoas são motivadas a pensarem em seus problemas financeiros, afetivos e de saúde. Também são frequentemente sugestionadas a solicitarem o auxílio de Deus ou de Nossa Senhora em favor de familiares, amigos e conhecidos que “ainda não tenham se convertido, que Deus ainda não tocou no coração” (sic). Músicas de emotividade alegre ou melancólica eram alternadas. Os

comentários entre as orações enfatizavam o caráter frágil e infantil do ser humano, bem como sua relação de dependência frente às figuras religiosas: “somos pequenos ainda, oh Mãe!”, “Sua presença esta noite nos faz felizes como crianças” (sic) etc.

Falou-se bastante da escolha do Papa Francisco (a votação do conclave havia sido noticiada há poucos dias). Elogiou-se consideravelmente a Igreja Católica, seus muitos anos de existência, como sinal de sua tradição forte e confiável. Também neste dia foi concedido aos fiéis um “presente”, o padre havia chegado e receberia a todos os interessados para uma rápida confissão, enquanto a reunião prosseguisse.

Após algum tempo de músicas, orações repetidas e socializações, chegou finalmente o instante em que, os que estavam de olhos abertos foram convidados a fechá-los. A intercessora começa a evocar o Espírito Santo, falando alto e gritando. “Os irmãos que ainda não oram em línguas, apenas orem normalmente. Sintam o Espírito Santo, deixem-no se manifestar em vocês” (sic). Ela então parece falar em línguas, pronunciando sons sem sentido, algo como “leileileialeileilaolaosalamana... etc.”. Não foi possível ter certeza se alguns tentaram ou conseguiram falar em línguas (não consegui ouvir o que os participantes diziam em voz baixa). A ‘glossolalia’ da moça que conduzia as orações tinha mais o caráter de uma melodia improvisada. Ao fundo, o violão fazia uma harmonia de base. A melodia glossolálica variava pouco em relação ao tom da harmonia, e às vezes a seguia com precisão. Essa parte do ritual, porém, não durou muito, e foi seguida de uma palestra pública.

4.3.2. Relatório nº2 – Visita ao Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant’Anna – 20/03/2013

O presente relatório trata da segunda visita ao grupo de oração carismático. Hoje havia 26 pessoas na igreja, sendo que aproximadamente 15 delas estavam efetivamente participando das orações. As demais não interagiam com o grupo, apenas assistiam de longe. Embora eu não tenha realizado cálculos parecidos na primeira visita, é possível dizer com bastante chance de acerto que havia um número semelhante de visitantes naquela ocasião.

Neste dia, ao contrário do que observei na semana passada, as músicas prevaleceram em relação aos momentos de meditação e evocação do Espírito Santo. Aparentemente, o grupo que conduziu as orações não era o mesmo que participara na semana anterior; a cantora, bem como o rapaz que toca o violão, eram outros, e, desta vez, soavam desafinados e estridentes. De fato, eles praticamente se limitaram a “animar” o grupo de pessoas ali presente. Nenhuma das condições de preparação mental e absorção estavam atuantes. Tais processos costumam seguir passos gradativos; há certa arte em elevar os sentimentos das pessoas e fazê-las se deixarem absorver pelas orações e práticas religiosas. Sem o adequado manejo da arte de “provocar a graça”, não há sinal de manifestação do Espírito Santo. Em última instância, trata-se de um processo conduzido, orientado; sem a condução certa, gradativa e inspiradora, não há como o fiel se sentir plenamente tocado. A alegada intervenção do Espírito Santo exige a mediação constante dos que conduzem os trabalhos. Muitas pessoas deixaram a igreja hoje, pois não se sentiram acolhidas com o barulho e o desempenho do grupo. As reflexões e sugestões lançadas eram pouco articuladas, com frases curtas e pouco emotivas. Não havia comoção.

A absorção religiosa depende das condições do indivíduo e das condições do grupo. De um lado, o indivíduo deve estar disposto e motivado. A predisposição individual à alteração da consciência pode estar presente e auxiliar o processo, mas não é imprescindível. De outro lado, o grupo precisa fornecer as condições para a adequada mediação da experiência religiosa. Em outras palavras, a mediação da experiência religiosa é uma arte que se aprimora. Não basta desejar, é preciso estar preparado (prontidão).

4.3.3. Relatório nº3 – Visita ao Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant’Anna – 27/03/2013

O presente relatório trata da terceira visita ao grupo de oração carismático. Como era semana de páscoa, não houve reunião do grupo na igreja. Porém, quando me preparava para ir embora, deparei-me com um aglomerado de jovens em frente à igreja, que supus ter alguma relação com o grupo das quartas-feiras. De fato, estavam conversando sobre suas atividades religiosas na renovação carismática. Permaneci próximo da entrada e procurei ouvir seus diálogos.

Eu havia acompanhado diálogos em grupos de oração que possuem fóruns na internet e observei que muito do discurso usado pelos participantes, mesmo quando mais velhos, era bastante dirigido à juventude. Do mesmo modo, nas conversas que ouvi dos jovens este dia, havia um sentido de atualização e modernização da igreja em suas falas. Eu já havia notado que o grupo de oração possui fortes características pentecostais, e que a maneira de conduzir as orações é bem menos rigorosa e solene do que nas missas católicas tradicionais. A inclusão de músicas animadas e o jeito despojado de orar e se relacionar com Deus são, certamente, atrativos para os mais jovens. Há, no entanto, muito respeito às autoridades maiores e aos ensinamentos fundamentais da igreja.

Os jovens que observei também falavam de suas experiências em retiros espirituais promovidos pela RCC. Tais retiros parecem constituir boas oportunidades para se afastarem das influências cotidianas que prejudicam a absorção e o envolvimento do adepto com as práticas religiosas. Os relatos de retiros de cura e libertação e os rituais de batismo no Espírito Santo emergiam do discurso dos jovens. Muitos alegavam que, nessas ocasiões, a manifestação do Espírito Santo ser-lhes-ia mais intensa. O diálogo dos jovens também remetia frequentemente a shows e festas ligadas às atividades da igreja. Vê-se, assim, que muito do trabalho da RCC é o de despojar a igreja de elementos mais conservadores que dificultem o acesso dos indivíduos a uma experiência religiosa mais espontânea.

4.3.4. Relatório nº4 – Visita ao Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant'Anna – 03/04/2013

O presente relatório trata da quarta visita ao grupo de oração carismático.

Neste dia, enquanto eu aguardava pelo início da reunião, uma das integrantes da equipe de serviço, a que conduz as orações e também canta (a quem chamarei aqui pelo nome fictício de Andressa), aproximou-se de mim para me cumprimentar e dar as boas vindas ao grupo de oração. Ela já havia estendido a mim seus cumprimentos em outras ocasiões, mas acreditando que eu estivesse agora participando como frequentador assíduo, ela resolveu se aproximar para um abraço. Resolvo aproveitar a oportunidade para falar da minha pesquisa, e a reação dela me pareceu ao mesmo tempo de surpresa e de decepção (provavelmente, por perceber que eu não vinha em busca de ajuda ou conforto espiritual,

mas para estudá-los). Todavia, ela aceita me fornecer seu contato para que eu lhe envie o questionário online. Num primeiro momento, ela pergunta se sou de outra religião, e quando afirmo que não, ela imediatamente questiona: “não me diga que você é ateu???” (sic). Eu respondo que não, que me considero agnóstico, que respeito a todas as religiões e não estou ali para criticá-los ou me opor a eles, de maneira alguma.

A reunião se inicia e segue, basicamente, as mesmas etapas observadas antes: a equipe de servos realiza algumas orações preliminares entre eles; as músicas dão início à reunião e, logo em seguida, são feitas as exaltações a Nossa Senhora das Vitórias. Pede-se para que a atenção seja focada na imagem, para que os devotos entreguem todas as preocupações, desejos e projetos de vida nas mãos dela. Todos voltam, então, sua atenção para a imagem. Durante as cantorias, várias solicitações de socialização entre os membros são feitas, inclusive em relação àqueles que estão sentados no fundo da igreja. Algumas pessoas se aproximam de mim, que permaneço apenas a alguns bancos de distância do restante do grupo, para me abraçarem, me abençoarem e me desejarem graças.

Algum tempo depois dessas primeiras etapas, a reunião se dirige para o instante em que as “línguas de fogo” (sic) são evocadas. “Pode ser que alguns de vocês não tenham o dom, irmãos e irmãs, amém? Mas usem suas palavras, chamem o Espírito Santo, permitam ter essa experiência com o Espírito Santo” (sic). A intercessora cria, assim, uma ambientação ou ‘clima’ específico que sugestiona as pessoas a *vivenciarem alguma coisa com o Espírito Santo*. Essa indução, a nosso ver, funciona de maneira não muito distinta de uma sugestão hipnótica ou de uma absorção imaginativa, e somada às demais etapas do processo, pode efetivamente estimular algum tipo de experiência anômala. O grupo que participa das reuniões é pequeno, e as chances de o processo adquirir intensidades consideráveis são menores. No fundo, eles sabem que, com a igreja cheia, o “Espírito Santo” garantiria a sua presença de modo bem mais evidente. O número restrito de pessoas não permite o mesmo contágio que se vê nas grandes aglomerações, e isso dificulta a própria “descida” de Deus e dos anjos. O mesmo já não ocorreria, entretanto, num retiro com mais de 100 pessoas participando. Não só o afastamento do mundo

cotidiano como também a maior quantidade de pessoas tornam a experiência bem mais provável de ocorrer, se o ritual for bem direcionado. Durante as orações, Andressa também faz diversos elogios à igreja católica, o que demonstra sua tentativa de autenticar e convencer pelo suposto poder da tradição: “há 2000 anos fortalecida por Deus” (sic).

Tal como na ocasião anterior Andressa, ao falar em línguas, reproduz novamente variações de tom previsíveis que mais ou menos acompanham a própria harmonia de fundo. Não pude identificar nenhum participante que tenha consentido com a sugestão, embora todos parecessem concentrados em orar.

Algo que pude observar desta vez com maior intensidade, e que antes me havia passado despercebido, era a impressão marcante de a intercessora clamar pelo Espírito Santo de um modo que lembrava uma solicitação de natureza sexual. O modo como ela gritava, e as palavras que proferia, lembravam imediatamente as súplicas que se faz a um amante, e creio que muitos religiosos devem se utilizar de expressões semelhantes sem se dar conta do que está implícito em sua fala. Para que o leitor se convença do que digo, basta substituir Espírito pelo nome de um homem no exemplo a seguir: “Vem, vem, vem, Espírito Santo. Eu preciso de você nesta noite. Venha me abraçar, venha derramar seu amor em mim. Derrama a tua água bendita sobre mim” (sic). Não é a toa que se diz que a igreja é a esposa de Cristo!

Mas o dom de línguas não é o único que Andressa possui. Ela também profetiza e cura. “Uma pessoa está aqui com dores no abdômen. Tem outro irmão que está prestes a chorar. Cura-os, Senhor. Deus pediu para dizer que está acompanhando vocês” (sic).

Ao final, durante um momento de meditação, faz-se uma analogia entre os participantes, o barro e suas transformações. O barro é como o indivíduo ainda não convertido, “que precisa libertar-se de preconceitos, rancores, ideias negativas em relação a Deus” (sic), em outras palavras, transformar-se, deixar-se modelar por Deus. Esse belo discurso metafórico visa justamente atingir os duvidosos, arrebanhar novos integrantes, e firmar a fé dos que já acreditam...

Tendo como base as visitas realizadas até o momento, podemos resumir as etapas do ritual carismático na igreja visitada da seguinte maneira:

- Preparação = nesta primeira fase, os membros da equipe de serviço se empenham em criar condições de transição do estado de consciência profano / cotidiano para se atingir a experiência propriamente religiosa. Essa etapa tem início com os próprios servos, e depois com todos os fiéis, por meio das músicas, orações e focalizações da atenção;

- Evocação do Espírito Santo, manifestação dos carismas, súplica e diálogo com Deus;

- Meditação.

4.3.5. Relatório nº5 – Visita ao Grupo de Oração Carismático da Paróquia Sant'Anna – 10/04/2013

O presente relatório trata da quinta visita ao grupo de oração carismático.

Ao observar o grupo em oração, pus-me a refletir sobre as vantagens da oração grupal. Tentei fechar meus olhos por alguns instantes, e acompanhar as instruções. Orar em grupo potencializa os efeitos da convicção, da concentração, do engajamento. A crença não se mantém por si só... É preciso alimentá-la, continuamente, praticando a doutrina religiosa, mas também a compartilhando. O ato de compartilhar é importante, porque 1) diminui a dúvida, a incerteza, a insegurança, a prontidão para a desistência (desmotivação), uma vez que os demais presentes incentivam o fiel e não o deixam dar ouvidos a possíveis ruminações internas que o desviariam mais facilmente do exercício religioso caso estivesse sozinho; 2) permite que novas pessoas sejam convidadas a se converterem, alimentando a própria instituição; 3) fornece um suporte social ao indivíduo que é de grande ajuda na melhoria da autoestima, do sentimento de pertença, do fortalecimento da identidade. Compartilhar equivale a não ser o único a carregar aquela cruz, a não estar sozinho, a dividir fraquezas e limitações, a diminuir o fardo da culpa e da vergonha. Se todos somos pecadores, não há porque me inferiorizar frente aos demais, e nem evitar o contato com minhas próprias mazelas. Torna-se um pouco mais fácil enfrentar certos inimigos interiores e exteriores quando se tem o grupo como escudo protetor.

Todo o ritual consiste, na sua essência, em adorar e evocar as figuras religiosas, mostrando-se agradecido e tremendamente respeitoso diante delas. Adoram-se e veneram-se essas figuras, mas especialmente seu poder (conclamando-as para dele se utilizarem), ao passo em que, em troca, o fiel obtém satisfações materiais e espirituais. Mas o ritual também tem a função de tentar uma vivência mais ou menos direta de contato com o transcendente. “Digam a si mesmos: esta noite, quero ter uma experiência com o Espírito Santo” (sic). Logo se vê que é bem mais difícil reproduzir o mesmo ambiente sugestivo estando sozinho, sem alguém que guie o processo, que o direcione, que lance suas sugestões. As figuras religiosas são ‘caprichosas’, não se mostram sem que haja esforço por parte do adepto. É preciso criar e oferecer condições cognitivas, mas principalmente emocionais, para que tal objetivo seja alcançado.

A relação dos devotos com os santos ou mesmo com Deus reproduz muito da relação do indivíduo com as figuras parentais, incluindo a resolução mágica de conflitos, e o apelo a instâncias sobrenaturais que desempenham função protetora e apaziguadora. Como bem disse Andressa durante uma oração: “Ajuda-nos, pois somos muito pequenos ainda, Pai” (sic).

4.3.6. Relatório nº6 – Análise dos Dados dos Grupos de Católicos Carismáticos

Além das visitas realizadas à paróquia Sant’Anna, eu tentei contato com outros grupos, apesar de não ter tido sucesso quanto à disponibilidade dessas pessoas para participação no estudo. Dentre as igrejas sugeridas por amigos e conhecidos, obtive o auxílio dos membros de um grupo que se reúne às quintas-feiras na paróquia Santo Antônio de Lisboa, zona leste de São Paulo. Minhas visitas a esse local, ainda no início de 2012, renderam-me o preenchimento de alguns questionários, os quais, somados aos de Andressa, podem ser empregados aqui para uma breve análise dos grupos carismáticos visitados. Também incluirei na análise os dados de uma moça de São Paulo (chamada aqui de Márcia) que participou do questionário online, foi entrevistada para a pesquisa e frequenta um grupo carismático próximo de onde trabalha. Márcia tentou auxiliar divulgando o questionário entre os membros de seu grupo, mas não obteve sucesso. De qualquer forma, não é demais lembrar que muitos outros católicos

carismáticos responderam ao questionário online, inclusive de cidades distantes de São Paulo, de modo que a presente análise abarca apenas os grupos *visitados* pelo pesquisador, e não todos os carismáticos da pesquisa.

Em relação aos aspectos observacionais, nas ocasiões em que estive na paróquia Santo Antônio e na igreja frequentada por Márcia, não pude encontrar grandes diferenças nas práticas e rituais desses grupos em relação a tudo que já havia sido observado em minhas visitas à paróquia Sant'Anna, de modo que considero desnecessário me alongar nesse sentido, e creio ter estabelecido os contornos principais de minhas reflexões e observações quanto aos carismáticos católicos nos relatórios anteriores.

Se compararmos os resultados deste grupo com os umbandistas, observaremos uma diferença substancial nos escores. Os carismáticos apresentaram níveis bem menores de dissociação, e suas pontuações individuais lembram aquelas do templo iniciático, apesar de a média total ter sido maior que a dos esotéricos (9,38 para 7,35). Essa diferença, porém, se deve, sobretudo, ao escore de Márcia, e caso refizéssemos a conta excluindo-a do grupo, obteríamos uma média de 5,47 para os carismáticos.

TABELA 57. DADOS DOS CARISMÁTICOS CATÓLICOS EM RELAÇÃO ÀS EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS

Participantes	DES-Total	DES-Taxon	DES-Taxon%	Absorção	Desper./Desre.	Amnésia
1	1,78	0	0%	0,45	0	0
2	0	0	0%	0	0	0
3	6,42	0	0%	1,63	0	0
4	7,85	0	0%	1,81	0	0,2
5	1,42	0,12	0%	0,18	0	0,2
6 (Andressa)	15,35	0,62	0%	2,63	0,71	0,9
7 (Márcia)	32,85	3,25	99%	3,72	3,71	2,5

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS, DES-TOTAL = ESCORE TOTAL NA ESCALA, DES-TAXON = CONJUNTO DE ITENS DA DES QUE SE SUPÕE SER INDICATIVO DE DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA, DES-TAXON% = PROBABILIDADE DE UM INDIVÍDUO SE ENCAIXAR NO GRUPO DE PESSOAS COM DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (NOTA DE CORTE DE 90%), DESPER. / DESRE. = DESPERSONALIZAÇÃO / DESREALIZAÇÃO.

Quanto aos escores no CTQ, o presente grupo denotou pontuações bastante variadas. Dois pontuaram bastante na subescala de negligência física. É possível, assim que, essas pessoas tenham sido moderadamente expostas a situações de vida em que não tinham alguém para cuidar delas ou protegê-las de perigos externos; ou seus pais apresentavam problemas de alcoolismo ou drogadição, deixando de cumprir com o cuidado da casa e dos filhos. Dois sujeitos também mostraram escores elevados em

negligência emocional e abuso emocional, respectivamente. De um modo geral, pode-se dizer que uma boa parte das pessoas da nossa pequena amostra de católicos carismáticos provavelmente passaram por necessidades físicas e emocionais na infância que não foram adequadamente supridas. Uma das respondentes (participante 5) apresentou também escore elevado na escala de abuso sexual. Em dois casos, houve pontuação significativa na escala de minimização / negação. Não houve associação, ao menos impressionista, entre escores na DES-Taxon e no CTQ, a não ser para Márcia.

TABELA 58. DADOS DOS CATÓLICOS CARISMÁTICOS NO CTQ

Participantes	Negligência física	Negligência emocional	Abuso emocional	Abuso físico	Abuso sexual	Minimização/ Negação
1	6*	18	7	5	5	0
2	4	13	6	6	5	2
3	3	9	5	5	5	2
4	6*	18	12	7	5	0
5	3	21*	9	5	14*	0
6 (Andressa)	3	18	7	5	5	0
7 (Márcia)	5	12	14*	9	7	0

CTQ = QUESTIONÁRIO SOBRE TRAUMAS NA INFÂNCIA. *VALORES ACIMA DA NOTA DE CORTE.

Os escores em transliminaridade foram quase nulos na maior parte do grupo. O item 6 foi o mais frequentemente assinalado de toda a escala: “Tenho me comportado de uma maneira muito mais impulsiva ou desinibida do que costumo ser”. É difícil saber até que ponto isso se relaciona ou não à participação dessas pessoas na igreja. A média geral desse grupo na escala de transliminaridade foi a menor em comparação com os membros do colégio iniciático e do templo de Umbanda.

TABELA 59. DADOS DOS CATÓLICOS CARISMÁTICOS NA TS, NAS SUBESCALAS DA ESCALA DE SINTOMA E NA RPBS

Participantes	TS	Somatização	Depressão	Ansiedade	RPBS
1	0	1	2	0	65
2	0	0	0	0	75
3	1	3	3	0	59
4	6	6	9	7	82
5	0	5	0	0	82
6 (Andressa)	2	0	0	0	56
7 (Márcia)	10	15	13	11	87
Médias e (DV)	2,71 (2,34)	4,28 (5,28)	3,85 (5,14)	2,57 (4,54)	72,28 (12,29)

Os níveis de sintomas sugestivos de somatização, depressão e ansiedade foram menores se comparados aos níveis encontrados na Umbanda (9,26 / 11,8 / 7,53, respectivamente) e entre os membros do colégio iniciático (7 / 6,62 / 4,25, respectivamente). Os umbandistas do templo Cruzeiro de Luz foram

os que, até agora, relataram maior número de sintomas, com predomínio dos sintomas depressivos, enquanto os carismáticos foram que os menos pontuaram nesses itens.

A média geral na RPBS (72,28) foi maior entre os carismáticos se comparados aos esotéricos do colégio iniciático (que haviam obtido 62,21), mas não foi menor que a média dos umbandistas (122,26). Quanto às subescalas, os carismáticos pontuaram bem mais nas crenças religiosas tradicionais, o que já era esperado pelas hipóteses da pesquisa. Eles também corresponderam nossas expectativas ao pontuarem bem menos as outras categorias de crença paranormal, o que talvez indique que, ao contrário das religiões mediúnicas e esotéricas, os católicos praticantes seriam mais fiéis a certo número restrito de crenças, e menos dispostos a sincretismos, confirmando os resultados da amostra total da pesquisa. Os itens sobre magia e espiritualismo ficaram logo abaixo daqueles sobre crença religiosa tradicional em termos de pontuação, embora as médias obtidas sejam mais indicativas de dúvida ou questionamento do que propriamente de adesão.

TABELA 60. MÉDIAS DOS CARISMÁTICOS NAS SUBESCALAS DA RBPS

M (Total)	Espiritualismo	Trad.Religio.	Supersti.	Magia	Psicocinese
2,78	2,6	6,71	1	2,6	1,66

RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. M = MÉDIA TOTAL DO GRUPO PARA TODOS OS ITENS DA ESCALA.

O questionário de afiliação religiosa indica elevada frequência de participação na igreja por parte dos carismáticos, mas de modo não muito diferente dos membros de outros grupos visitados (quadro abaixo). As afiliações anteriores dos participantes se caracterizam, sobretudo, por religiões mediúnicas e de matriz oriental. Abaixo, seguem também seus principais dados sociais e demográficos. Nenhuma correspondência interessante entre os dados sociais e as outras variáveis pôde ser levantada, até por conta do tamanho reduzido de participantes considerados aqui.

Participantes	Frequência de participação no templo	Importância da Umbanda na sua vida	Frequência com que pratica no seu cotidiano	Afiliações anteriores ou concomitantes
1	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Seicho-no-ie e Mesa Branca (Espiritismo)
2	Mais de uma vez por semana	Essencial	Uma ou algumas vezes por semana	Nenhuma
3	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Nenhuma

4	Mais de uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Chegou a conhecer culto protestante
5	Mais de uma vez por semana	Essencial	Diariamente	Candomblé
6	Mais de uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Nenhuma
7	Mais de uma vez por semana	Essencial	Mais de uma vez ao dia	Igreja Messiânica, Espiritismo, Candomblé e Budismo.

QUADRO 11. GRAU DE AFILIAÇÃO RELIGIOSA DOS CATÓLICOS CARISMÁTICOS.

Membros	Idade	Sexo	Renda	Escolaridade	Estado Civil	Profissão	Habitação
1	44	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Pós-Graduação	Casado(a) (com registro)	Analista de Web	Com marido e animal de estimação
2	37	Masculino	Entre R\$ 1900 e 3800	Ensino superior completo (faculdade)	Casado(a) (com registro)	Engenheiro	Com esposa e filho(a) ou filhos
3	49	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior incompleto (faculdade)	Casado(a) (com registro)	comerciant e	Com marido e filho(a) ou filhos
4	41	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Ensino superior incompleto (faculdade)	Solteiro(a)	Assistente Administrativo	Com membros da família
5	37	Feminino	Entre R\$ 3800 e 7600	Pós-Graduação	Casado(a) (com registro)	gerente	Com marido, filhos(a) e animal de estimação
6	35	Feminino	Acima de R\$ 7600	Ensino superior completo (faculdade)	Solteiro(a)	Secretária Executiva	Com membros da família
7	32	Feminino	Entre R\$ 760 e 1900	Pós-Graduação	Solteiro(a)	Secretária	Com membros da família

QUADRO 12. DADOS SOCIAIS E DEMOGRÁFICOS DOS CATÓLICOS CARISMÁTICOS.

De maneira geral, o grupo de carismáticos considerados não apresentou níveis elevados de dissociação e transliminaridade, nem de sintomas depressivos, ansiógenos ou somáticos. Os escores mais altos nessas variáveis se achavam concentrados em Márcia, e não se confirmaram como um padrão grupal. Esses resultados confirmam as observações de campo, uma vez que exemplos de experiências consideradas dissociativas ou características de alteração da consciência não eram frequentes nessas reuniões, conquanto certos elementos ligados à absorção imaginativa fossem identificados. Essa constatação, porém, pode não ser passível de generalização a todos os carismáticos católicos, e talvez

outras igrejas, de prática mais exaltada, tivessem apresentado resultados distintos. O número pequeno de fiéis nessas reuniões grupais e a ausência de recursos que estimulassem a alteração de consciência poderiam também explicar esses achados. De qualquer modo, as experiências dissociativas não parecem constituir algo frequente no dia-a-dia dessas pessoas, como se pode aferir pela DES.

O presente grupo assinalou maior número de crenças religiosas tradicionais, sem aderir concomitantemente a outras formas de crença paranormal (em verdade, suas médias nesses outros itens, que variaram de 1 a 2, indicam discordância total a moderada), confirmando nossa hipótese de ausência de sincretismo. A tendência à minimização / negação de possíveis experiências dolorosas na infância foi também menor que nos outros grupos considerados. Porém, a quantidade de relatos de experiências traumáticas infantis foi maior que nos outros grupos (7 em comparação com 5 da Umbanda e 4 do colégio iniciático).

4.4. Relatórios – Relato das Visitas às Igrejas Evangélicas

Nos relatórios anteriores, havíamos nos acostumado a fazer um registro mais ou menos detalhado de tudo que pudemos observar nas visitas aos diferentes contextos religiosos. Essa forma de registro nos parece útil, porquanto permite uma compreensão gradativa e pormenorizada de como evoluíram certos conceitos e hipóteses do pesquisador, nas suas tentativas de aproximação e assimilação dos sistemas de crença e prática estudados. Mas essa estratégia de apresentação dos dados não exclui, invariavelmente, aquela baseada na comparação e na integração, especialmente em circunstâncias nas quais uma observação mais prolongada não é possível ou pouco acrescentaria ao conhecimento já obtido. No caso das igrejas evangélicas pentecostais, o nível de adesão à pesquisa foi substancialmente menor que o dos demais grupos. Muitos dos frequentadores não compreendiam adequadamente os propósitos da pesquisa, ou tinham dificuldade em preencher e devolver o questionário. Isso talvez se relacionasse ao fato de as igrejas visitadas serem compostas, em sua maioria, de membros humildes das classes populares, para os quais a densidade das questões escritas e o tamanho do questionário constituíam elementos desanimadores. Houve quem desconfiasse que as informações ali prestadas poderiam ser

usadas, de alguma forma, em seu malefício. Cheguei a oferecer uma pequena quantia em dinheiro para quem se dispusesse a completar a entrevista, tendo o meu auxílio no preenchimento das respostas, mas, não obstante, houve quem desistisse no meio do caminho. Certas perguntas também lhes pareciam afrontosas, como quando eu os questionava se acreditavam no poder da bruxaria, uma das questões da escala de crença paranormal. Em outros casos, a própria permanência em um dado grupo acabava por se tornar inviável, quer pela ausência de interesse em colaborar, quer pela insistência em me ver como um fiel em potencial. Desse modo, acabei por trafegar por três diferentes denominações (Igreja Internacional da Graça de Deus, Assembleia de Deus e Evangelho Quadrangular), tendo realizado um total de 6 visitas, cujo relato foi resumido a seguir, dadas as semelhanças em muitos dos aspectos observados⁸⁶.

Por influência da chamada “teologia da prosperidade” em diversas igrejas evangélicas, a impressão mais forte que tive dos cultos a que assisti foi a de algo semelhante a um trabalho motivacional, uma espécie de *terapia do ego ou da autoestima*. Apesar de o apelo a esse elemento também ter sido encontrado nos demais contextos religiosos, ele era significativamente menor, e se achava frequentemente imiscuído entre outros aspectos, como a procura por conhecimento espiritual. Nesses outros contextos, havia uma compreensão de que a prosperidade seria parte de um processo mais amplo de transformação individual e religiosa (muito embora certos frequentadores da Umbanda viessem às giras por razões bastante interesseiras). Em alguns casos (como vimos com os membros do colégio iniciático ou com a Rosacruz), a vinda aos rituais parecia contrastar com os interesses mais mundanos dos adeptos. É como se nessas afiliações os interesses materiais fossem ligeiramente mais camuflados, ou já não explicassem totalmente a procura por ajuda. Nos cultos evangélicos pentecostais, porém, o discurso remete imediatamente ao sucesso e à vitória (finanças, saúde, amor): “você vai vencer”, “nós somos vencedores”, “você vai vencer a abstinência”, “Deus vai remover da tua vida a

⁸⁶ Os episódios descritos acima nos fazem pensar na complexidade metodológica envolvida no trato com diferentes grupos e camadas sociais. Em ocasiões futuras, será preciso considerar formas alternativas de coleta de dados, que permitam uma adequada comparação entre diferentes estratos sociais e, ao mesmo tempo, uma sensibilidade e adaptação dos instrumentos às condições cognitivas e sociais dos sujeitos. Os instrumentos e escalas padronizados costumam pressupor certo grau de homogeneidade intelectual e cultural entre os respondentes que está longe de ser garantida na vida real.

miséria, a insônia, o desemprego” etc. Sob esse aspecto, o testemunho dos milagres desempenha um papel fundamental, reforçando e legitimando as expectativas mágicas dos fiéis, à semelhança do consumidor que, sem saber da procedência ou qualidade de um produto, passa a se convencer de sua boa origem quando certo número de pessoas o recomenda com entusiasmo. Nesse sentido, a expectativa mágica é tão maior quanto mais impressionante ou inverossímil é o relato: “Minha avó foi curada do câncer”. Outros se queixavam de dores em partes específicas do corpo, como nos ombros e nos braços, em resposta às perguntas do pastor: “irmão que não está conseguindo levantar o braço ou a perna, que não consegue flexionar o joelho, suba até aqui”. Quase todos relatavam melhoras ou saíam sorrindo, embora algo ainda parecesse incomodá-los. Os sintomas atacados comportariam, em geral, explicações psicossomáticas (tensão, estresse) ou seriam de fácil remissão (em alguns casos, a dor havia começado a poucos dias, ou alguma causa simples era discernível pelo próprio sujeito: “mal jeito”). Em um dos episódios a que assisti, um indivíduo que supostamente “não conseguia andar” teria sido curado. Mas o que vi, de fato, foi alguém andando sem a muleta, porém, com visível dificuldade. O movimento não era perfeito e as expressões faciais denunciavam seu mal estar. Contudo, o processo havia sido conduzido de tal forma (rápida e convincente) que ninguém se sentia capaz de contestá-lo.

O discurso empregado nos cultos é o da certeza, da infalibilidade; não há ambiguidade, não há dúvida, como de ordinário ocorre no pensamento científico: “você vai vir sexta-feira e sua vida **vai** mudar, transformações **vão** ocorrer em sua vida” [grifo nosso]. Um apelo superficial à ciência é por vezes observado, mas em um nível subalterno, de forma a corroborar as expectativas religiosas, como quando a (suposta) fala impressionada do médico diante da melhora do paciente é reportada, ou quando o fiel traz ao púlpito seus exames para que o pastor ou pastora leia. Além de problemas orgânicos, as queixas eram as mais variadas: problemas psicológicos e familiares, medo da morte, pobreza, solidão, vícios, todos conflitos humanos dos mais aterradores.

Os mesmos fenômenos observados em contextos religiosos analisados antes estavam presentes também nos cultos pentecostais. Com uma música de fundo, os pastores davam suas

instruções: “fechem os olhos, vou orar com vocês agora”. Na Igreja Internacional da Graça de Deus e também em alguns cultos da Assembléia de Deus, pessoas começavam a chorar, caíam ao chão ou falavam em línguas, geralmente no ápice da exaltação. Em nenhum momento me convenci de que as pessoas estivessem fingindo ou de que algo houvesse sido previamente “combinado”, como se poderia ingenuamente supor. Era bem mais provável e inteligível, diante do que se havia observado, que elas simplesmente quisessem melhorar – agindo, desse modo, no cumprimento de suas expectativas e das demandas grupais. Em todas as situações em que estive presente, nenhum sintoma relatado parecia tão extremo que não pudesse ser tolerado, minimizado ou negado, pelo menos não de modo muito diferente do que já se observou antes, por exemplo, em relação a certas sugestões hipnóticas. Embora uma total verossimilhança entre tais experiências e aquelas ocorridas em contexto hipnótico seja parcialmente duvidosa, a força de vontade e motivação, a crença dos participantes na eficácia do tratamento ofertado e o contexto predisponente serviriam suficientemente como meios explicativos. As músicas e o louvor elevavam as emoções, mobilizando o indivíduo a repetir os movimentos dos outros e os movimentos e sugestões do líder religioso: gritos, exortações, saltos e outros comportamentos. O estopim por trás do contágio emocional parecia residir no desejo do indivíduo em também alcançar a benção: “se é isso que eu preciso pra melhorar minha vida, então eu também quero ter”, dizia-me um senhor com quem conversei por algum tempo, após um culto. Mas sem o grupo, não é plenamente possível, nesses casos, a vivência do espírito santo. O grupo dispõe de elementos e recursos que o indivíduo tem maior dificuldade em emular sozinho. As reuniões costumam ocorrer à noite, e se prolongam às vezes até a madrugada. Algumas pessoas vinham diretamente do trabalho, cansadas e extenuadas, o que poderia predispor uma alteração da consciência. A grande quantidade de pessoas presentes também parecia facilitar o contágio. Mas o aspecto individual não deve ser negligenciado, uma vez que muitas pessoas não se levantavam, mesmo nos momentos mais intensos do culto. Permaneciam às vezes sentadas, ou se levantavam, mas continuavam a rezar consigo mesmas.

É muito importante o papel que desempenha a voz nos cultos pentecostais, a exemplo do que vi também entre os carismáticos. A voz, articulada semelhantemente a um grito ou a uma série de gritos – que incluem expressões de súplica, louvor e adoração –, começa, geralmente, mais amena, como oração e glorificação, e vai aumentando gradativamente em intensidade. Em alguns cultos mais exaltados, alguns tremem, choram e gritam ao mesmo tempo. A fé é a todo o momento testada, colocada à prova, sugestionada e compartilhada. “Sinto a presença do senhor aqui hoje, amém irmãos? Quem crê levante a mão”. “Você tem que deixar Deus falar... Decida ouvir a voz do senhor”.

Converter as pessoas para a igreja é parte importante do processo de legitimação: “conseguir as almas para Jesus”. A conversão atua como um mecanismo de salvação de todos aqueles que se acham fora do sistema de crenças (sistema da salvação). Faz parte também do processo de legitimação a criação de um inimigo, mesmo que imaginário, contra o qual os adeptos deverão lutar, concentrando nele toda a agressividade latente, de modo a preservarem coesa a sua identidade religiosa. Tal inimigo é geralmente o diabo, mas como sua face é para muitos desconhecida, e como seu poder de transmutação e disfarce é dos mais sofisticados, faz-se necessário aprender a identificar certas manifestações, instituições ou figuras que melhor lhe representem. Assim, alguns pastores falam de suas rivalidades com igrejas ou religiões tidas como objetivações do mal, do inimigo a ser evitado, combatido ou salvo. Psicologicamente, tal mecanismo atua afastando o fiel de outras denominações ou opções religiosas, contra as quais lança sua desconfiança, mantendo-o cativo do grupo ao qual visita. O acolhimento e o apoio que recebe do grupo (e de seu líder) fortalecem os laços afetivos do indivíduo com a instituição, desencorajando eventuais expressões de dúvida ou descontentamento. A preguiça e o desânimo são veementemente combatidos: “quem vai estar aqui semana que vem? Quero ouvir mais alto”. A igreja se transforma numa espécie de segunda família ou extensão do ambiente familiar, onde a intimidade não se limita aos participantes mais próximos no culto, mas é ao menos sugerida com relação aos que lideram: “a pastora [nome] não veio hoje, mas mandou um beijo pra todos”. Muitos pastores abraçavam os fiéis ao final, e não eram poucos os que demoravam no abraço, repletos de gratidão e sequiosos de

afeto. Lembro-me de haver anotado o trecho de um testemunho dado por um assembleiano quase ao final do culto: “A nossa família é a igreja, os nossos irmãos estão na igreja. Nossa paz está na casa do senhor. Obrigado, papai do céu!”. Houve casos, reportados a mim pelos fiéis, em que um contexto familiar anteriormente devastado havia sido restituído, retalhado, reavivando os vínculos que haviam se perdido. A igreja trata de anular as forças rebeldes que tornam instável a unidade familiar conservadora.

4.4.1. *Análise dos dados quantitativos das igrejas evangélicas visitadas*

Das igrejas visitadas, a maior parte da ajuda para o preenchimento do questionário online veio de unidades da Zona Norte e Zona Leste de São Paulo da Assembleia de Deus e da Igreja Quadrangular. O número de participantes conseguido em minhas visitas foi pequeno, em função dos fatores já mencionados no relatório anterior, mas, ainda assim, é de interesse para nossas análises.

A média de dissociação dos assembleianos e dos membros da quadrangular reunidos aqui foi ligeiramente maior que a dos católicos carismáticos, mas permanece, ainda assim, baixa. Nenhum evangélico deste grupo pontuou acima de 20 ou 30 na DES. Os itens de absorção obtiveram média maior que as outras subsescalas da DES, talvez indicando que, do rol de experiências dissociativas abarcadas pela escala, aquelas relacionadas ao envolvimento imaginativo são as mais comuns no dia-a-dia deste grupo.

Participantes	DES-Total	DES-Taxon	DES-Taxon%	Absorção	Desper./Desre.	Amnésia
1	10,71	0	0%	2,45	0	0,3
2	12,5	0	0%	2,81	0	0,4
3	13,57	0,37	0%	2,45	0,71	0,6
4	25	1,75	0%	4,45	2	0,7
5	8,21	0,5	0%	1,54	0,14	0,5
6	8,57	0,12	0%	2,09	0	0,1
7	14,64	1,25	1%	2,27	1,2	0,7
Médias	13,31	0,57	0%	2,58	0,59	0,47

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS, DES-TOTAL = ESCORE TOTAL NA ESCALA, DES-TAXON = CONJUNTO DE ITENS DA DES QUE SE SUPÕE SER INDICATIVO DE DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA, DES-TAXON% = PROBABILIDADE DE UM INDIVÍDUO SE ENCAIXAR NO GRUPO DE PESSOAS COM DISSOCIAÇÃO PATOLÓGICA (NOTA DE CORTE DE 90%), DESPER. / DESRE. = DESPERSONALIZAÇÃO / DESREALIZAÇÃO.

A média grupal na escala de transliminaridade foi maior que a dos carismáticos, mas ficou abaixo da média dos demais grupos. Já as pontuações nas subescalas de somatização, depressão e ansiedade da SCL-90-R se equiparam às daquelas do Templo de Umbanda, tendo, no entanto, ultrapassado os umbandistas no que se refere à somatização. Os escores mais elevados se concentraram, especialmente, em uma das participantes (4), que, como veremos mais à frente, pode ter sido exposta a abuso sexual e emocional severos na infância.

O escore total na escala de crença paranormal foi semelhante ao dos carismáticos, com uma média geral de 2,70. Isso indica que os evangélicos assinalaram pouco os vários itens da RPBS, com exceção daqueles relacionados às crenças religiosas tradicionais, o que confirma nossas hipóteses de pesquisa, ao menos para essa pequena amostra de evangélicos.

TABELA 62 . DADOS DOS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS NA TS, NAS SUBESCALAS DA ESCALA DE SINTOMAS E NA RPBS					
Participantes	TS	Somatização	Depressão	Ansiedade	RPBS
1	7	11	11	3	90
2	1	4	3	1	70
3	6	17	7	12	58
4	5	29	42	17	53
5	11	9	8	1	86
6	7	9	12	8	60
7	9	4	5	2	76
Médias e (DV)	6,57 (3,25)	11,85 (8,76)	12,57 (13,35)	6,28 (6,26)	70,42 (14,28)

Como seria de esperar, as crenças religiosas tradicionais obtiveram a maior pontuação na escala de crença paranormal. De um modo geral, a média total dos evangélicos expressa discordância moderada frente aos vários itens da escala.

TABELA 63. MÉDIAS DOS EVANGÉLICOS NAS SUBESCALAS DA RBPS					
M (Total)	Espiritualismo	Trad. Religio.	Supersti.	Magia	Psicocinese
2,70	2,62	6,9	1	2,2	1,9

RPBS = ESCALA REVISADA DE CRENÇA PARANORMAL. M = MÉDIA TOTAL DO GRUPO PARA TODOS OS ITENS DA ESCALA.

No que se refere ao relato de experiências traumáticas na infância, apenas uma participante (4) apresentou, simultaneamente, escores elevados em abuso emocional e sexual. Não obstante, a frequência de respostas de minimização / negação neste grupo foi grande, considerando o número

pequeno de participantes. O escore nesses itens foi também elevado, entre 2 e 3, apontando fortes tendências nesse sentido.

TABELA 64. DADOS DOS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS NO CTQ						
Participantes	Negligência física	Negligência emocional	Abuso emocional	Abuso físico	Abuso sexual	Minimização/Negação
1	3	9	8	7	5	1
2	3	7	6	5	5	3
3	6	7	6	5	5	3
4	3	17	16*	5	15*	0
5	3	7	8	5	5	2
6	3	10	6	5	5	0
7	3	11	9	6	5	2

CTQ = QUESTIONÁRIO SOBRE TRAUMAS NA INFÂNCIA.

Vimos, no caso da Umbanda, como as respostas de minimização pareciam associadas, em alguns casos, a fatores de apego ou dependência frente à família. O mesmo se confirma para esta pequena amostra de evangélicos. Todos os que obtiveram escores positivos na escala de minimização ainda moram com seus pais ou membros da família extensa, e são jovens ou adultos jovens com idades que variam de 18 a 24 anos (com exceção do participante 1, que é casado e possui 33 anos, mas o qual, em comparação com os demais, atingiu somente um ponto na escala de minimização). Interessantemente, nos dois casos em que há ausência de pontuação nessa escala, um é o da jovem que reportou abuso e o outro é o de uma jovem que mora sozinha. Parece-nos, novamente, que a idealização ou dependência (afetiva / financeira) da família estão relacionadas, ao menos em certos casos, a uma maior taxa de respostas de minimização / negação de experiências infantis dolorosas. Essa interessante hipótese, porém, não parece ter encontrado maior respaldo na amostra total da pesquisa. Nenhum padrão consistente em relação à subescala de minimização / negação foi encontrado no que tange às variáveis sociodemográficas (Cf. capítulo três).

Nas ocasiões em que visitei as igrejas evangélicas, pude observar de perto seus costumes tradicionais, sua constante exaltação da família e a própria tentativa de transformar a igreja em uma extensão simbólica da família consanguínea. Esse respeito e gratidão à instituição da família, frequentemente insuflados pelos ideais religiosos, poderiam lançar certa sombra sobre o passado infantil

(especialmente no caso das moças, as quais são treinadas, desde cedo, para o recato e a obediência, de um modo que nem sempre se equipara ao que ocorre com os rapazes). Os respondentes dessa faixa etária e com esse tipo de vínculo religioso idealizado estariam, possivelmente, mais dispostos a minimizarem ou negarem suas experiências traumáticas da infância. Essa, porém, é uma hipótese não confirmada, já que, apesar das características do instrumento utilizado, os familiares dessas pessoas podem ter sido, efetivamente, ótimos pais, de um modo que o instrumento não pôde captar adequadamente. Estamos mais convencidos, porém, com base no que sabemos das contradições que permeiam a dinâmica familiar e das próprias entrevistas com os participantes da pesquisa, que tal nível de harmonia muito dificilmente constitui a regra, e parece mais razoável, de um ponto de vista psicológico, pensarmos em alguma forma de minimização, mais ou menos intencional, mais ou menos inconsciente, do que pressupormos um desenvolvimento infantil isento de dicotomias.

4.5. Relatórios – Ateus

4.5.1. Participação no II Encontro Nacional de Ateus em São Paulo – 17/02/2013

O presente relatório trata da visita realizada ao Encontro Nacional de Ateus (ENA), que ocorreu pela primeira vez em 2012, e que em 2013 estava em sua segunda edição. O evento ocorreu em diferentes cidades do país, e teve ampla divulgação pela internet. Associações de ateus como a Sociedade Racionalista (a principal responsável pelo orçamento do ENA), a ATEA (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos), e o N.A.S.P. – Núcleo Ateísta de São Paulo se reuniram para organizar e promover o encontro. De acordo com a própria definição encontrada no site da Sociedade Racionalista, trata-se de “uma oportunidade de confraternização, troca de ideias e experiências, devidamente registradas em vídeos, fotos e relatos escritos. Seus objetivos são: proporcionar a confraternização entre os ateus e agnósticos brasileiros e criar um espaço para promoção do conhecimento e para ações de mobilização urbana” (sic).

No caso de São Paulo, o evento foi conduzido no centro da cidade, no auditório da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, e começou no início da tarde, perdurando até o começo da noite. Houve

cerca de meia hora de atraso em relação ao horário inicialmente estipulado, principalmente em função de problemas com a aparelhagem de som. Muitos desses problemas não puderam ser plenamente sanados e vieram a atrapalhar algumas das apresentações ao longo do dia. Também fazia calor no auditório, e o sistema de ar talvez não estivesse disponível ou funcionando adequadamente. Mas apesar de tais contratempos, até certo ponto compreensíveis em se tratando ainda da segunda edição do encontro, a recepção na entrada do prédio foi bastante organizada e em nenhum momento se observou tumulto. O auditório estava cheio, mas não completamente lotado. Algumas pessoas preferiram ficar em pé, embora ainda houvesse lugares. Posteriormente, analisando os comentários sobre o evento na página da ATEA no facebook, percebi certa discussão quanto ao número efetivo de pessoas presentes. Primeiro, sugeriu-se que “mais de 800 pessoas” (sic) teriam participado. Em seguida, outro usuário argumentou que “cerca de 400 [participantes], no máximo” (sic) atenderam ao encontro. Por fim, outro alegou que “conforme a capacidade do local foi de 750” o número de participantes. Logo no início do evento, quando perguntado pelo mestre de cerimônias quantas pessoas teriam vindo de outras cidades, vários dos presentes levantaram as mãos, embora estes representassem, obviamente, uma minoria frente aos demais. Ainda assim, não era desprezível a quantidade de pessoas que vieram de cidades vizinhas a São Paulo. Por sua vez, o número de agnósticos era expressivamente menor que o de ateístas. Seria a categoria dos agnósticos menos devotada à militância, ou talvez mais receptiva às religiões em geral? (Cf. resultados do survey online, capítulo três).

Os comentários posteriores na Internet também discutiam se o público havia efetivamente “levado a sério” o encontro. De fato, analisando retrospectivamente as conversas paralelas a que pude ouvir ao meu redor, muito se aproveitou o tempo para brincadeiras e piadas em torno do assunto (o que era de certa forma esperado, dado o propósito de confraternização e troca descontraída de ideias), mas nada que desorganizasse o evento. Pode-se dizer, de um modo geral, que o público havia se comportado adequadamente, e estava atento a boa parte das apresentações, o que se presumia pelos aplausos e risadas em resposta a comentários específicos dos palestrantes. Havia grande quantidade de jovens, a maioria

com roupas que estampavam os nomes de famosas bandas de Rock, enquanto outra parte usava camisetas constando símbolos e logotipos de diferentes associações de ateus – expressando, assim, sua identificação com tais organizações.

Um problema observado ao final das palestras era o de que, apesar da ansiedade do público para falar e expor ao auditório suas inquietações, não havia microfones disponíveis, e os que se aventuraram a falar foram obrigados a exacerbar a voz para serem ouvidos. Isso era ruim, entre outras coisas, porque, tendo permanecido até pouco tempo isolados e espalhados, os ateus possuem poucos espaços públicos para expor coletivamente suas ideias, e seria de esperar que num evento dedicado especialmente a eles, os participantes tivessem a oportunidade de falar, comentar e compartilhar suas dúvidas com todos. A interação com o público foi prejudicada nesse aspecto, embora ainda ocorresse sob a já citada forma dos aplausos, das risadas e de gritos esporádicos de alguns participantes, digamos, mais entusiasmados.

Uma parcela significativa do conteúdo das palestras, bem como parte das conversas paralelas a que tive acesso, girava em torno de sentimentos de rejeição e discriminação sofridos pelos ateus. Dados de pesquisas populacionais foram também apontados como evidências disso. Muitos dos temas trabalhavam a proposta de uma maior inserção do ateísmo na sociedade. Contestou-se a categoria dos “sem religião” em pesquisas populacionais, considerando-a, na verdade, um refúgio para aqueles indivíduos que, embora não pratiquem um credo específico, afirmam manter, não obstante, certo nível de religiosidade individual – definida como “chupeta moral” (sic) por Fabio Marton, um dos palestrantes. A trajetória de Marton no movimento, aliás, é digna de nota, uma vez que nasceu em família grandemente religiosa, atuou nas lides evangélicas, e hoje advoga em favor do ateísmo, inclusive com a publicação de um livro em que narra sua autobiografia e seu caso de desconversão religiosa.

Na apresentação de Daniel Sottomaior, presidente da ATEA, foi levantada um pouco da história do movimento ateu no Brasil, suas primeiras incursões pela internet, até sair da web e chegar à mídia impressa e televisiva, obtendo, ainda, reconhecimento jurídico, tanto por meio das organizações

assim estabelecidas, como por meio do “ativismo judiciário”. Daniel destaca ações na justiça em casos de difamação dos ateus (como o episódio Datena, em que o famoso apresentador, após ter promovido uma enquete relacionando a criminalidade ao ateísmo, foi então processado pela ATEA, tendo perdido a causa). Também assinala outras medidas, como tentativas de abolição da programação religiosa na TV, retirada de símbolos religiosos em repartições públicas e a realização de campanhas educativas sobre ateísmo para a população. Daniel defendeu a necessidade de apoio financeiro à causa ateuista militante, argumentando ser imprescindível que se tenha dinheiro para expandir o movimento e persistir nas ações judiciais e educativas, algo esperado para qualquer grupo disposto a se organizar politicamente (embora ele também manifestasse o receio de que viessem a confundir inadvertidamente esse tipo de apoio com ‘dízimo’).

Na palestra de “Pirulla” (apelido para o biólogo Paulo Miranda), a evolução aparece como mecanismo explicativo fundamental da vida e, de certa maneira, como instrumento de legitimação científica do ateísmo. O criacionismo é definido como hipótese sem bases efetivamente científicas. Não obstante, Pirulla defende certa possibilidade de conciliação entre religião e ciência, em que os religiosos são capazes de manter seu posicionamento pessoal, sem interferir no avanço das pesquisas científicas. Em apoio a essa ideia, ele cita casos de colegas e cientistas religiosos que são favoráveis à teoria evolucionista, ainda que isso pareça contradizer suas crenças. Já em sua apresentação, Paulo Leme, físico e professor de Astronomia forneceu algumas evidências da possibilidade de vida em outros planetas, resumindo diversos estudos nesse sentido. Observa-se, assim, um esforço de estabelecer as bases ideológicas do ateísmo na compreensão científica de como a vida se desenvolveu (evolucionismo), e de como o universo emergiu e possibilitou a própria vida, incluindo a vida fora da Terra (pesquisas espaciais). A esse respeito, é interessante mencionar que a data do primeiro encontro (12 de fevereiro) foi escolhida por corresponder ao nascimento de Charles Darwin (1809-1882), conforme informações do site da Sociedade Racionalista.

O procurador da República Jefferson Aparecido Dias abordou o discurso político da laicidade como forma de garantir a igualdade para os ateus, e analisou aspectos legais e jurídicos da questão, salientando sua atuação em favor do movimento.

Katia Costa discutiu as relações entre ateísmo e feminismo, apontando para o papel discriminatório das crenças e práticas religiosas em relação às mulheres. Nesse sentido, nota-se uma tentativa de aproximação da causa ateísta aos movimentos em prol das minorias sexuais. Partiu-se do princípio de que ambos compartilhariam de uma mesma opressão erigida pelas religiões.

Por fim, Paulo Jonas Lima Paiva realizou palestra bastante exaltada, em que escancarou suas opiniões negativistas frente às religiões, um tanto na contramão da tendência mais comedida dos palestrantes anteriores, que, apesar de suas críticas, procuraram estabelecer estratégias mais dialógicas e menos agressivas de inserção do ateísmo. Paulo se inspira em Michel Onfray, em seu “ultra-iluminismo”, para definir o ateísmo como forma extrema do racionalismo. Faz certos paralelos com as perspectivas filosóficas do socialismo e do pensamento de Nietzsche (Nihilismo). O discurso de Paulo é também o da patologização da religião, vista como “psicose e neurose de massa” (sic). Mas se a sua apresentação finaliza o evento, também deixa ver o que permanecia anteriormente implícito na fala dos demais palestrantes. Nas conferências que o antecederam, falou-se em liberdade e pluralidade religiosa, em laicismo e prática de direitos, mas todo esse primeiro discurso é, de fato, estratégico do ponto de vista político, um instrumento de inserção e expansão social do movimento que, na realidade, esconde também intolerância e patologização. É preciso cuidar, assim, para que as ondas submersas de revolta não reproduzam uma modalidade de opressão e discriminação semelhante àquela conduzida pelas próprias religiões frente aos que muitas vezes se voltaram contra elas.

FIGURA 39. UM MAPA DAS RELAÇÕES ENTRE O ATEÍSMO MILITANTE BRASILEIRO E OUTRAS FORMAS DE DISCURSO COM AS QUAIS SE ACHA INTERLIGADO.

Apesar de o evento ter ocorrido em várias cidades do Brasil, ainda havia grande desinformação a respeito, como mostraram os comentários no site da ATEA postados após o encontro, em que alguns internautas relatavam sua surpresa ao saberem das versões do evento conduzidas em suas próprias cidades ou em cidades próximas.

4.5.2. Relatos de desconversão religiosa ou discriminação sofrida por ateus – página do Facebook da ATEA – Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos.

Período de Coleta: ano de 2013

Ao contrário dos grupos religiosos, os ateus brasileiros não possuem igrejas ou outros lugares onde se reúnam com frequência rotineira para celebrarem ou cultuarem seu posicionamento diante da vida e das pessoas. No lugar dos templos, a internet é o lugar privilegiado de encontro para debates e discussões. Lá, os ateus compartilham suas histórias de desconversão religiosa e de discriminação em diferentes contextos sociais. Esses relatos podem ser interessantes para o nosso propósito de compreender as relações entre crença / descrença e formação da identidade. Foi nesse intuito que coletamos vários desses relatos durante boa parte do ano de 2013, conforme apareciam na

página da ATEA do Facebook. Nenhum procedimento especial de amostragem foi adotado, e pode-se considerar a coletânea abaixo como ilustrativa de outros tantos relatos comumente encontrados na página em questão. Os nomes dos usuários, bem como suas cidades de origem, foram ocultados, por razões éticas. Embora não se tenha obtido o consentimento de cada um desses indivíduos para publicar aqui seus relatos, entendemos que o fato de haverem exposto publicamente suas histórias na página da ATEA mostra um interesse em compartilhar suas narrativas, sendo indiferente, portanto, o fato de permanecerem disponíveis no Facebook ou impressas nas páginas deste estudo. O enorme respeito dos ateus pela investigação e metodologia científicas é outra das razões pelas quais acreditamos que a publicação de suas histórias aqui só lhes fará satisfeitos, já que, assim, poderão contribuir, de alguma maneira, para a ciência.

Olá, me chamo [nome] e moro em [cidade]. Sou promotor de vendas e essa semana um colega promotor da concorrência veio até a mim falar sobre sua religião, escutei (sic) tudo o que ele me disse sobre céu, inferno, salvação e Jesus. Depois que ele disse tudo o que tinha pra me falar eu disse à ele que sou ateu mas que eu respeito a sua religião e as suas ideologias, foi aí que ele iniciou um barraco dentro da loja em que estávamos disse que eu ia pro inferno, que eu era filho do demônio e que eu deveria morrer para não contaminar a loja em que ele estava pois era abençoada. Chegou a conversar com o gerente para me expulsar da loja pois eu era uma maldição, o gerente por sua vez também é ateu, pediu pra que ele se calasse e voltasse ao trabalho pois ali não era lugar para se pregar religião e que ele deveria respeitar as opiniões das pessoas pois ninguém é obrigado a aceitar Jesus. Ele saiu da loja amaldiçoando todos e nunca mais voltou e a loja continua boa e ganhei ainda mais respeito do gerente."

"Olá ATEA! Me chamo [nome], tenho 13 anos, e vejo muitos deixando seus relatos aqui, e decidi deixar o meu. Fui batizado na Igreja Católica quando era bebê. A mais ou menos um ano e meio decidi ser ateu. Minha família não é muuuito religiosa, talvez por isso foi fácil falar aos meus pais e eles aceitaram numa boa, até porque meu pai também não acredita muito nessas coisas... mas não foi por influência dele que escolhi ser ateu. Há um tempo minha família estava ruim financeiramente (a moto e o carro estavam com pagamento atrasado, sem internet, não podia gastar muita energia...) por isso, minha mãe começou a frequentar a igreja. Hoje estamos melhores (só o carro não voltou ainda, foi apreendido), mas na minha opinião, por causa de muito suor (meu pai começou a trabalhar de segurança final de semana inteiro pra conseguir mais dinheiro). Minha mãe pedia pra fazermos orações, pedindo uma melhora, uma ajuda, e eu orava... só depois de muito tempo, percebi que não adiantava de nada e, sinceramente, desisti. Depois disso, comecei a refletir mais no assunto e descobri que tudo não passa de uma grandessíssima e bem planejada farsa... Exemplo disso é que até mesmo na bíblia há contradições... Penso que hoje em dia as pessoas só são tão religiosas, pois desde muito tempo atrás quem não tinha religião era considerado bruxo, e bruxos tinham que morrer"

Boa tarde, Já fui de uma igreja evangélica, e até sou batizada em tal igreja... O que dá mais motivos para o meu pai não me aceitar como filha desde que descobriu que sou atea. Bom, vamos entrar neste assunto; Hoje sendo Páscoa, na qual eu obviamente não comemoro, teve uma discussão entre nós

dois, o motivo? "Você não deve comer chocolate porque você não acredita em Deus". Assim alegou meu pai; eu ri, porque ganhei um ovo da minha mãe e estava comendo, é obvio. Nesta "discussão" ele começou a perder os argumentos quando disse que para mim a páscoa só significa um dia pra comer chocolate bom. Vamos colocar aqui também que meu pai não é um senhor muito educado, muito menos respeita a opinião alheia. Quando ele se levantou e pegou a bíblia ele leu um versículo de 1 Coríntios 6:10, e disse o mais absurdo das frases; "o ateísmo é a porta de entrada para furtos, maldades e desafeto, ta vendo só? Esta até na Bíblia, a Bíblia não mente!". Me levantei e sai. Não valeria a pena discutir com alguém com tanta ignorância."

"Olá, tenho 20 anos, moro em [cidade] e fui expulso de casa por ser Ateu morava de favor com meu avô, ele sempre aprontava pra cima da minha mãe, até mesmo a violentou quando ela era criança, e desde que fomos morar com ele há 3 anos foi um inferno em casa. Meu vô boicotava minha mãe de todas as maneiras possíveis, deixava a casa suja propositalmente, usava suas melhores roupas para lidar com o quintal e se sujar tudo, só pra minha mãe ter que limpar tudo na mão. Meu pai morreu a 5 anos e a cerca de dois anos minha mãe tem procurado um namorado para ela, pois não aguenta ficar sozinha, toda vez que minha mãe sai com alguém meu avô acende várias e várias velas na sala e fica rezando em frente a TV, se fazendo de santo e pedindo a deus que minha mãe não fique com ninguém. Uma hora vendo ele fazer isso (eu já estava extremamente irritadi com ele) apenas comentei com ele: 'Sabia que fazer isso não vai resolver em nada, né?!' Desde então as coisas só pioraram, meu vô se fingia de doente para meus tios e dizia que era por eu ser ateu eu estava matando ele, judiando dele, etc... Essa semana meus tios vieram aqui em casa depois de levar meu avô no hospital (que tinha alegado que eu tinha judiado dele) e literalmente me arrancaram de casa, dizendo que uma criatura do inferno (???!!??) não podia residir naquela casa.... Hoje estou morando literalmente num barraco que tive que alugar as pressas por que a intolerância dos meus tios não deixa sequer eu ver minha mãe.... Passo a páscoa (que não comemoro o motivo religioso, mas o fato de a família se reunir, coisa que só acontece na páscoa e no natal aqui em casa) sozinho, praticamente exilado..."

"Olá ATEA, Gostaria de me manter anônima e de compartilhar com vocês um pouco da minha experiência, já que, em meu convívio, não existe uma pessoa sequer que seja ateuísta. Fui criada na igreja católica e sempre odiei... achava tudo muito chato.... um saco mesmo, mas ia pq era obrigada. Depois veio a fase espírita, lia os livros, aprendi um pouco sobre a doutrina, até que achava bacana, na época fazia algum sentido, mesmo pq, eu não parava para analisar friamente... é bastante confortável acreditar em Deus, então, eu me sentia bem com a minha bengala, pelo menos naquela fase da minha vida. Em 2011 meu pai faleceu... ele era ateu..., mas no período em que ele estava vivo, eu ainda achava que acreditava em Deus, e ainda por cima falava pra ele que ele tinha que ter fé...rs (aff, que tola... não sabia o que dizia...rs). Comecei a pensar cá com meus botões e comecei a perceber o tamanho do atraso de vida que é ser religioso. Porque gera um conformismo tão grande, pois 'Deus irá preparar', seu dia chegará, eu eu, durante muito tempo esperei.... e esse muito tempo, eu perdi, e deixei de correr atrás de muita coisa, de arriscar muita coisa, permaneci em uma zona de conforto que hoje eu vejo e me arrependo absurdamente. Só que, eu demorei muito para descobrir que papai noel não existe... fiquei presa a um mundo de contos de fadas, onde a mão divida rege a orquestra, e acabei passando isso ao meu filho. E agora? Como dizer isso a ele? Se essa coisa da religião estiver enraizada nele e ele me achar uma louca endemoniada? Ou e se ele se afligir por mim, e se apegar ainda mais na religião para me 'salvar'?"

"Três anos atrás, quando eu ainda tinha 13 anos, me questionei realmente sobre existência de Deus. Sempre vivi em uma família relativamente unida, mas unida por um elemento em comum: o cristianismo. O motivo principal foi a questão moral, todos da família faziam coisas notavelmente insuportáveis. Eram brigas, violência, fofocas, intolerância, e com dezenas de preconceitos arraigados. Inicialmente me questionei apenas se a moral cristã é realmente idônea, o que em questão de poucas

hermenêuticas bíblicas ficou claro que não, e pior, tornou-se evidente para mim que ela é prejudicial. Notei que não só é irracional basear toda a sua vida em um livro escrito há dois mil anos, como é mais irracional ainda acreditar que tal livro é uma verdade científica imutável. Após muitos estudos sobre teísmo e ateísmo, o que não é fundamental, me vi vislumbrado diante de algo maior do que qualquer deus que já foi um dia criado pela nossa dadivosa mente: A REALIDADE. O universo em toda a sua vastidão e o ser humano essencialmente me mostraram que a vida não precisa de deuses para ser bela, e metaforicamente falando; não é preciso temer e santificar o sol porque este lhe dá luz. Contrariando o principal argumento proselitista de que a vida sem deus perde o encanto, quando é justamente o contrário. A vida sem deuses se torna ainda mais maravilhosa, pois você reconhece quão fantástico é o universo que lhe cerca e quão infinitas são as possibilidades de ser feliz além do que dita as páginas de um livro. Passaremos a amar o próximo como amamos a nós mesmos quando deixarmos de amar livros ditos sagrados os pondo acima do ser humano. No cristianismo, a bíblia se torna o ser humano e o homem passa a ser apenas um instrumento ideológico nefelibático e maniqueísta de sua propagação juntamente com todos os seus preconceitos. Esse foi um estopim para eu ter me tornado tornei ateu e acima de tudo, humanista secular. Sendo um instrumento de humanização dos que estão à minha volta. Sofri preconceitos, ouvi da boca de minha mãe (evangélica) a frase: Só não te coloco pra fora de casa porque você infelizmente é meu filho. Fui desprezado por amigos, ouvi muitos 'vou rezar por você' e 'Deus tenha piedade de sua alma', mas por mais que eu sofra dentro de casa preconceitos por ser ateu, tais preconceitos nunca tirarão o meu orgulho de ser quem eu sou, com todo o conhecimento e ética que adquiri em prol do ser humano, para levar amor até mesmo aqueles que um dia me chamaram de "ser desprezível" (pois é, já me chamaram assim), apenas por crer em um deus a menos que eles. Sempre fiz o bem porque o bem é bom e não porque se não o fizer, serei cozido em um inferno. Essa é a corrupção do ser humano e de sua ética. Fazê-lo crer que fazer o bem é apenas um bilhete dourado para regozijos celestiais. Sou ateu, sofri preconceito por ser o que sou, mas amo hoje o ser humano mais do que um dia já mensurei amar qualquer coisa. Pois sofri na pele o horror do preconceito, o que só me impulsionou a fazer os outros sentirem o orgulho de serem o que são e a combater não só o ateofobia mas qualquer outra forma de humilhar, segregar, violentar, inferiorizar qualquer ser humano, mesmo que eu seja completamente contrário a sua forma de vida. Antes de ser ateu eu era humano, depois de ser ateu me tornei humanizado."

"Olá, meu nome é [nome] e eu sempre tive dúvidas quando a existência de um deus, cheguei a conclusão exata de que deus não existe há 2 anos depois de pensar muito sobre o assunto com a mente aberta, acredito que descobrir essa verdade é mais fácil para algumas pessoas que não tem o que eu chamo de PREGUIÇA MENTAL e prefere ter as repostas pra tudo com 'pq deus quis', 'pq deus fez' por pura preguiça de pensar sobre a verdadeira razão das coisas o que exige mais esforço. Há algum tempo uma testemunha de jeová foi até uma loja que eu trabalhava para me dar panfletos sobre Jesus e querer pregar pra mim, não fui mal educada com ela, só disse "obrigada, mas eu não quero ouvir, sou atea" ela me mandou a seguinte pergunta: 'Porque vc é revoltada? vc não gosta da vida?' eu mantive a mesma calma e disse 'Eu amo minha vida, eu tenho uma vida maravilhosa, apenas não sinto necessidade de crer em algo'. Ela ficou com uma cara de deboche e ainda disse que ia orar por mim. É mole ? rs"

"Meus pais sempre foram católicos, mas não daqueles católicos apostólicos romanos, mas todo domingo vão a igreja, dizendo que isso faz bem. Tenho 13 anos e em 2010 comecei a fazer catequese, aquela famosa aulinha de 2 anos para comer um pedacinho de pão sem fermento... Mas foi aí que eu comecei a ter minhas dúvidas, eu começava a duvidar de deus, fazia perguntas que meus professores não sabiam responder, e praticamente todo mês me mandavam para outros professores, pois eles diziam que eu iria deixar outros alunos confusos. Então eu comecei a pesquisar varias coisas na internet, então foi quando eu achei a página da ATEA, mais ou menos no final do ano, então eu comecei a ver e ler o que escreviam para publicar na página e comecei a me identificar com as histórias

e imagens que apareciam, e meu pai é "maçon" aquela velha historinha que maçonaria é do diabo, e tudo mais. Então, na maçonaria tem uma ordem para-maçônica, que é a ordem das Filhas de Jó. E lá é tudo muito religioso, onde você tem que fazer juramentos de segredos que não direi, por respeito a ordem. Então, em 2010 eu já participava disso, além de estudar em um colégio Adventista, e eu comecei a compartilhar imagens irônicas, e meus 'amigos' perguntavam: 'Mas você não acredita em deus? Você é do diabo?' e começaram a se afastar de mim, e isso foi evoluindo cada vez mais e eu tinha a minha própria opinião que muitos não aceitavam, e foi no meio de 2011 que eu me mudei pra outro estado, e foi aí que a confusão começou. Quando eu cheguei aqui eu praticamente já tinha perguntas na ponta da língua e as pessoas me questionavam dizendo que isso era errado, que eu iria pro inferno, e eu sofria bullying em um colégio religioso. Então minha mãe resolveu criar um facebook para saber do por que eu não tinha amigos, aí ela começou a bisbilhotar minhas conversas, o que eu postava, compartilhava, e muito mais. E eu sempre fui uma garota de gostar de piercings e tattos, que escutava rock, e como sempre, considerada uma estranha, até que minha mãe viu meus compartilhamentos de imagens da ATEA no meu facebook, aí ela me chamou pra conversa e causou uma enorme briga por que eles queriam me obrigar a crer em um ser que segundo a bíblia, ele se próprio criou, que ele era maior que o universo todo, e que se eu não amasse ele eu iria para o inferno. Aí meu pai me levou em religiosos, e eu insistia em dizer que eu era atéia, e que não acreditava na baboseira de um ser superior que eu, que me deu o livre arbítrio de escolha para eu seguir o meu caminho, mas que se eu não amasse ele, ele me mandava pro inferno, o famoso 'Forever alone mandão' rsrs, aí meus pais começaram a apelar pra me ofender psicologicamente, e eu não gostava disso. E pensava em me matar por que eles diziam que me amavam, mas não deixavam eu seguir o que eu quero. Até que chegou outros dias e parei de compartilhar imagens e irônias na internet, por que pessoas iriam me julgar e me tratar como uma estranha, e até hoje, me considero atéia, mas ninguém sabe... "

" Bom, tenho 14 anos e há pouco tempo percebi que sendo ateu a pessoa se sente mais livre, não se sente tão presa a uma 'pessoa', a regras contraditórias e etc... Percebi uma outra coisa também que é o que mais me choca, as pessoas mais religiosas pensam que para uma pessoa ser boa, ela tem que crer em deus e seguir tudo a risca. Mas na verdade não. Quantos padres e mais sei lá o que não viviam estuprando garotinhas, roubando...?E quantos ateus por aí não estão tentando ajudar as pessoas, fazendo sua parte para um mundo melhor e etc... É isso, beijos galera (((:"

"Bem, moro numa cidade completamente religiosa e todos da minha família são fanáticos religiosos, cristão ou católicos, mas são. Vivi 17 anos da minha vida vivendo sob pressão, forçada a acreditar em algo que eu nem se quer sabia se existia ou não, mas eu ia. Frequentei igrejas, cheguei a participar do coral. O pastor gritava demais, eu não conseguia buscar paz de espírito naquelas gritarias. Eu ficava assustada, achava que estava numa casa de tratamento para pessoas com problemas psicológicos seríssimos. Um belo dia, eu como era do coral, ficava do lado do pastor. Então olhei para o lado e o notebook dele estava virado pra mim, não pude evitar. Estava escrito "Dicas para pastorear" e etc de dicas. Eu tinha dúvidas, passei a minha vida toda duvidando, mas essa dúvida só parou de ser dúvida a partir daí. Fui contra a minha família. Apanhei, fui xingada de tudo pra baixo, muitos são contra mim. A cidade me julga, por ser cidade pequena, quase todos me conhecem. Já pensei em me matar, já tentei me matar. Fica uma pressão na sua cabeça, uma confusão sem tamanho. Você fica perdido. Essa semana, minha melhor amiga viu uma postagem minha que compartilhei aqui da ATEA, vivíamos num estado laico. Ela nunca respeitou meu ateísmo, mas eu sempre respeitei a fé dela. Mas a falta de respeito da parte dela era sem tamanho. Ela me difamou nos comentários, me chamou no chat e disse muita coisa ruim. Mandava eu acreditar em Deus e me esculachou. Daí foi pro twitter, começou a me mandar coisas horríveis, e todos foram espalhando e compartilhando os deboches dela. E eu não acreditava no que lia. Imagina o pior das coisas que uma pessoa pode falar pra outra? Então. Desnecessário. Passei a tarde inteira chorando me sinto estranha, porque de 20 mil habitantes, 10 são ateus. Estou entre eles e sofro muito, tacam pedras em mim na sala de aula, em casa, quando vou

passar... acho que se eu não fosse forte, não sei se aguentaria. Sei de casos que pessoas se matam, até porque já tentei me matar. Sempre quando visito a página de vocês, me sinto em casa e me sinto bem. Vocês me ajudam a ser forte. Estou convicta a respeito do meu ateísmo, mas eu tenho muito que agradecer vocês. Histórias aqui me ajudam a superar muita coisa, e assim eu vou tocando a minha vida."

"Gente, eu começo meu Natal de for desagradavel... Minha mãe descobriu que eu sou ateu hoje, dia 24, quando eu disse pra ela que não ia participar do Jejum que o Padre lhe mandou seguir... Tenho 14 Anos de idade e vou passar esta noite fora de casa, por que minha mãe me espancou e me mandou ir embora de casa só com a roupa do corpo... A mãe da minha namorada disse que eu podia ficar lá... morando na casa dela até as coisas e acertarem... e que se eu não encomodar e ajudar com as tarefas da casa eu vou poder ficar aqui... Isso é foda..."

"Olá Pessoal da ATEA, Moro no [cidade], no último sábado fui pego fazendo um Graffiti em local inadequado pela Brigada Militar daqui, até aí tudo de boa, fui revistado, respondi algumas perguntas, daí papo vai, papo vem... perguntaram que religião eu pertencia, eu disse que não pertencia a nenhuma religião, que eu era ateu. Depois que disse eles me perguntaram "aé? tu é ateu?" então me levaram em um terreno abandonado e me bateram, e diziam "enquanto tu não falar, pelo amor de deus, para! a gente não vai parar. Confesso que apanhei muito, pois não falei isso tão cedo, mais chegou em um ponto que eu não aguentava mais e tive que falar. Só queria compartilhar isso com vocês, Valeu."

"Minha namorada estuda a noite numa escola estadual, e ontem, durante as aulas, foram distribuídos exemplares da bíblia para os alunos. Entrei em contato com o Ministério Público e posteriormente fui orientada a entrar em contato com a Diretoria de Ensino responsável pela escola. Fui transferida 4 vezes até chegar numa atendente que argumentou da seguinte forma: 'Eu sei que fere a constituição, mas a bíblia é universal, então não vejo problema na distribuição', ao que respondi: 'É universal para os cristãos, e a constituição prevê liberdade religiosa, logo não há apenas cristãos nas escolas, além do que não cabe à instituição de ensino distribuir material religioso'. A resposta foi categórica: 'QUAL É O SEU PROBLEMA? VOCÊ NÃO CRÊ EM JESUS???' ... respondi: 'A questão não é a minha crença, e sim o que cabe às instituições públicas, que como todas as instituições e pessoas no Brasil são regidas pela Constituição Federal, cuja qual está sendo violada pela escola em questão.' A moça disse que anotaria meu nome e encaminharia um protocolo de reclamação para o responsável (o que eu duvido muito que faça). Amanhã entregarei a reclamação por escrito para a Promotoria da cidade, vamos ver se vão respeitar a constituição ou se vai acabar em pizza..."

"No começo do ano vim aqui e me desabafei sobre o meu problema, que era o fato da professora da minha filha que me chamou na escola para dizer que minha filha disse que não sabia rezar e achou isso um absurdo. Segui o conselho que muitos de vcs me deram, que foi o de abrir um processo contra a escola. Hoje venho aqui para compartilhar com vcs a minha vitória, pois venci o processo contra a escola e a escola irá ter que me pagar R\$ 25.000,00. Estou super feliz não só pelo dinheiro (pq falar que não estou feliz com o dinheiro seria hipocrisia) mas pq acredito q um dia as nossas crianças não terão que rezar nas escolas."

"Olá, Atea hoje eu finalmente tomei coragem para falar com meus pais que sou ateu e descobri como a tolerância das pessoas muda quando a gente é ateu. Eu falei com meus pais que era ateu e o que eu não esperava é que eles fosse aceitar... bem, mas acabei de ser expulso de casa. Tenho até amanhã para sair de casa. Como eles falaram, eles preferem ter um filho homossexual a ter um filho que não acredita em deus. Peço que não revelem minha identidade pois pode trazer mais problemas para mim, obrigado."

"Vendo uma publicação recente no ATEA, me fez querer compartilhar minha história, que é o outro lado da moeda. Eu conheci uma menina, ótima pessoa e que me fazia bem, mas era religiosa. Ela dizia gostar de mim, dizia querer ficar comigo, e eu retribuía isso. Mas, infelizmente (ou felizmente) tudo mudou quando ela soube que eu sou ateu. No começo ela disse que aceitava a minha opinião, mas que achava errado. Tudo bem, contanto que isso não atrapalhe no relacionamento, ótimo. Só que as coisas mudaram quando ela, por ser nova, teve de contar pra mãe dela sobre nosso relacionamento, até pelo fato de eu ser bem mais velho e tudo mais. A mãe dela, extremamente religiosa, de alguma forma soube que sou ateu e simplesmente a proibiu de me ver e ter contato comigo. Ficou meses sumida, sem dar notícia e quando finalmente eu consegui por meio de uma amiga, me comunicar com ela, eu perguntei o que tinha acontecido. Ela me explicou tudo e disse que não poderíamos ficar juntos, e quando perguntei o motivo, ela disse exatamente essa frase: "Você não serve ao mesmo deus que eu". Na mesma hora cortei qualquer tipo de contato com ela e hoje em dia não nos falamos. Podem as pessoas serem tão preconceituosas a esse ponto ? Como uma religião que prega o amor pode ter uma visão tão segregadora como essa ? Nunca vou entender..."

"Olá, meu nome é [nome] e sou Ateu! Ontem, para fechar o dia com as chaves do inferno, tive o desprazer de discutir um assunto lógico que, conseqüentemente, foi levado para o lado religioso. Discuti com meu tio sobre 'a liberdade do casamento homoafetivo'. E isso fez com que ele, meu tio, crucificasse-me por ser Ateu. Segundo ele, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, é uma afronta para a humanidade e um dos maiores pecados que uma pessoa pode fazer contra ela mesma e contra Deus. Obviamente, não levei nada disso para o lado religioso, afinal, aprendi a reprimir meu ateísmo, para poder assim, viver de forma harmoniosa com minha família. Disse-lhe que, 'assim como as mulheres, que com o passar do tempo conseguiram seus direitos, os Gays também estavam conseguindo os seus.' Foi quando ele disse: 'Não vou discutir crenças com um Ateuzinho. Se os defende, vai lá dar a bunda também'. Claro, isso me magoou e me constrangeu na frente da minha família – Não sou gay, mas defendo os direitos dos outros. – Foi então que coloquei minhas opiniões em prática e, claro, disse sobre como a Igreja perseguia as mulheres – acusando-as de bruxaria. – como, estranhamente, perseguia os canhotos e coisa do tipo. Que, assim como não faz o menos sentido condenar um canhoto por ser canhoto, também não fazia sentido algum condenar um gay por ser gay. 'Isso é loucura. Fraqueza de pensamento. Quem acha isso certo, não é outra coisa se não LOUCO', disse a ele. Ele, por sua vez, tirou uma bíblia de dentro da mala que ele carrega, e começou a ler partes que diziam sobre o pecado de se deitar com alguém do mesmo sexo e que, para ele, não seria nada mal a condenação à morte para quem é gay. Segundo ele 'quem é gay e, conseqüentemente, desrespeita as leis de Deus, merece a morte.' Ele disse isso olhando fixamente para mim, e senti, naquele momento, que ele desejava a minha morte, pois, como não é segredo pra ninguém, sou Ateu e, para ele, também desrespeito as leis de Deus. Claro que ficou um clima super pesado na mesa onde estávamos e minha irmã, de apenas 13 anos, foi a única que teve coragem de levantar a voz e dizer que concordava comigo. Isso, pra mim, foi uma vergonha. Saber que, em minha própria família, há preconceitos tão descabíveis quanto esse. Eu, claro, sabia que esse meu tio era religioso fervoroso, mas jamais imaginei que ele iria se expressar tão violentamente contra um grupo de pessoas – os gay – que são tão na deles usando como base, a bíblia."

"Olá! Então, gostaria de relatar meu caso também. Resumidamente: Meu nome é [nome], tenho 17 anos. Sou nascida em família católica, mas católica, apostólica, romana... Das que seguem rigidamente os mandamentos. Seguem, somente seguem, porque dizer que AGEM, isso é mentira. Sempre fui uma menina com personalidade forte, sempre questioneei esse 'amor de Deus incondicional pelos seus filhos'... Bom, sou batizada e comungada em Igreja Católica, porque aos 13 anos pensava assim: 'só posso dizer que sou contra, quando realmente souber sobre a religião'... Pois bem, fiz todos os preparatórios, fiz primeira comunhão. Antes não tivesse feito. No dia da confissão, disse ao Padre o que me motivava a fazer aquilo, ele me repudiou, disse que meu ato não era de coração,

e que Deus não me aceitaria como 'sua filha' tendo um pensamento 'leviano, profano e blasfêmo' acerca de 'sua imagem'. No ato disse que o que me motivava não valia de nada a ele, se fosse algo que eu tivesse nascido para com certeza seguiria doutrinado na religião. Então ele aceitou, PORÉM ao chegar no dia da comunhão mesmo, ele me tratou diferente, e todos puderam observar... Em casa, minha vó perguntou o que houvera, para que levasse o padre a agir de tal forma. Não disse nada. Nunca mais frequentei a igreja. Nenhuma igreja. Pois bem, devido a esse meu temperamento, fui convidada a me retirar da minha escola (ETEC), quando estava no 2º ano do Ensino Médio (com 16 para 17 anos) e minha vó disse que isso foi por conta da falta de Deus em minha vida. No ato discordei dela, dizendo que isso nada tinha a ver. Expus todo o meu pensamento sobre o que eu acreditava e desacreditava - Essa parte chega a ser cômica HOJE EM DIA PARA MIM – No dia seguinte, acordei com a minha vó na sala com várias amigas orando por mim, pedindo para que Deus me perdoasse e me salvasse. Na hora que eles me viram na porta do quarto, sem entender nada, rezaram em minha direção, minha vó me forçou a beber uma água benzida, abençoada, que me salvaria daquele 'demônio' no meu corpo. O que poderia fazer? Ri, claro. Demorou um pouco, mas consegui fazer com que minha vó entendesse o fato de eu não acreditar em um Deus, porém respeitava a opinião dela e as crenças dela. Hoje em dia, somente meus pais falam comigo, porque minha vó e meus tios não falam mais. Dizem que eu estou possuída por uma força do mal e que não tenho mais solução. Olhando assim, não parece ser uma história tão triste, porém o tamanho da crença dos meus familiares por um suposto Deus os cegou, fazendo com que dessem as costas a um parente seu... Meus parentes, hoje em dia, dão metade do salário a Igreja, só para provar que não são somente os Evangélicos que fazem isso. Enquanto observo que o Padre da Igreja deles possui um carro caro (um volvo 2013)."

"Olá ATEA! Queria compartilhar a minha história com vocês sobre o que aconteceu comigo por conta da minha sexualidade. Bom, é uma longa história, eu sempre fui de família da Igreja Congregação Cristã no Brasil, vocês de fato conhecem essa igreja, né? É na qual as mulheres não podem cortar o cabelo, nem se depilar, tem que usar saia ao invés de calça e etc. Então, minha família tinha esses costumes, mas em excessão a minha tia, que era ligada com religião nenhuma, ela é deísta, ela crê num deus não baseado nas religiões e chegou num certo momento que não estava aguentando mais esconder as coisas, pois não gosto de ficar escondendo algo, primeiramente procurei minha tia pra expor o que eu estava sentindo mas ainda com medo que ela não me aceite, fui a casa dela e comecei a contar, mas me surpreendi quando ela me aceitou, aí eu queria que minha toda família soubesse disso e ela me levou pra casa dos meus pais e pedi pra ela ficar do lado de fora pra que eu pudesse contar pra eles, fui contando aos poucos, mas eles cansados de tantos mistérios, pediram pra eu falar de uma vez e aí contei: 'sou homossexual'. Vocês tinham que ver a reação deles, meu pai têm sido muito agressivo comigo, ele começou a falar muita merda, ele disse que prefere ter um filho bandido, ladrão, traficante do que ter um filho viado (foi dessa forma mesmo que ele falou) e ele foi lá na cozinha e pegou a maior faca que tinha lá e queria me esquartejar, mas minha tia entrou e não deixou ele fazer isso, mas ele destroncou meu braço e me jogou na parede e bati minha testa com tudo e ele falou que se for pra ter um filho viado, prefere ver ele morto, e a minha tia chamou os vizinhos e aí eles seguraram ele, em seguida minha tia disse pra eu arrumar minhas coisas e fiz o que ela mandou, ela tinha me levado pra casa do meu namorado e ele ficou em choque quando me viu todo ensanguentado, ele foi com minha tia pra me levar no hospital e fiquei internado por uns dias. Resultado de tudo é que tive traumatismo craniano, além do destroncamento do braço esquerdo. Mas depois de 2 anos, consegui superar esse trauma, hoje estou casado depois de 4 anos juntos..."

"Olá ATEA, bem vou ao meu depoimento de como sai da igreja evangélica e me tornei ateu, bem sou um jovem de 17 anos, onde em minha casa a maioria são evangélicos. Bem quando tinha por cerca de 14 - 15 anos, descobri que era homossexual, tive muitos problemas com minha mãe, em 2010 fui levado até a um psicólogo evangélico. Ele falou sobre as passagens bíblicas, não ajudou muito não. Logo no mesmo ano me tornei evangélico, entrei na igreja, fui muito radical comigo mesmo, desfiz

amizades por acreditar que eles eram más influências em minha vida, como os evangélicos dizem pessoas enviadas por 'satã', mudei totalmente meu comportamento, por achar que ser gay era errado, e que eu iria para o inferno um local em que eu passaria a eternidade no fogo, pelo fato da minha condição sexual, eu não digo opção, pois opção é quando nós temos o direito de escolher, no caso eu não escolhi ser homossexual. Bem prosseguindo, comecei estudar a bíblia, fiz muitas orações, jejuns, fui até aos montes ou morros onde os mesmos dizem que com esse sacrifício chegaríamos mais perto de deus. Comecei a ter uma linda amizade com a pastora e sua família. De fato, ainda hoje somos amigo, mesmo sendo ateu e ela evangélica, nós ainda nos falamos muito e damos muito bem, pelo fato do respeito mútuo. Bem o tempo foi passando, e eu sempre renegando meus sentimentos, por me achar um ser humano podre, digno de morte, cheguei a me batizar nas águas. Ai aconteceu o fato principal da história, por eu ter uma amizade muito próxima da pastora, e nos darmos muito bem, pelo fato que minha infância eu não tive atenção e nem carinho, ela cuidava de mim com um filho, e eu me sentia como um filho dela. Bem o seu marido eventualmente o 'pastor' pregava sobre dar atenção às esposas, porém ele não vivia isso, mentia encima de um púlpito para várias pessoas, e seu relacionamento era terrível, ele é uma pessoa grossa, arredia, nervosa, já a pastora é totalmente o oposto, é doce, delicada, sensível, com eles eu abri todos os meus segredos, envolvendo minha vida e minha sexualidade. Bem nos tornamos muito amigos, até um dia em que eu estava conversando com ela, e sentei em seu colo, sem malícia alguma, e o 'marido e pastor' chegou, achou que estávamos em adultério, já que ele não tinha segurança de sua esposa, tsc, tsc. Me agrediu verbalmente, me expulsou de sua casa, e me agrediu fisicamente, me deu alguns 'socos'. Fui para minha casa assustado, sem saber o que estava acontecendo, sem reação nenhuma, no mesmo dia cerca de alguns minutos após, fui ao ensaio de jovens na igreja, logo o 'pastor' apareceu lá e me expulsou da igreja. E continuei por 2 meses indo a igreja, e orando muito pedindo a deus que provasse minha inocência, já que eu não pratique e nunca teria coragem de praticar alguma coisa do tipo. E como eventualmente surgiu as dúvidas no meu coração, comecei a visitar a página ATEA entre outras no facebook, comecei a enxergar as contradições bíblicas, e vendo a negligência de deus sobre minha vida, um dia apenas acordei e coloquei um basta, a partir de hoje não existe deus para mim. Já que procurei fazer tudo certo e fui injustiçado, cadê a justiça do 'deus de amor'? a sua misericórdia? Bem, fiquei na igreja evangélica durante 1 ano e 4 meses, e já estou há mais de 5 meses longe de lá, e não me arrependo. É isso."

"Olá ATEA! Me chamo [nome], tenho 15 anos e moro [cidade], vim desabafar um pouquinho, porque além de não aguentar mais, sei que vocês me entendem, tenho um enorme rancor, tristeza e mágoa na minha vida. Desde que nasci, fui ensinado a ter uma conduta, baseada em uma doutrina, isso mesmo, na igreja, nasci em família assim. Como qualquer criança que não tem pensamento próprio e opinião formada, eu seguia essa doutrina, como se fosse algo verdadeiro e agradável, muitas vezes eu 'errava' e era repreendido, principalmente pelo meu pai, do qual já cheguei até apanhar, isso mesmo. Não podia sair, fazer coisas que eu tinha vontade de fazer, pelo fato de que tinha quer ir para a igreja, ou porque isso é 'proibido pela bíblia'. Cheguei até a me batizar, tamanha ciancisse e falta de cabeça, me arrependo até hoje. Quando completei meus 15 anos, em junho de 2012, comecei a amadurecer, comecei a pensar, usar a razão, e aos poucos fui largando de toda crença que colocaram em mim, cheguei a falar com a minha mãe sobre minha mudança, ela achou um absurdo, disse que eu não iria deixar de ir na igreja de jeito nenhum, e zombou de mim. Hoje eu ainda sou obrigado a frequentar a igreja, lugar onde não me sinto bem e não acredito em nada do que é falado. Minha família não sabe da minha descrença, só a minha mãe. Não vejo a hora de fazer meus 18 anos, de poder me governar, sem ser obrigado a frequentar e a fingir crer em coisas que não me agradam, poder ser feliz, porque isso pesa muito pra mim. Podem publicar esse desabafo, sei que muitos passam por coisas parecidas e com certeza me entendem, assim como entendo eles, agradeço pela atenção, um abraço!"

"Oi Atea, vou compartilhar minha historinha com vocês.. Tenho 17 anos, e para que não fique confuso o texto, vou explicar desde o início, faço aniversário em dezembro e quando entrei na 1 série fui adiantada em 1 ano, então é como se eu fosse 2 anos adiantada... Vim de uma família influente na cidade onde eu morava, meu avô já foi prefeito, meu pai é comerciante, a cidade é pequena, e quase todos conhecem a minha família (infelizmente), toda minha família é católica, desde pequena, era obrigada a ir a igreja e fazer catequese, e como eu tinha apenas 8 anos, não tive muita escolha a não ser ir... Tanto que ate fiz crisma e tudo mais. Meus pais são católicos mas raramente vão a igreja, eles dizem não precisar ir a igreja para provar sua fé perante a deus. Mas enfim, quando eu tinha uns 7 anos eu sempre questionava minha família sobre como Jesus poderia me salvar, se Deus existe mesmo e porque eu tinha que ir na igreja, e sempre recebia respostas como: você não pode pensar nisso, Deus não aprova, é pecado e tal. E nunca me contentei com essas respostas. Quando fiz 14 anos meu tio descobriu que tinha câncer no intestino ele fez 3 cirurgias, na terceira ele não aguentou e morreu. Meu avô dizia que o médico tinha matado ele, porque Deus não seria capaz de tal coisa.. E foi a partir disso que resolvi falar pra eles que eu não acreditava, falei que não era culpa do médico, e que muito menos seria Deus que o salvaria, o corpo dele estava fraco e não resistiu. E foi quando minha família praticamente se revoltou contra mim, dizendo que eu era ingrata, que eles me amavam tanto e como eu fui capaz de fazer isso com eles, e coisas do tipo, pois é. E meus pais resolveram me colocar em um colégio interno católico em outra cidade, para que eu pudesse 'acreditar'. Enquanto eu estudava lá, eu só voltava pra casa no final de ano, eu preferia ficar longe... Terminei o ensino médio e prestei vestibular pra uma universidade federal no RS, e passei, quando contei a minha família, eles disseram que foi obra de Deus, que aquele colégio me fez ter fé e por isso Deus me ajudou a passar no vestibular (sim, ainda me lembro dessas palavras até hoje). E então eu decidi sair de casa e me mudei pro RS, e já faz 2 anos que não vejo meus pais ou meus avós. Sinto falta, mas foi necessário."

"Olá, tenho 16 anos. Bom, eu estou no 3º colegial e me tornei atea mesmo no ano passado, mas já havia um tempo que tinha tido minhas dúvidas, haha. Como matéria de 3º ano em Filosofia estudamos religião e meu professor diz que não poderiam ter criado uma coisa mais maravilhosa do que isso e defende com unhas e dentes sua religião, eu não podia ficar quieta ouvindo ele falar essas coisas né?! Então, comecei a discutir com ele, ele até gosta, acha meio que legal, mas quando eu cito as partes da bíblia que falam sobre a submissão das mulheres, ou as coisas ruins do lado de Deus ele fica bravo e diz que estou ofendendo a religião dos outros e que não sei me comunicar, mas eu nunca disse uma palavra ofensiva sequer! Bom, boa parte da sala já parou de gostar de mim por conta do meu ateísmo, mas hoje em minha aula de Filosofia foi um basta. Estava eu discutindo novamente porque ele disse que você não é ateu quando está doente, mas eu disse que não iria chamar Deus eu iria chamar meu médico caso eu ficasse doente, foi aí que começaram as acusações, um garoto que senta na minha frente me perguntou: "O que houve pra você ficar assim? Deve ter acontecido alguma coisa pra você ficar perturbada." E pronto, foi aí que eu vi o tamanho do preconceito dele, os cristãos começaram a concordar com ele e quiseram ver minha reação, eu disse que só abri minha mente e estudei, coisa que eu apostava que eles não tinham feito. Aí as coisas pioraram de vez, disseram que eu estava chamando eles de burros por acreditarem em Deus, mas eu não disse isso, só disse que eu pensei e aí então me tornei atea... Isso causou muuuuito tumulto! E a sala toda contra mim, a não ser meus amigos que são cristãos e sempre ficam quietos e às vezes até me apoiam. Um garoto que senta do outro lado da sala ficaram me condenando e o professor disse que eu só estava sendo rebelde e que me tornei atea para contrariar os meus pais, olha... Eu não poderia ter ficado mais indignada com tais palavras. Enfim, eu só queria desabafar e fazer uma única pergunta: Eu devo continuar discutindo e argumentando quando ele for falar de religião ou devo ficar na minha? Porque realmente, eu não sei o que vai valer mais a pena, só que eu não quero 'recuar', sabe?! Obrigada por terem lido."

"Meu nome é [nome]. Tenho 18 Anos, e anda acontecendo algumas coisas na minha vida, que está me deixando intrigado. Recentemente eu sai de um Relacionamento de 2 anos, um dos fatores

principais foi Religião, com frequência eu e minha ex discutíamos muito sobre tal assunto, mas não vim falar sobre isso, acabei aprendendo que Ateu + Cristã não dá para se juntar. Eu fui criado em uma igreja evangélica dès de criança mesmo, eu fui batizado em uma igreja católica assim que nasci, e com 12 anos eu fui batizado em uma igreja evangélica, eu comecei a seguir a palavra ler a bíblia e aquela historia toda. Com 15 anos eu comecei a frequentar um PG (Pequeno Grupo) é tipo uma célula, onde reúne um grupo de adolescentes para discutir sobre a Bíblia, mas defendendo sempre, acabou que com 15 anos ainda eu virei líder de célula, eu ensinava sobre a 'palavra de Deus', terminei de ler a bíblia assim q virei líder, começaram a surgir varias duvidas e eu as levantava em debates religiosos para tentar entender, mas ninguém podia me explicar. Até que há dois anos e 2 meses, meu pai esteve internado a beira da morte ele teve xistose supurada, e consequentemente uma hemorragia interna e fomos descobrir depois de vários e vários exames inúteis, mas ele melhorou mas claro que teve sequelas. Nessa fase eu ouvi de muita gente falando a famosa frase 'Graças a Deus' eu pensei, 'Vei se ele realmente é onipotente ele poderia prevenir isso antes de acontecer e quase matar meu pai e deixar ele todo sequelado.' ai comecei a contestar todas aquelas duvidas e muito mais coisas. Bom não é bem aqui que eu queria chegar mas acho que ficaria meio incompleto. Meu relacionamento com minha mãe foi ficando muito precário. Eu e ela não convivemos muito e depois de assumir ser ATEU, minha mãe começou a me recriminar, e foi piorando até chegar no atual ponto, em que eu e ela não conversamos a 3 meses, e isso me fez parar pra pensar, até que ponto a religião vai chegar a ponto de acabar com o relacionamento mais forte que é o amor de mãe, como alguém pode acreditar em Deus a ponto de abrir mão de tudo! só para afirmar que uma coisa em que ele nunca viu existe, como isso pode ser possível? como alguém pode acreditar em um Deus tendo uma atitude dessa???"

"Boa Noite ATEA! Eu irei contar como deixei de acreditar em deus: Quando eu era criança, eu era obrigado a ir nos cultos de ódio (vulgo igreja evangélica), por mais que eu achava que amava esse deus, sei que lá no fundo eu nunca amei, sempre achei o deus cristão muito macabro e rancoroso, mas aos 16 anos, não decidi ir mais a igreja, porque não decidir ser mais falso a louvar um deus injusto que condena as pessoas injustamente, mas não cheguei a me tornar ateu ainda, pois eu duvidava da existência de um ser sobrenatural, só aos 17 anos me tornei ateu, porque nunca vi motivos de crer em um deus, em meio a tantos deuses inventados pelo homem, porque terei que acreditar em só um? Como algo sobrenatural poderia ter surgido do nada e criado o universo? Depois que me tornei ateu, parece que eu não era mais o garoto preocupado com 'salvação', comecei a levar minha vida normalmente e sem me preocupar com nada, pois eu soube que a minha crença em deus fechava minha mente, depois que me tornei ateu, ncomecei a ficar mais inteligente, não sou muito de julgar a mim mesmo, mas afirmo isso, hoje estou fazendo curso técnico e por estar quase concluindo, não precisei de deus Irei prestar vestibular ano que vem e pra eu conseguir entrar na universidade, irá depender de mim, do meu esforço, e sempre tenho uma briga com minha mãe por eu não estar mais indo na igreja, mas ela ainda nem sabe que sou ateu, muito menos homossexual, não vou ter mais condições de conviver com uma família assim, por isso quero ficar independente logo e ter minha própria vida, mas espero que não demore muito pra eu conquistar isso. Minha família é MUITO homofóbica, acredite que tem ninguém da família que me possa ajudar nessas situações. Mas atualmente não sou feliz, pois não tenho a liberdade como outras pessoas tem. Abraços!"

"Meu nome é [nome e cidade]. Estudo na Escola [nome da escola]. Vou contar um relato do que aconteceu comigo na escola hoje... Estava eu em minha aula normal de química, aproximadamente 10:20 da manhã, quando fazia um resumo para uma atividade avaliativa futura, a professora lia uma revista, não sei o nome, de repente ela vira e pergunta: '[nome], você ainda é ateu?' eu respondo: 'Sim, 'ainda' sou!' Ela pergunta se eu tinha certeza de que deus existe, e eu digo que, se não há provas comprovadas cientificamente, eu sei que não. Ela responde com um trecho da revista: 'Aqueles que se dizem ateus e dizem: Deus não existe com convicção, se tornam mais arrogantes que aqueles que pregam sua existência.' Aí eu respondi a ela que me desse provas concretas de que deus existe de verdade, após isso a sala toda começou a questionar e falar e talz... Uma aluna, 'amiga' minha

perguntou: 'Onde você acha que irá chegar com esse pensamento?' a outra "Como você pode falar assim? Deus te pois nesse mundo, mas mesmo você não acreditando nele, ele ainda te ama!" Eu respondi que: 'Não é por causa de um deus, ou fé, que eu chegarei a algum lugar!' Perguntei a eles: 'Quando quiserem algo, vão a igreja, rezem e fiquem esperando para ver se vai cair do céu.' Eles disseram: 'Mas se você não tiver fé não cairá mesmo!' Eu respondi: 'Mas se você não correr atrás nunca vai ter, né?!' Aí a professora disse: 'Você vai sofrer muito, principalmente profissionalmente, pois, não vão lhe contratar por você pensar assim!' Eu disse a ela que, se não me contratarem em um emprego tentarei outro, pois rezar não adiantará, nem todas as pessoas são como você, preconceituosas. Uma aluna disse: 'Mas o que você sente pensando assim?' Eu disse: 'O mesmo que vocês, cristãos, que sentem-se bem e felizes com dogmas e regras ditadas por um livro.' Ela respondeu: 'Mas e o seu espírito, o seu coração, como você se sente?' Disse: 'Não tenho espírito, meu coração não é o centro dos meus sentimentos, meu cérebro me comanda, ao contrário de vocês, que deixam livros, seres de outro mundo controlar vocês e seus pensamentos/sentimentos, eu penso, eu sinto, mas não tenho que sentir e me contrair, esconder, pois quando eu sinto eu exponho aquilo que penso e me sinto muito bem.' A professora novamente disse: 'Isso é por que ele ainda não viveu o que nós vivemos, a graça do senhor, também é pela idade, que essa é a hora das dúvidas a hora do medo'. Meus colegas todos disseram que eu vou sofrer no dia do julgamento final. Eu disse para que julgamento se eu não vou estar mais vivo? Eles todos retrucaram, mas nenhuma resposta concreta. E assim, dei por encerrada a discussão e voltei a fazer minhas atividades normalmente enquanto eles me criticavam. E fingi que nada estava a acontecer, pois expressei meu ponto de vista 'na lata' e me senti muito melhor depois. Obrigado, ATEA."

4.5.3. Análise geral dos relatos

Tomando as narrativas dos ateus como um todo, pode-se dizer que portam as características da denúncia, da revolta e da contestação, apontando contradições no discurso e na prática religiosas. Trata-se de depoimentos pessoais relatando situações de opressão ideológica e discriminação contra os ateus. Não raro, tais depoimentos eram acompanhados de retaliações agressivas por parte de religiosos extremistas que visitavam a página e comentavam os posts, incluindo trocas de ofensas, alegadas tentativas de sabotar a página e retirá-la do ar.

Ao mesmo tempo, ao analisarmos tais narrativas de um ponto de vista individual, elas se organizam como verdadeiras “tragédias adolescentes”, em que o discurso do ateísmo emerge, funcionalmente, como autoafirmação frente a variadas instâncias de controle parental e familiar. Enquanto a fala religiosa enfatiza a família tradicional, nela se apoiando e a ela imitando, o pensamento ateu insurge, ao contrário, como defensor do indivíduo em oposição a certas modalidades de opressão familiar mantidas ou reforçadas pelas instituições e figuras religiosas. Na maioria dos casos, os jovens que compartilham aí suas experiências vivenciaram um aspecto sombrio e por vezes excêntrico das

religiões. Tais características não pareciam estar de modo algum dissociadas da organização doentia ou negligente de seus ambientes familiares, os quais pareciam coadunar com as investidas abusivas das religiões. Esse aspecto, o de uma íntima conexão entre religião e família tradicional, será novamente abordado em detalhe nos capítulos cinco e seis.

Nossa hipótese básica é de que a identidade não religiosa desses jovens parece se construir eminentemente em oposição a certos aspectos doentes ou conservadores de suas famílias. É na tentativa de firmarem sua própria identidade e se oporem a um poder que julgam abusivo, negligente ou meramente intrusivo em relação ao direito de viverem suas próprias vidas e sexualidade, do modo como desejarem, que esses jovens se unem ao movimento ateuista como uma bandeira de autonomia e independência de pensamento. Pode-se praticamente dizer que o nível de oposição à crença tende a ser tanto maior quanto mais autoritária e alienante é a influência das figuras familiares mediante o aparato ideológico das religiões – isso desde que outros mecanismos de identificação, adaptação e conformismo não tenham intervindo de modo a fazer com que o sujeito permanecesse ligado às suas raízes religiosas ou familiares.

4.6. Conclusão

Apesar das diferenças entre os diversos rituais religiosos, alguns elementos são muito semelhantes – ao menos no que tange a estrutura básica – e se repetem com certa frequência. Em todos eles, há um momento inicial de preparação e relaxamento; esse momento inicial varia da leitura de textos, passando pela confraternização entre os membros e por práticas motivacionais, até a focalização da atenção por meio de preces ou imagens. Também pode se limitar à simples meditação individual ou ao silêncio. Num segundo momento, são executados certos rituais de evocação, visando aproximar o mundo transcendente e convocar a presença das entidades, seres, deuses em cujo poder se acredita. Tais rituais geralmente acompanham reverências, adorações e súplicas para que a presumida entidade ou conjunto de entidades se faça presente ou escute os apelos dos consulentes e fiéis. Essas duas etapas introdutórias preparam o caminho para a terceira, na qual os participantes já tem seus sentidos e emoções mais

voltados para a atividade religiosa, onde a transição do quadro de referência profano para o religioso é assumida como relativamente alcançada, e é quando eventuais fenômenos dissociativos e de alteração da consciência podem ocorrer, conquanto não obrigatoriamente. A última etapa do processo é quando os adeptos realizam rituais de despedida e a entidade ou conjunto de entidades retorna ao seu plano de origem. Em momento posterior aos trabalhos, dá-se o que chamamos de “aura”, isto é, certas experiências ou fenômenos que perduram pela semana, em resposta às vivências anteriormente compartilhadas (sonhos, ouvir e conversar com o transcendente, eventos desagradáveis ou benéficos atribuídos a algum tipo de intervenção espiritual etc.). Durante a aura, é como se o adepto se mantivesse em um estado de alerta para tudo o que ocorre à sua volta, tendendo a interpretar os eventos conforme os parâmetros do sistema de crenças abraçado. Embora tais etapas possam parecer evidentes aos olhos de alguns, não é demais afirmar que nenhuma dessas características parecia presente no caso dos ateus, e não havia qualquer procedimento específico de transição ou alteração do comportamento, não sendo possível uma comparação entre o encontro nacional de ateus e qualquer dos rituais religiosos observados. Poder-se-ia dizer o mesmo de certas ramificações do movimento ateuista, como a *Sunday Assembly*, <http://sundayassembly.com/assemblies/>, onde há cultos regulares, música e atividades de comunhão? Ao que se sabe, é possível que uma de suas igrejas venha em breve para o Brasil. Investigações futuras deverão considerar tais casos intermediários em que determinados grupos ateuistas parecem ter preservado certos elementos das religiões em suas reuniões.

Os dados observacionais e quantitativos relativos aos grupos visitados parecem indicar uma via de mão dupla no que tange aos fenômenos dissociativos. Apesar de nossas observações sustentarem a presença de processos que certamente mereceriam designações como “absorção”, “somatização”, “contágio emocional” e “transliminaridade” (sensibilidade a “energias” etc.), não se verificou sempre uma associação direta ou explícita entre os dados dos questionários quantitativos e os comportamentos observados e relatados nesses contextos. A principal explicação para isso é que os questionários avaliam experiências cotidianas, enquanto nossas observações parecem ter captado fenômenos contextuais,

eliciados em função das práticas exercidas em cada grupo. Tal constatação não exclui a presença de alguma predisposição individual, como veremos no próximo capítulo. No entanto, certas condições e atividades grupais parecem suficientes para explicar uma boa parte do que ocorre nesses contextos. Daí, inclusive, a importância de se conduzir tais práticas da maneira correta, isto é, de modo a conseguir o resultado esperado, numa constante dialética entre os recursos individuais e grupais. Tais dados nos colocam, todavia, diante de outros dilemas: estariam as escalas empregadas avaliando *outra forma* de dissociação? Seria possível pensar em duas modalidades relacionadas de fenômenos dissociativos, uma contextual e outra atitudinal ou predisponente? É o que discutiremos mais à frente, no capítulo seis⁸⁷.

Em contraposição às expectativas teóricas de alguns autores (e.g., McClenon), os líderes desses grupos não necessariamente revelaram escores mais elevados nos instrumentos utilizados, sendo que alguns de seus alunos e iniciantes obtiveram, na verdade, desempenho mais acentuado em termos de dissociação e transliminaridade. A escolha do líder parecia depender muito mais de fatores como respeito à tradição, maior conhecimento prático e doutrinário e (obviamente) o fato de serem os fundadores ou proprietários das instituições. Teriam esses indivíduos manifestado certo grau de dissociação, no passado, que agora se acha sob controle, justamente em função do aprimoramento ou desenvolvimento de habilidades redutoras específicas, por meio da prática e do exercício religiosos? É o que parecem sugerir algumas das entrevistas, como a de Nair e Arley (Cf. capítulo cinco), cujas histórias de vida dão mostra de que essas pessoas provavelmente vivenciaram fenômenos de dissociação somatoforme, em épocas precedentes, que agora não as incomodam com frequência, e os quais, inclusive, parecem ter se incorporado às suas atividades religiosas, perdendo seu eventual caráter malfazejo. Investigações futuras, de corte longitudinal, deverão levar tais aspectos em conta, acompanhando líderes e novatos em seus avanços, obtendo deles medições periódicas relacionadas a

⁸⁷ Ao leitor que nos acompanhou até aqui, tornar-se-á evidente que os fenômenos que descrevemos nos relatórios estão longe de se assemelharem a certas formas extremas de sintomas dissociativos e conversivos encontradas por vezes na literatura mais antiga sobre histeria (e.g., stigmata, xenoglossia, prolongadas alterações identitárias). Tais experiências dramáticas, como aquelas historicamente narradas por indivíduos possessos ou endemoninhados, talvez sejam, de fato, mais raras ou incomuns (ou de reprodução artificial mais trabalhosa), o que ajuda a explicar, aliás, sua saliência do ponto de vista histórico.

seus níveis de dissociação cognitiva e somatoforme, e considerando as limitações dos instrumentos empregados na avaliação dessas experiências. Há indícios, por exemplo, de que Nair e Arley representariam exemplos de falsos negativos (Cf. próximo capítulo).

Que as práticas religiosas consideradas possam ter um efeito terapêutico, é algo que não podemos responder com segurança tendo por base somente os dados observacionais. O que nos parece, diante do que nos foi possível presenciar, é que os fenômenos dissociativos constatados nesses contextos têm como objetivo principal a transição do profano ao sagrado, a aproximação frente ao transcendente e ao paranormal (bem entendidos, como expressões das crenças desses sujeitos). Em outras palavras, essas experiências visam, fundamentalmente, a legitimação e manutenção do sistema de crenças e, conseqüentemente, a satisfação de certas necessidades psicodinâmicas e psicossociais dos participantes (Cf. capítulos cinco e seis). Discussões adicionais sobre a terapêutica envolvida nessas práticas são questionáveis ou dúbias com base nos dados observacionais obtidos, e exigem uma consideração dos demais achados da pesquisa (Cf. capítulo seis).

Capítulo cinco – A dissociação no indivíduo: entrevistas

“Há momentos em que o faço repentinamente, com uma perfeição de que pasmo; e pasmo sem imodéstia, porque, não crendo em nenhum fragmento de liberdade humana, pasmo do que se passa em mim como pasmaria do que se passasse em outros – em dois estranhos”.

- Fernando Pessoa, a respeito de seus heterônimos.

Nos capítulos três e quatro da tese, o leitor teve acesso ao modo como os fenômenos dissociativos se distribuíam em nossa amostra total da pesquisa e também nos grupos religiosos aos quais visitamos. Em ambas as análises consideradas, nosso foco esteve em aglomerações mais ou menos amplas de respondentes. Apesar de havermos discutido certos escores individuais no capítulo quatro, tais considerações se mantiveram atreladas à importância dessas pontuações para a compreensão dos grupos analisados, como quando enfatizávamos diferenças ou similaridades nos escores dos líderes dessas instituições. Aqui, todavia, nossas análises mudam de figura, e passam a se concentrar exclusivamente no indivíduo, em sua história de vida e em seus relatos pessoais de fenômenos dissociativos e de alteração da consciência, dentro ou fora do contexto religioso ou filosófico em que participa. Este capítulo fecha, portanto, a apresentação e discussão dos resultados, encerrando, ainda, o ciclo que se iniciou no todo (amostra total) até chegar às suas partes (grupos, indivíduos). Na introdução da tese (método) é possível encontrar uma descrição dos principais procedimentos qualitativos empregados para a coleta das entrevistas.

Antes de partirmos para a apreciação propriamente dita dos casos, faz-se oportuno apresentar alguns dados básicos. Foram obtidas 22 entrevistas qualitativas. Essas entrevistas tinham como foco a história pregressa dos participantes, incluindo, ainda, as perguntas do questionário semi-dirigido sobre experiências anômalas / espirituais (Cf. Introdução). Adicionalmente, o pesquisador também obteve informações sobre o uso de substâncias psicoativas e medicamentos psiquiátricos por parte dos entrevistados, sobre a frequência e intensidade de sonhos e pesadelos, e sobre o nível geral de saúde

física dessas pessoas. Tais perguntas foram formuladas no intuito de se esclarecer os escores dos entrevistados nas escalas utilizadas, especialmente no que tange os *high scorers*. Aproveitou-se também uma parte das entrevistas para questionar os participantes acerca de suas pontuações nas escalas, sendo essas pontuações contrastadas com o discurso dos entrevistados e com as informações biográficas fornecidas. Como não entrevistamos a todas as 1450 pessoas que preencheram o questionário online, sempre se poderá perguntar se a compreensão que elas obtiveram dos itens da DES e de outras escalas foi realmente acertada ou minimamente coerente com as variáveis avaliadas por tais instrumentos, ainda que esses respondentes não tenham manifestado dúvidas. Esse é um problema, porém, que não só esta pesquisa, como também centenas de outros *surveys* enfrentam diariamente. Nosso estudo teve a vantagem adicional de ao menos questionar mais aprofundadamente uma pequena parcela dos respondentes, por meio de entrevista, acerca de sua compreensão dos itens, o que já constitui um passo adiante. O esclarecimento fornecido por essas pessoas a respeito de suas pontuações nos foi de grande utilidade teórica, o que nos leva a crer na importância do uso de procedimentos qualitativos para a elucidação de questões conceituais, às quais os autores do campo da dissociação ainda insistem em responder de forma artificial, recorrendo a técnicas estatísticas mais ou menos arbitrárias, negligenciando, assim, o papel decisivo dos respondentes na validação desses instrumentos.

A tabela abaixo nos fornece a quantidade de entrevistados por gênero e por escores na Escala de Experiências Dissociativas. De um modo geral, os entrevistados se acham dispostos de maneira relativamente equilibrada entre os critérios de recrutamento, com exceção do número ligeiramente maior de homens e de low scorers.

TABELA 65. QUANTIDADE DE ENTREVISTADOS POR GÊNERO E POR ESCORES NA DES

High Scorers	Low Scorers	Feminino	Masculino
10	12	10	12

DES = ESCALA DE EXPERIÊNCIAS DISSOCIATIVAS. HIGH SCORERS = PARTICIPANTES COM DES $\geq$ 20. LOW SCORERS = PARTICIPANTES COM DES $<$ 20.

Tomou-se cuidado para que o número de entrevistas por e-mail fosse menor se comparado ao número daquelas realizadas pessoalmente, uma vez que os dados coletados por e-mail são geralmente

menos detalhados que aqueles compartilhados durante uma entrevista pessoal. As entrevistas por e-mail foram conduzidas apenas naqueles casos em que a pessoa se situava fora (ou muito longe) da cidade de São Paulo, tornando dificultosa uma visita por parte do pesquisador. A sugestão de realizar a entrevista por telefone foi ofertada também a esses participantes mais afastados, mas nenhum deles se dispôs a colaborar dessa forma, mesmo tendo o pesquisador se prontificado, em todas as ocasiões, a fazer a ligação. Tanto no caso das entrevistas pessoais quanto no caso das entrevistas por e-mail, os dados fornecidos pelos participantes foram complementados por mensagens adicionais de e-mail ou por novos encontros, de modo que, apesar de a média das entrevistas pessoais ter sido de 1h08min, raramente o pesquisador se contentou com o conteúdo fornecido nesses encontros. Todavia, deve-se reconhecer que a qualidade e a quantidade das informações variaram de um caso para outro, conforme a disponibilidade e interesse dos participantes. Em algumas poucas ocasiões, tivemos igualmente a oportunidade de entrevistar familiares das pessoas entrevistadas, o que nos permitiu contrastar o discurso dos participantes com pessoas de sua convivência.

TABELA 66. DADOS GERAIS SOBRE AS ENTREVISTAS COLETADAS

Média de duração das entrevistas pessoais	Número de entrevistas pessoais <i>versus</i> por e-mail	Número total de convites enviados	Recusas ou ausência de resposta
1h8min	15 vs. 7	64	42

A distribuição dos entrevistados por afiliação não foi muito equilibrada. O pesquisador contatou diversas pessoas nos grupos e também pelos e-mails deixados no questionário online, mas nem todos se dispuseram a colaborar, ou pareciam inicialmente interessados, mas não retornaram depois os contatos (Cf. capítulo quatro, relatórios, para uma avaliação de outros fatores envolvidos nas dificuldades com a coleta de dados nos grupos visitados). O número maior de membros das religiões mediúnicas se explica, em parte, pela familiaridade do pesquisador com pessoas advindas desses grupos, em função de seus estudos anteriores (Maraldi, 2011) e de sua rede pessoal de contatos.

TABELA 67. NÚMERO DE ENTREVISTADOS POR AFILIAÇÃO

Esotéricos	4
Espíritas e Umbandistas	8
Carismáticos e pentecostais	5
Ateus e agnósticos	4
Sem afiliação definida	1

Nossa análise das entrevistas seguirá aqui duas etapas: na primeira, abordaremos cada caso individualmente, apresentando um “protocolo resumido” das conversações empreendidas com os entrevistados, a par de comentários e interpretações adicionais⁸⁸; na segunda e última etapa, avaliaremos os dados desses participantes como um todo, visando o levantamento de hipóteses gerais a respeito do papel que as crenças e práticas religiosas e dissociativas desempenharam na formação da identidade e na história desses indivíduos. Por uma questão de organização, as entrevistas foram divididas em “low and high scorers” e apresentadas em ordem alfabética. Não é demais salientar que os nomes utilizados são todos fictícios, por razões éticas.

5.1. Low Scorers

A tabela abaixo fornece as principais pontuações da DES e do CTQ dos entrevistados que ficaram abaixo da nota de corte de 20 na DES.

TABELA 68. DADOS DOS LOW SCORERS NA DES E NO CTQ

PARTICIPANTES	DES-TOTAL	DES-TAXON	CTQ	DES-SUB.
ANDRESSA	15,35	0	-	ABSORÇÃO
NAIR	7,50	0	-	ABSORÇÃO
ALUÍZIO	5	0	-	DESPERSONALIZAÇÃO
LISANDRA	0	0	-	-
JÚLIO	14,28	72%	-	DESPERSONALIZAÇÃO
MURILO	10,71	0	-	ABSORÇÃO
ARLEY	15,7	0	-	ABSORÇÃO
LAURA	19,28	0	-	ABSORÇÃO
POLIANO	14,28	0	-	ABSORÇÃO
ÂNGELO	7,85	0	-	ABSORÇÃO
PAULO	5,35	0	-	ABSORÇÃO
RICARDO	8,57	0	-	ABSORÇÃO

FORAM CONSIDERADAS NO CTQ APENAS AS SUBESCALAS COM PONTUAÇÃO FRONTEIRIÇA OU ACIMA DAS NOTAS DE CORTE DE SEVERIDADE (Cf. INTRODUÇÃO DA TESE E CAPÍTULO TRÊS PARA CRITÉRIOS DE OBTENÇÃO DAS NOTAS). DES-SUB. =

⁸⁸ Em relação às entrevistas realizadas por e-mail, preservou-se o máximo possível a redação original dos participantes (destacada com aspas), incluindo eventuais erros gramaticais.

SUBESCALA DA DES QUE OBTVEU A MAIOR PONTUAÇÃO PARA CADA PARTICIPANTE. SUBESCALAS COM PONTUAÇÕES IDÊNTICAS OU MUITO SIMILARES FORAM INCLUÍDAS JUNTAS.

5.1.1. Aluizio

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
46	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Solteiro	Rosa Cruz	Aposentado (ex-oficial da PM)

Aluizio nasceu em berço católico, “fiz primeira comunhão, fiz catecismo, fazia encontro de jovens com Cristo, tocava violão na igreja”. Aos 16 anos, ele entra para a academia militar e prossegue com sua formação religiosa. Mais tarde, porém, afasta-se severamente da igreja, seguindo trajetória oposta à que havia trilhado na infância: “por uma questão pessoal eu achei que era tudo besteira, coisa de jovem. Então, se Deus não me atrapalhasse eu ia estar muito feliz, aquela ideia que Deus era separado de mim e do mundo”. Seu interesse por tais assuntos só retornaria aos 28 anos, quando toma por namorada uma moça que vivenciava experiências “estranhas”, “coisas que não tinha como se explicar cientificamente”: premonições, curas. Durante o tempo em que esteve com ela, Aluizio alega ter se tornado mais sensível, “via vultos, via pessoas, mas depois, depois parou. É bem interessante”. Aluizio atribuía tal estado de coisas à “troca de energia” que havia entre eles.

O relacionamento termina, mas não o interesse de nosso entrevistado por assuntos espirituais. Inicia uma procura por vários contextos religiosos e alternativos. Passa por sessões de hipnose, espiritismo, umbanda. Faz longos anos de psicoterapia, que o levariam depois a se interessar pela formação em psicologia. Quando questionado sobre a busca por tratamento psicoterapêutico, Aluizio se refere à carreira de militar, “curso extenuante [...] desgastante”. Mas a principal queixa recai sobre a família, de organização claramente autoritária, cujos efeitos danosos a formação de policial teria somente amplificado: “problemas familiares que, logicamente, deixa uma marca muito grande que, num regime rígido, piora”. Aluizio desabafa sobre o controle familiar, a “manipulação” que sofria: “uma coisa [...] bastante neurótica [...] um campo apertado pro ego poder se estabelecer de uma forma tranquila [...] tinham que mandar em tudo, não podia se colocar em nada, e eu sempre fui muito positivo, sempre falei demais, sempre falei o que eu pensava”. Havia “brigas homéricas” entre seus pais. Descreve a

figura materna nos seguintes termos: “às vezes subserviente, às vezes extremamente agressiva [...] ela fazia papel de mãe, assim, naquilo que é concreto, mas amparo emocional muitas vezes deixou a desejar [...] esse conforto, essa proteção emocional realmente é uma coisa que deixou muito a desejar”. Segundo ele, o mecanismo de controle familiar atuava de modo a “isolar a criança pra que ela se sinta menos segura, pra poder manipulá-la, pra que ela fique mais condescendente, vulnerável e aceite mais o que eles querem”.

Aluizio frequenta a Rosa Cruz desde 1995, ocasião em que foi convidado por uma amiga. Ao ser questionado se algum dia deixaria a ordem, em função de qualquer divergência, ele responde: “É, eu iria pra um lugar que fosse não dogmático como é a Rosa Cruz, que fosse de uma espiritualidade aberta porque é muito ruim quando as pessoas acham que Deus é da religião dele. Deus é Deus em qualquer religião, pode ser na religião africana, pode ser na religião esquimó, na religião evangélica, espírita. Deus é Deus. Deus é único e todos somos irmãos”.

Comentários e interpretações: As escolhas religiosas de Aluizio vão na contramão da rigidez familiar. De certo modo, sua desistência do catolicismo, ainda na juventude, faz coro à sua necessidade de autonomia e liberdade frente a instâncias de controle parental ou ideológico. Sendo alguém de natureza inconformada ou “assertiva”, como ele mesmo prefere dizer, Aluizio não se adapta ao autoritarismo familiar e deixa a casa dos pais aos 25 anos. Seu período de descrença é, assim, muito mais um período de autoafirmação do que propriamente um rompimento com assuntos dessa natureza. O caráter privado e, ao mesmo tempo, não dogmático da Rosa Cruz o seduz; lá, ele adquire nova família, uma família (ou “fraternidade”) mais ampla e espiritualmente relevante, frente à qual não tem obrigação alguma, senão a de se conhecer, estudar e colaborar.

O episódio da namorada cujas experiências pareciam intrigar Aluizio nos dão mostra de que tais experiências possuem um forte componente sugestivo em alguns casos. O entrevistado reconhece ter desenvolvido uma “sensibilidade” nunca antes vista para tais vivências, apenas pelo fato de estar em

relacionamento com aquela moça, o que lembra certos fenômenos de identificação histérica discutidos por Freud, ou mesmo certos exemplos de *“folie à deux”* (Cf. capítulo dois).

O fato mais intrigante na entrevista de Aluízio, porém, foi a completa discrepância entre os escores no CTQ e os relatos de sua vida em família na infância. O entrevistado não pontuou acima de nenhuma nota de corte, apesar de sua descrição do ambiente familiar não ser das mais agradáveis. Por sua vez, a subescala de minimização / negação não denotou qualquer tentativa de ocultar o que havia ocorrido. O questionário sobre traumas foi incapaz de detectar, portanto, sua infância difícil. Muitas explicações podem ser levantadas para isso, mas ficaremos com duas: a primeira afirma que, sendo Aluízio conhecedor da psicologia, ele talvez tenha percebido a intenção do questionário e conduzido as respostas numa dada direção, tendo se preservado mais do que fez na entrevista pessoal. Uma segunda explicação, todavia, tomaria por base o fato de ele ter se submetido à psicoterapia por muitos anos, o que pode ter lhe auxiliado na maneira de enxergar seus conflitos passados, agora amplamente ‘resolvidos’. De acordo com tal hipótese, a percepção atual, mais positiva, acabaria por retirar das experiências passadas certa carga de negatividade, tornando as respostas ao questionário não significativas.

5.1.2. Andressa

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
35	Heterossexual	Acima de R\$ 7600	Solteira	RCC	Secretária executiva

“Eu nasci numa família católica tanto do lado materno quanto paterno. No entanto meu contato sempre foi maior com a família de minha mãe por morarem mais perto e serem mais presentes em minha vida. Minha avó materna sempre foi uma católica muito fervorosa e influenciou em toda a família falando da importância de se crer em Deus e busca-lo numa vivência comunitária. Meus pais não participavam ativamente, mas sempre tiveram conceitos cristãos então muito nova com meses de vida já fui batizada. Eles não me passaram a base cristã em casa por não participarem, mas fui muito influenciada por uma tia que me chamava e me levava na igreja. Por conta própria comecei a dar os

primeiros passos na fé e fiz o caminho natural dentro da Igreja Católica Apostólica Romana: fiz a catequese ou 1ª Comunhão e participava sempre aos domingos da Santa Missa. Por volta dos 14/15 conheci o Movimento da Renovação Carismática Católica por esta mesma tia. Participo desde então, apesar de ter havido momentos em minha vida que eu passei por crises pessoais e ter me afastado por algum tempo. Crises estas que não me fizeram questionar a existência de Deus. Na realidade hoje entendo que fez parte de um amadurecimento tanto pessoal quanto espiritual para me fazer entender as minhas escolhas pessoais em todos os sentidos; o porquê caminhar nesta fé devido ao fato de sempre acreditar que fazendo parte de algo eu deveria como se diz no ditado “vestir a camisa”, mas deveria entender aonde esta fé me levaria, o que posso aprender e crescer dentro desta espiritualidade. Avaliar se não estava sendo conduzida por pessoas, por preceitos humanos ou se realmente eu estava entendendo o propósito de Deus”.

“O relacionamento com meus pais foi muito difícil porque infelizmente eles foram ausentes. Vivíamos juntos, mas trabalhavam muito tanto pai como a mãe para sustentarem a casa e os 3 filhos e também devido ao fato de terem muito problema no relacionamento deles. Meus pais são divorciados a muitos anos e viver este processo foi muito complicado, eles não tinham olhos para as minhas necessidades interiores, pois as básicas (alimentação, roupas, escola, médicos, brinquedos, passeios e viagens) nunca faltou”.

“Com o pai sempre foi péssimo o relacionamento, pois ele sempre preferiu meu irmão e desde pequena eu sempre percebi isto. Nunca tivemos diálogo ou conversas mais profundas, maduras. Na infância apenas me lembro do meu pai me criticando ou me batendo. Minha mãe sofreu muito com meu pai, pois ele sempre foi adúltero e também não conseguiu ver minhas necessidades interiores, mas sempre foi “mãezona” no sentido de ter tudo muito bem cuidado, limpo, de não deixar nada faltar... Ela sempre esteve lá e sempre demonstrou amor em atitudes. Lourdes foi uma pessoa que trabalhou em casa desde os meus 8 anos. Ela ajudou a criar a mim e meus irmãos. Sempre a amei e respeitei muito, bem

como toda minha família tanto que para nós ela é parte da família. Ela sempre foi um pouco mãe e irmã mais velha para mim e nossa relação sempre foi ótima de muito amor e respeito.

Até aos 11 anos eu só tinha um irmão e com ele o relacionamento não era tão bom, pois brigávamos muito, coisas de criança. À partir desta idade nasceu minha irmã e ela como minha boneca sempre a amei muito desde que nasceu. Eu cresci uma pessoa muito carente, reprimida, com muitos complexos de inferioridade devido a toda experiência em casa. Foi realmente a partir do momento que conheci a Renovação Carismática Católica que minha vida começou a mudar. Hoje vejo que eu mesma me reprimia e como me achava última e pior em tudo foi o contato mais profundo com a fé que fez com que eu comesse a me descobrir. Eu era muito tímida, não conseguia e não gostava de me relacionar com as pessoas porque me sentia inferiorizada”.

“Já passei por tantas experiências com Deus que não tenho como descrever e numerar a todas. Sempre em momentos de oração sinto a presença de Deus, isso não tenho como descrever exatamente o que posso falar é que sinto um (sic) paz interior, uma alegria muito grande, um consolo interior. Por muitas vezes já senti um calor no corpo muito grande, fisicamente falando mesmo, onde tive que por vezes tirar os sapatos ou uma blusa de frio. Por muitas e muitas vezes sinto um desejo profundo de falar aquilo que Deus coloca em ‘meu coração’ é o que na Renovação chamamos de Dom de Profecia onde Deus “utiliza de nossa boca” para falar palavras de amor, exortação ou ensinamento para as pessoas que estão presentes naquela oração. Estas experiências com Deus me impactam no sentido de confirmar aquilo em que acredito e me fazem querer buscar mais a Deus, buscar mais a sua presença. Estas situações e outras tantas não descritas me fazem (sic) querer me tornar alguém melhor, uma pessoa melhor em todos os sentidos e por isto avaliar melhor minhas escolhas e decisões pessoais. Estas experiências só me dizem que estou no caminho certo e fazem com que eu me sinta útil para a obra de Deus, para as pessoas. Não me preocupo muito como as pessoas me enxergam e como elas me vêem depois das experiências que vivencio. Não tive estas experiências fora da minha religião. Não preciso estar necessariamente dentro de uma igreja, pode ser um evento fora, mas sempre é em um evento

de oração. O grupo ao qual faço parte hoje é parte da minha vida. Este grupo só me ajuda a cada dia mais ter mais e novas experiências com Deus. Percebo as coisas à minha volta sim, mas minha maior percepção é com Deus e com sua ação neste momento”.

“A percepção muda no sentido de que alguma forma Deus, através da ação do Espírito Santo toca seu interior, sua mente... é como você se abrisse a um novo que este sempre diante dos seus olhos, um exemplo é você estar diante de um mendigo e não sentir nada como se aquilo fosse normal e após uma experiência de amor com Deus você olhar para esta mesma pessoa e se apiedar muito dela, querer ajudar, acolher, conversar, dar de comer, etc. O seu ser é tocado no sentido de se abrir para o outro sempre. Sim. Não são experiências que tiram a consciência da pessoa. A percepção do corpo não muda, mas já vive sim experiências onde senti um desejo incrível de rir, simplesmente ria sem razão, ou um desejo muito grande de pular e rodar (tudo muito consciente pois continuo tendo a escolha de fazê-lo ou não... sempre).

“Minha educação sempre foi católica. Nunca recebi uma educação diferente, mas tenho noção e conheço o conceito de outras religiões. Também já descrevi que tenho uma família católica, hoje nem todos participam por escolha própria porque religião não deve ser imposta e nunca nos foi imposta por ninguém. As pessoas não tiveram influência nas interpretações que tive de minhas experiências. Algumas talvez tenham tirado dúvidas minhas, mas sempre fiz uma busca muito pessoal quanto aos meus conceitos. Não consigo enxergar minha vida sem uma experiência de fé, sem participar na Igreja, sem viver o que vivo. Eu já me afastei por um momento como descrevi e se hoje acontecesse isso sentiria o mesmo que senti lá atrás: me senti vazia, sem respostas, sem sentido. Se eu abandonasse tudo o que faço me sentiria traindo a Deus por todo o bem que Ele me faz e faz e às pessoas que se apoiam em mim e esperam de mim ao menos uma palavra de conforto. Sinceramente não consigo me imaginar sem tudo isso. Creio que o ser humano é muito mais do que faz, até para Deus, mas deixar de ter um diálogo com Deus é não existir. Que vida tem sentido se não crer em algo além do que vemos e

ouvimos? A morte é certa e fato para todos e acreditar que fazemos tanto, mas que ao passar pela morte tudo acabou deve ser uma vida sem sentido algum”.

“Atualmente não estou me relacionando com ninguém, por escolha própria. Sonho ainda me casar e constituir minha família quando encontrar alguém que queira e sonhe junto comigo nos mesmos propósitos e ideais de vida”.

Comentários e interpretações: Andressa nos fala sobre a influência de sua avó em sua adesão ao catolicismo, e na importância de se relacionar com Deus “em uma vivência comunitária”. De fato, nas reuniões da RCC em que participei (detalhadas no capítulo anterior), pude perceber a enorme relevância do grupo, da experiência coletiva na vivência com o sagrado. Naquele mesmo capítulo, vimos como a vivência cristã comunitária emula ou até engrandece, sob os mais diversos aspectos, o papel da família. Não nos parece equivocado sugerir, portanto, que a ligação de Andressa com a igreja atuou, psicologicamente falando, de forma compensatória em relação à ausência de integração e amparo em seu próprio seio familiar. A baixa autoestima e a carência emocional que experimentara na infância parecem ter sido parcialmente supridas pela confiança em Deus e no suporte comunitário da igreja, muito embora esse processo não tenha se dado sem a ocorrência eventual de crises ou desligamentos temporários (durante os quais, inclusive, chegou a fazer uso de Fluoxetina). Nas reuniões da RCC, Andressa consegue lidar com sua timidez e sua dificuldade de se relacionar, a despeito de seu “complexo de inferioridade” erigido em família. Vê-se, assim, que a igreja exerce aqui o lugar de uma família substituta, uma família mais ampla ou espiritual que lhe acolhe justamente onde a família consanguínea havia antes falhado.

O relato de Andressa sobre suas experiências religiosas (dom de profecia, dom de línguas etc.) deixa claro que essas vivências se circunscrevem às atividades religiosas, quer na igreja, quer dentro de um grupo de oração. Seus limites, portanto, são contextualizados. Nesses momentos, Andressa descreve certas alterações psicossomáticas, como mudanças de temperatura corporal ou agitação psicomotora (sob a forma de impulsos que a levam a pular, rodar etc.). Andressa esclarece estar

consciente em todas essas ocasiões, sendo-lhe possível controlar o corpo, caso assim o queira. Não lhe ocorre nenhuma distorção perceptiva particular ou forte alheamento, senão uma restrição moderada do campo perceptivo, que passa a se concentrar nas figuras religiosas e na relação com elas (Deus, santos etc.). Temos aqui um belo exemplo de absorção imaginativa. A entrevistada se refere, ainda, a uma mudança na qualidade dos eventos e das pessoas, que passam a ganhar um colorido emocional, como quando ela é capaz de se “apiedar” de um mendigo, após uma “experiência de amor com Deus”. Em outras palavras, essas experiências afloram as emoções e tornam o indivíduo mais susceptível a sentimentos e estímulos que usualmente ignoraria em seu cotidiano. Essas vivências religiosas de amor (muito íntimas, aliás, apesar de toda a estimulação grupal) parecem decorrer do fato de o indivíduo retribuir algo que acredita ter recebido inicialmente da própria divindade, como se exercesse um ato de gratidão. Deus ocupa aqui o lugar de uma figura paterna imaginária que, ao suprir o sujeito em suas carências emocionais (amparado, é claro, pela força da comunidade), torna-o desimpedido depois para dividir suas emoções com outrem.

Mas a vivência do sagrado possui, ainda, outros componentes no caso de Andressa. Como ela mesma diz, “estas experiências com Deus me impactam no sentido de *confirmar aquilo em que acredito e me fazerem querer buscar mais a Deus*, buscar mais a sua presença” [grifo nosso]. Andressa também menciona que a participação no grupo de oração “só me ajuda a cada dia mais ter mais e novas experiências com Deus”. Vemos aqui que a experiência religiosa atua ideologicamente, servindo de confirmação para as crenças e expectativas individuais e coletivas. O grupo atua como estimulador, mantendo a ocorrência dos fenômenos e a interpretação particular destes. Por fim, há um componente psicodinâmico: “[...] paz interior, uma alegria muito grande, um consolo interior [...] me tornar alguém melhor, uma pessoa melhor em todos os sentidos”.

5.1.3. Ângelo

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
22	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Solteiro	Ateu	Estudante / mestrado

Ângelo foi filho único até os 10 anos de idade. Como seus pais trabalhavam muito, ele passava a maior parte do tempo com os avós. Desde pequeno gostava de “mexer com bichinhos, eu sou biólogo”. Sua família é toda de formação protestante, e o entrevistado teria seguido a religião dos familiares até os 14 /15 anos. “Frequentei igreja renascer, quadrangular, algumas de bairro pequenas, Brasil para Cristo. A minha vida toda eu tive ligado ali a diferentes denominações, mas relacionadas ao protestantismo”. Na adolescência, porém, mudanças paulatinas começaram a ocorrer. Seus professores no colégio influenciaram bastante, não de forma direta, “mas dando dicas de literatura, sobre a teoria da evolução, por exemplo, ou promovendo debates”. Desse modo, Ângelo passou a se questionar mais em relação às crenças que havia aprendido. Segundo o entrevistado, sua família não pertencia a uma vertente evangélica radical, mas existia certa “censura moral. Não podia falar palavrão, beber, falar sobre sexualidade. Masturbação era pecado. Isso não fazia sentido”. Ângelo despertava cada vez mais seu interesse pela ciência. Apesar de ser religioso, seu pai “era um cara bem mente aberta”, e incentivava o filho a pensar de maneira crítica. Ângelo foi adquirindo, assim, autonomia até chegar para os pais e contar que não mais frequentaria a igreja. “Antes eu era praticamente forçado a ir, a pressão vinha mais da parte da minha mãe e da minha avó. Todos na minha família interpretavam como se aquilo fosse apenas uma fase, que logo passaria. Mas daí passei a me firmar economicamente, e já não ligava para o que achavam. [...] Numa escala de zero a dez, eu me considero nove como ateu. Eu me dou o benefício da dúvida, mas eu me considero como ateu, abertamente”.

Ângelo explica que sua transição para o ateísmo não foi bem recebida pela família, e foi inclusive bastante sofrida, em diferentes aspectos: “rolou muita dor, hoje não rola mais”. Parte das dificuldades encontradas apenas reforçaram problemas anteriores, como sua relação distante com a figura materna. “Ela foi bastante ausente assim na infância. Ela trabalhava muito, eu dormia cedo, ela chegava tarde. Às vezes eu nem via ela durante a semana”. Ângelo equipara a reação de sua família à situação de alguns indivíduos marginalizados em função de sua orientação sexual:

É quase a mesma coisa que um cara falar que é homossexual pra família. A minha mãe não falava comigo um tempo por causa disso. As pessoas acham que você tá querendo magoar elas, punir de alguma forma, e não tem nada a ver. Quando eu encontrei algo que fazia mais sentido

pra mim, quando você descobre isso, você quer falar para os quatro cantos. E acontecia de virem pra cima de mim com um discurso religioso / moralista, e eu querer a debater. O que criava problema eram esses embates. O problema principal era falta de maturidade, querer provar que a pessoa é errada. Ainda rola umas alfinetadas, mas eu procuro levar na esportiva. Hoje em dia procuro ser um pouco menos agressivo. [...] O mais difícil pra mim na religião era não ter escolha. Se alguma coisa é imposta pra mim, eu tenho problema em aceitar. Fora do meio acadêmico, rola um preconceito. As pessoas pensam que ser ateu é ser imoral, é ser satanista. Não era um preconceito de me excluir do grupo, mas havia uma pressão para botar Deus no coração, conhecer Deus de verdade, proselitismo. Tudo conspira para você ser religioso, porque como ateu a gente não tem resposta para um monte de coisas, e as pessoas julgam que a ausência de respostas é a prova da existência de um ser superior.

Ângelo esclarece que, durante o período em que frequentava igrejas evangélicas, ele teria visto muitas pessoas passando por alegadas experiências de dons espirituais (dom de línguas, por exemplo), mas ele mesmo nunca teria vivenciado nada da ordem do sobrenatural. “O que eu penso hoje, pode ser uma visão preconceituosa da minha parte, a maioria das pessoas são muito humildes, e a proposta que eles têm é que você vai melhorar, você tá fodido, mas sua vida vai melhorar. Então acho que é uma fuga que o cara tem”.

Ao final da entrevista, em um tom bem humorado, Ângelo confessa que, apesar de seu ateísmo, “eu morro de medo de ET. É pseudociência, pode rir de mim, mas eu até tenho pesadelo com isso. Eu tenho medo de ver alguma coisa, de pensar no que eles podem fazer comigo”.

Comentários e interpretações: Após a entrevista, continuamos a conversar informalmente antes de irmos embora da lanchonete na qual estávamos. Os principais tópicos dessa conversa podem ser resumidos da seguinte maneira: Ângelo admitiu que, embora seja ateu, ele gostaria de acreditar em algo, gostaria que houvesse algo mais, de ordem transcendente. Ele chega a se emocionar nesse momento da entrevista, olhos marejados. “Sei lá, é ruim pensar que tudo irá acabar um dia”. Ângelo explica que não gostaria de acreditar, por exemplo, que o amor é apenas um comportamento adaptativo, ou um processo bioquímico no cérebro. Todavia, não se deve necessariamente interpretar tais comentários como uma recaída da parte do entrevistado. É perfeitamente compreensível que alguém que tenha vivido tantos anos sob a influência de ideias religiosas, fortemente ancoradas nos valores e no cotidiano de sua família, sinta-se em algum momento fragilizado diante das intempéries da vida. Como veremos ainda em relação a outros casos deste capítulo, a base emocional infantil é geralmente tão resistente que a

despeito das mudanças psicológicas atravessadas por um indivíduo, a prévia estrutura afetiva e religiosa continua a atuar de maneira mais ou menos latente, opondo-se, destarte, a argumentos mais racionais. Não se pode garantir que um retorno à religiosidade e à espiritualidade jamais ocorrerá. Entretanto, no caso de Ângelo, sua constatação de que “é ruim pensar que tudo acabará um dia” talvez represente o ápice de sua descrença e não o contrário. Afinal, é justamente quando se admite que uma crença tem mais valor por seu aspecto reconfortante do que por sua legitimidade ou autenticidade, que se pode avalia-la de modo crítico e eventualmente refutá-la.

5.1.4. Arley

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
81	Heterossexual	Entre R\$ 760 e 1900	Casado	Esotérico / espiritualista	Aposentado / técnico em eletrônica

“Minha infância foi na terra, lá na roça. Eu trabalhava com os meus pais. A gente plantava milho, plantava feijão, tudo o que precisava [...] Trabalhei lá até os 18 anos, depois fui para a cidade”. Passou a trabalhar em indústrias no setor de eletrônica. Trabalhou também por muitos anos para a classe médica em hospitais e clínicas. Gaba-se muito das viagens que conseguiu fazer economizando grandes somas de dinheiro: “fiz onze viagens internacionais e conheço todo o país”.

Pouco tempo depois de mudar para a cidade, começou a apresentar “alguns sintomas que eu não sabia o que era aquilo lá”. “Tinha certas horas que parecia que caía uma nuvem pra cima de mim, parecia que eu ficava meio bobo, meio tonto, vinha enfermeira e médico me atender, aí dava uma vontade de dar uma puta de uma risada grande deles, e começaram a dizer que era macumba [...] Aí vinha o padre me benzer e não adiantava nada”. Por essa época, Arley trabalhava em um hospital, e passou a apresentar muito cansaço. Ao se deitar à noite para dormir, tinha a estranha sensação de que algo crescia dentro da cabeça, “um círculo que ia crescendo, crescendo”. Esses estranhos sintomas contrastavam com a força e tranquilidade que estava acostumado a demonstrar quando ainda vivia em sua terra natal, trabalhando na roça. Lembra-se também de que sua vinda à cidade havia lhe tornado “muito namorista, arranjava muita namoradinha, eu não sei o que acontecia lá”. Essas mudanças de comportamento e os estranhos

sintomas de que padecia eram incompatíveis com o que ele estava acostumado a vivenciar e passaram a lhe causar preocupação. Em função do incômodo que aqueles sintomas todos causavam, imaginou que melhoraria se mudasse de cidade, e assim o fez. Ao chegar, teve o infortúnio de ser assaltado e perder tudo o que tinha adquirido. Para seu azar, os sintomas persistiam. Foi levado a outro médico por um tio que lá vivia, e novamente a constatação: “o seu sobrinho não tem nada, tá perfeitinho, não tem nada, nada, não se acha nada nele”.

Conversando com pessoas do trabalho e conhecidos, chegou-lhe às mãos um livro espírita e recebeu a indicação de um centro. Para chegar àquele local, porém, tinha de subir uma escadaria, e o cansaço era tão grande que não lhe permitia fazê-lo com rapidez. “Eu subia três lances de escada e eu já cansava, não aguentava mais”. A princípio, tinha medo de ir ao centro, “não sabia o que era aquilo lá”. Mas na consulta a uma médium, recebeu a recomendação de interromper a medicação que usava, trocando-a por outra, uma espécie de tônico. Um dos membros da casa era também médico e membro da Rosa Cruz, e sugeriu que ele praticasse a “respiração profunda” para tratar de seu “cansaço interno”. A médium afirmou, por fim, que era preciso aprender as práticas espirituais, por ele “já ter sido iniciado na vida passada [...] chegou a hora que eu tinha que partir pra algum lugar”. Durante algum tempo, continuou a receber as orientações que lhe passavam, até tornar-se amigo de um antigo membro da rosacruz que, com a ajuda de Arley, fundou o colégio iniciático (Cf. capítulo quatro, relatórios de observação, para mais detalhes a respeito da fundação do colégio e das dificuldades enfrentadas por Arley). Apesar de haver melhorado dos sintomas que antes apresentava, Arley alega que manifestava “vidência”, e passou a “desenvolver” suas habilidades com a ajuda do grão-mestre. Quando questionado se alguma vez viu algum dos “seres” sobre os quais tanto fala em sua entrevista, ele menciona que sim, “muitas vezes”. Arley se refere a certos “caras”, vestidos às vezes de modo estranho, que lhe surgem em pleno dia. Ele se refere a espíritos “trafulhões (sic)”, pessoas que desencarnam e continuam agindo no crime ou perturbando os encarnados. Tais espíritos se revestiriam das mais variadas formas, podendo enganar os clarividentes, caso não tenham o “discernimento” para diferenciar os evoluídos dos

involuídos. “Quando eles aparecem também, eu dou o cacete. Cai fora daqui, não tenho medo não”. Arley descreve suas interações com esses seres de modo não muito diferente de um diálogo usual entre duas pessoas, apesar de que ele pareça manter tudo o que acontece para si, sem revelar aos que estão em volta. Sob esse aspecto, tratar-se mais de uma “comunicação mental”. Uma série de outros conceitos esotéricos e espirituais são empregados por Arley para abarcar cada detalhe de suas vivências: chakras, terceiro olho (“olho de Shiva, olho mágico”), auras, corpo astral etc⁸⁹. Para Arley, em última instância, “tudo faz parte do nosso sistema interno”, e todas as coisas materiais são meros “efeitos”. O tempo todo ele se refere a uma “fonte interna”. Arley fala de seus conhecimentos com grande orgulho, e despreza pessoas que ostentam “seus títulos”. “Esses cientistas passam o dia todo ali, matutando, mas não sabem nada”.

Os pais de Arley não tinham abertura para temas dessa natureza, e seguiam o catolicismo. Sua mãe era praticante assídua, mas seu pai não visitava a igreja com frequência. O que mais incomodava Arley eram as discórdias em família: “Meus pais brigavam muito, e eu separava eles, e eu não quero saber de briga hoje”. O entrevistado evita criticar os pais, e é muito grato por tudo que lhe fizeram: “deram tudo pra mim, depois paguei várias dívidas deles [...] Sempre fiz tudo para os meus irmãos também, não reconheceram, mas não ligo para isso não”. Sua descrição da infância é positiva, apesar das adversidades e limitações: “éramos pobres, não tinha luz, não tinha nada, mas éramos felizes”.

Comentários e interpretações: Arley acredita que os estranhos sintomas apresentados quando de sua vinda à cidade grande estavam relacionados a problemas espirituais e à necessidade de desenvolver suas habilidades nesse sentido. Mas teria sido essa, exatamente, a causa de suas experiências? Podemos observar que as queixas de Arley eram difusas, e não pareciam se encaixar muito bem em nenhum quadro diagnóstico particular. Seus exames também não explicavam o que

⁸⁹ Arley revelou toda uma interpretação bastante particular dos itens na escala de crença paranormal. Quando perguntado se acreditava em bruxas, sua pontuação foi 1 (a menor existente) e retrucou: “quem acredita nessas coisas é quem acredita em macumba. Quando eu vejo uma, eu chuto”. Sobre a afirmação “há vida em outros planetas”, ele pontuou 7 (concorda plenamente), mas explicou: “a vida existe, mas psicologicamente. Tem seres que moram em Marte, na Terra, estão por aí. São entidades espirituais. Mas eu não tenho como provar”. A respeito da comunicação entre vivos e mortos, ele defende que “mediunidade existe, mas não é bom. Temos que desenvolver forças internas. A gente é que tem que controlar tudo”.

ocorria. Seu caso se aproxima, sob esse aspecto, do caso de Nair (ver mais à frente). Todavia, não devemos excluir ainda a possibilidade de uma interpretação psicológica. Pode-se supor que a mudança para uma região urbana tenha sido impactante e estressante em diferentes níveis, levando Arley a desenvolver sintomas somáticos de origem psicogênica. Seria seu extremo cansaço um exemplo de fadiga crônica? Seriam suas tonturas e confusões mentais uma reação patológica à adaptação forçada a um novo ambiente de vida, uma forma indireta de pedir ajuda? São questões sobre as quais devemos nos perguntar. Nesse sentido, não seria a acolhida dos espíritas e dos rosacruzes uma maneira que Arley identificou de finalmente se adaptar e se encontrar, mesmo que pela via da “iniciação” esotérica, naquele mundo novo, ao mesmo tempo deslumbrante e perigoso, que o agitava, inclusive, do ponto de vista amoroso, e tão diferente de sua vida simples e pacata na roça?

Embora Arley preferisse não se alongar nas desavenças e dificuldades sofridas em família, seu escore na subescala de minimização / negação do CTQ foi de dois pontos, sugerindo, assim, uma tendência a diminuir e eufemizar o impacto ou relevância dessas experiências. O fato, porém, é que sua infância pobre e as dificuldades que parece ter enfrentado ao mudar de cidade deixaram marcas mais ou menos indelévels em sua personalidade, como, por exemplo, em sua relação com o dinheiro. A filha de Arley, Fernanda, desabafa sobre a extrema economia a que seu pai submete as despesas da casa, racionalizando radicalmente o uso de água, energia elétrica e telefone. Arley está sempre preocupado em poupar enormes quantidades de dinheiro. Não seria este um resquício do medo de novamente perder tudo, como lhe aconteceu ao ser roubado naquela ocasião em que mudou de cidade? Não teríamos aqui uma boa demonstração de que tais eventos foram realmente impactantes em sua vida e ajudariam a explicar, destarte, os sintomas relatados? (Cf. capítulo quatro, relatórios de observação do colégio iniciático, para mais informações sobre Arley e seus escores nas escalas).

5.1.5. Júlio

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
27	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casado	Umbanda	Publicitário / empresário

Júlio teve sua infância e adolescência fortemente marcadas pela relação com o irmão mais velho. Desde muito cedo, seu irmão foi motivo de preocupação para ele e para o restante da família: primeiro, em função de complicações advindas de uma forte bronquite, a qual mobilizou os familiares a mudarem de cidade; segundo, pela dependência química de que se tornou portador mais tarde. Com efeito, a aproximação de Júlio frente à Umbanda se deu na busca de auxílio espiritual para o irmão. Este último, no afã de encontrar uma solução para o vício, sai à procura de ajuda religiosa até receber a recomendação de um centro espírita para seguir a “linha da Umbanda”. Após trafegar por alguns terreiros, acaba por encontrar a Cabana Pai João (onde Júlio veio a trabalhar depois), e é na esperança de melhoria para o irmão que nosso entrevistado passa a acompanhá-lo em suas visitas.

Inicialmente, Júlio considerava o terreiro um local “bem sinistro [...] escuro [...] porãozinho baixo, entrei com o coração na mão”. O impacto foi tão grande que não soube avaliar bem sua experiência, “não consegui raciocinar nada, concluir nada”. Definiu sua primeira impressão, porém, como “muito marcante”. Na ocasião da entrevista, fazia sete anos que frequentava a Umbanda. O entrevistado descreve sua conversão como uma relação de amor, e faz alusão ao apaixonamento, associando sua religião a uma pessoa enamorada que se conhece aos poucos; ele menciona uma fase inicial de deslumbramento e encanto, seguida de um amadurecimento, uma visão mais serena e compromissada, estágio esse no qual acredita estar neste momento: “de lá pra cá, só foi crescendo esse amor por dentro”. Curiosamente, Júlio viria a descobrir, depois de algum tempo frequentando o terreiro, que havia certa ligação transgeracional de sua família com a Umbanda. Vários de seus parentes mais velhos frequentaram terreiros no passado ou mesmo desenvolveram a mediunidade, um aspecto da história familiar que lhe havia permanecido relativamente obscuro, até se assumir umbandista. Júlio descobre, inclusive, que seu pai havia sido médium na Umbanda quando mais novo, e que sua avó sempre manteve em casa um congá, o característico altar umbandista. Embora Júlio tenha recebido sua formação religiosa inicial no Catolicismo, em uma pequena cidade interiorana, hoje acredita que aquelas primeiras incursões na igreja correspondiam a uma mera convenção familiar, uma forma de manter a

tradição. O Catolicismo não desempenhava o papel de uma afiliação propriamente dita, mas atuava como uma espécie de introdução ao universo religioso, uma matriz ou referência fundamental, da qual se poderia desprender mais tarde.

Júlio foi ao terreiro para ajudar seu irmão, mas acabou por encontrar mais do que auxílio a um parente. Durante as giras, sentado na “assistência” ao lado dos demais consulentes, ele experimentava intensos tremores, acompanhados de breves instantes de alheamento nos quais “apagava” e voltava a si, oscilando entre dois estados de consciência. Em uma dessas ocasiões, foi chamado para dentro da gira, e passou a desenvolver a mediunidade. Com o apoio de sua mãe, comprou algumas das vestimentas necessárias aos trabalhos e passou a se dedicar às atividades mediúnicas sob a instrução do pai de santo, tornando-se, por fim, seu braço direito na casa. Júlio esclarece que seu estado de consciência varia de um trabalho para outro. Há momentos em que esquece de partes da conversação empreendida entre suas “entidades” e os consulentes, embora seu discurso não pareça remeter a alguma forma de amnésia, mas a uma seleção mais ou menos consciente daquilo que é relevante ou não para ele, já que se trata de assuntos íntimos da vida dos frequentadores. Há casos, no entanto, em que as alterações experimentadas são mais pronunciadas, e Júlio descreve vivências de aparente influência passiva (*passive influence*) e dissociação somatoforme, bem como perda temporária da consciência:

Muitas vezes eu sinto a voz saindo, mas eu não sei o que é que está sendo falado, não consigo compreender, não que seja em outra língua, mas como se o ouvido cortasse, sabe? Por exemplo, sinto que, às vezes, a voz sai mais aqui do começo da garganta pra fora, não sai da boca, sabe? [...] mas tem muitas vezes que eu incorporo, meio que durmo e acordo, ponto. Tanto é que assim, os trabalhos espirituais nunca podem ser feitos sozinhos, sempre tem que ter uma pessoa pelo menos junto, sem incorporar, pra poder conduzir as coisas.

Júlio também se refere a uma sensibilidade para a percepção de “energias” no ambiente, por vezes antes mesmo de haver iniciado os trabalhos: “quando eu piso no terreiro, eu já sei como vai ser a coisa, eles [entidades] já começam a trabalhar na cabeça [...] Quando você entra numa casa você sente o clima... Então, eu já sei mais ou menos o que vai acontecer lá dentro”. O entrevistado faz distinção entre trabalhos “mais densos e menos densos”, como se pudesse aferir subjetivamente o grau de densidade dessas energias espirituais. Quando questionado sobre visões ou audições de espíritos, Júlio

explica que jamais viu ou ouviu uma entidade de modo nítido. Refere-se sempre a “vultos” ou a uma “inspiração”, quase como “pensar alto”. A situação é outra, porém, quando o entrevistado menciona certas experiências realistas de saída do corpo pelas quais teria passado, dentro ou fora dos trabalhos espirituais. Durante aulas de yoga e meditação em que participou, Júlio teria aprendido certas técnicas de indução das “viagens astrais”. Curiosamente, ele afirma que a ocorrência dessas experiências não era espontânea, mas autoinduzida, e ele teria sido capaz de reproduzi-las em casa, mesmo fora das aulas:

Eu consegui realizar as viagens astrais de me ver deitado assim na esteira e o corpo fora; eu lembro de levantando e vendo o corpo parado ali assim, muitas vezes levantava e travava, não conseguia sair do corpo, sabe? O corpo estava deitado e eu só levantava até o tronco [...] Outras vezes sumia e ia embora, começava a vivenciar um sonho mesmo e depois voltava [...] nesses dias era muito realista mesmo, por isso que eu considero como uma vivência mesmo fora do corpo [...] colocava um som, deixava tocando uma música e tal [...] eu tentei com as técnicas que aprendia lá, tentava fazer em casa, começava a trabalhar a respiração, ia baixando a respiração, baixando, baixando, baixando, até que eu tentava me projetar e saía, aí eu me ligava, aí eu conseguia fazer algumas coisas.

Quando questionado sobre a relevância da Umbanda em sua vida pessoal, Júlio esclarece que sua maior importância residiu no “conhecimento espiritual [...] conhecimento mesmo de Universo, de como as coisas funcionam do lado de lá [mundo espiritual]”. O entrevistado chega ao ponto de afirmar que não vê diferença entre estar no terreiro e tomar uma cerveja com os amigos. Ao contrário de muitas das pessoas que frequentam o terreiro, Júlio não observou nenhuma mudança do ponto de vista material em seu cotidiano, “porque assim, eu conquistei tudo o que eu tenho com o meu suor” [...] “o que eu mais aprendi [na Umbanda], vamos colocar assim, foi a parte do respeito, da união, de poder entender mais as pessoas”. Júlio também faz alusão a uma similaridade entre a Umbanda e o contexto familiar: “a Umbanda tem muito de família, a nossa casa ela é uma casa fechada [...] energia de família. Não é uma casa cheia ou lotada justamente por isso”.

Apesar de sua narrativa de vida coerente, Júlio não consegue se recordar de muitos eventos importantes e é surpreendido por seus familiares quando fazem alusão a lembranças das quais já não se recorda. Descreve sua memória como “muito fraca, eu não consigo gravar muita coisa”. Porém, “qualquer start que dá assim, uma faísca que risca, aí vem uma visão do que aconteceu em determinado

momento”. Certos estímulos (como cheiros) podem remetê-lo vividamente a algo esquecido, “lembrança bem rica, só que assim, aleatoriamente”.

Comentários e interpretações: A história de Júlio, assim como a de Andressa, revelam claramente que, em ambos os casos, a vivência do sagrado e do paranormal surgem no interior dos contextos religiosos em que esses participantes atuam, não havendo prévio registro dessas experiências de modo espontâneo. No caso das vivências fora do corpo, Júlio admite seu caráter alter ou autoinduzido, afirmando só ser capaz de fazê-lo quando se esforça para tanto. A essa altura, é complexa a tarefa de discernir quais fatores desencadearam as primeiras sensações e tremores de que padecia o entrevistado no início de suas visitas à Umbanda. Contudo, pode-se especular se essas sensações não se deviam justamente à ansiedade e ao medo que lhe acometiam por se achar em local considerado hostil, exótico e novo. Júlio estava acostumado às idas tranquilas à igreja e à vida interiorana. Quando veio para São Paulo, teve alguma dificuldade em se adaptar: “nunca tinha andado de metrô, me perdi muito no metrô, na cidade, graças a deus tinha um pessoal pra me ajudar, sempre ligava pra um ou outro, os meus pais sempre iam me resgatar quando precisava, nos cantos”. Não é de se surpreender que pudesse se amedrontar naquele ambiente escuro, “sinistro” (como ele mesmo define), repleto de velas e imagens até então suspeitas. Também não nos parece infundada a hipótese de o contexto religioso haver capitalizado em torno dessas sensações, explorando-as sob a forma de indícios obscuros da tarefa mediúnica que Júlio viria a desempenhar depois. Diz-se que a raiva é filha do medo; talvez seja possível dizer que certos aspectos da crença são também criações do medo, de um estranhamento amedrontado diante do exótico e do desconhecido, posteriormente transformado em convicção e iluminação.

Júlio é um rapaz que, pelas suas próprias palavras, “não gosta de contos”, e sempre preferiu livros técnicos a romances. Trata-se de pessoa racional, provavelmente do tipo obsessivo, que encontrou na Umbanda uma forma de desenvolver e expressar melhor seus afetos e sentimentos de um modo significativo. Apesar de sua família não apresentar maiores evidências de desorganização ou severa patologia (afora a drogadição vivenciada por um de seus membros, cuja função catalisadora lhe colocou

na condição de ‘paciente identificado’ ou bode expiatório), Júlio se viu obrigado a suspender parte de seus sonhos e projetos da adolescência (como a ideia de estudar fora), em função dos cuidados que precisava dispensar ao irmão. É com pesar e desolação que o entrevistado narra as muitas dificuldades enfrentadas com esse familiar, incluindo as várias ocasiões em que teve de resgatá-lo pelas ruas, bem como suas tentativas frustradas de aproximá-lo de um melhor círculo de amizades. Em tais circunstâncias, a família tende a se unir pela patologia de um único membro, no esforço conjunto de ajudá-lo, ao invés de considerar e apoiar cada pessoa em sua individualidade:

Eu estudando desde a quinta série período integral pra atingir um objetivo meu, quando eu cheguei para entrar na universidade, eu não pude entrar, eu não pude prestar esse vestibular, por quê? Porque a família toda se decidiu unir novamente pra poder ajudar esse meu irmão, então, não tinha como eu ir pra outro lugar, todo mundo estava vindo de Socorro pra São Paulo pra morar juntos, pra poder ficar com esse meu irmão, não que eu o culpo [...] até tiro sarro disso, porque nesse ponto ele cortou esse meu sonho de querer estudar fora e eu poderia até ter sido engenheiro na época, pra uma coisa que realmente hoje eu sou feliz no que eu faço.

É razoável supor que a vivência de Júlio em família tenha sido parcialmente comprometida. Com efeito, ele apresentou dois pontos na subescala de minimização / negação do CTQ, o que sugere que sua descrição da infância e dos familiares não foi inteiramente fidedigna. Pode-se especular, assim, se o terreiro de Umbanda, com seu estilo familiar e pequeno, não veio a proporcionar para o entrevistado um resgate da experiência em família. Lá, ele é braço direito do pai de santo, e detém uma importância que seu irmão mais velho havia lhe impossibilitado ter em seu ambiente familiar original, a despeito de seus muitos talentos. Júlio obtém aí um reconhecimento que sua família biológica, perdida em meio às necessidades do irmão desviado, não pôde lhe ofertar antes nos mesmos moldes⁹⁰.

5.1.6. *Laura*

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
21	Heterossexual	Entre R\$ 1900 e 3800	Solteira	Umbanda	Estudante

“Sou filha de mãe solteira, tenho um irmão mais velho, morava com minha avó, minha mãe e meu irmão. Minha vó faleceu em 2005. Eu nunca tive contato com meu pai, pelo menos não que eu

⁹⁰ Pós-escrito: mais de um ano depois da entrevista com Júlio, recebi a notícia de que ele estaria criando seu próprio grupo, uma mescla de Umbanda com outras práticas esotéricas. Para isso, ele teve a autorização do pai de santo do antigo terreiro, de modo não muito distinto do que ocorre com o filho que recebe do pai a chancela para seguir seu próprio caminho...

lembre. Em 2009 eu me mudei para outra cidade próxima, para estudar Jornalismo em uma universidade federal. No 6º semestre do curso, na disciplina de Laboratório de Telejornalismo 3, tínhamos que fazer um documentário de 25 a 30 minutos. A ideia foi fazer sobre a Umbanda. Do lado da casa da minha mãe há uma vizinha que sempre me despertou curiosidade desde criança, ela segue alguma religião que eu desconheço. A única coisa que sei é que ela incorpora alguns espíritos, se veste com roupas estranhas, fala com vozes diferentes, canta na frente de casa, faz doces e oferece para os vizinhos. Ela sempre me despertou muita curiosidade mas nunca tive coragem de ir conhecê-la melhor. Em [cidade], a cidade onde eu estudo, eu e as minhas colegas sabíamos da existência do centro de Umbanda, então começamos a frequentar e conhecer as pessoas, para então entender a religião. Foi aí que comecei a me identificar com alguns pensamentos da Umbanda, e o fato de ir lá toda a semana me fazia bem”.

“Nós conseguimos a autorização para fazer o documentário, frequentamos quase 1 ano o terreiro, todas as segundas-feiras. Conhecemos muitos mediuns e seus filhos. O documentário foi sobre a participação infantil na Umbanda, a nossa ideia foi fazer um documentário sobre a umbanda a partir do olhar infantil, para mostrar que a religião não é aquela coisa de matar animais, despacho em encruzilhada, igual muitas pessoas pensam. Fizemos inúmeras filmagens e eu comecei a gostar muito da religião. De volta a cidade da minha mãe, procurei um centro de Umbanda, mas não gostei, era bem diferente e um pouco misturado com religião evangélica. Não me considero uma frequentadora da Umbanda porque agora faz muito tempo que não vou. E sinto muita falta de não ir, tenho a sensação de estar sempre com energias negativas, e estou sempre doente com algum problema. Imagino que possa ter algo a ver, eu me sentia sempre bem frequentando toda a semana. Algumas vezes os mediuns me falaram coisas que eu não esperava, era uma sensação agradável”.

“Em relação a religião católica, eu fui batizada, frequentei poucas vezes missas, comecei a fazer catequese quando criança e desisti. Acredito em algumas coisas, mas não gosto da hierarquia da igreja católica. Minha mãe nunca foi muito religiosa e frequentadora, acho que por isso acabei nunca indo muito também. Minhas maiores referências enquanto criança foram minha mãe e minha avó

materna. Eu nunca tive contato com meu pai, ele não registrou nem eu nem meu irmão. Quando eu tinha uns 5 anos minha mãe ficou muito doente, e teve que ir para outra cidade fazer cirurgia e ficar internada e então minha tia assumiu a guarda minha e do meu irmão, porque minha mãe tinha medo que meu pai quisesse vir nos buscar e pedir para nos levar. Eu não lembro muito bem, mas foi isso. Minha relação com minha tia sempre foi muito boa, eu mandava uns desenhos para minha mãe, e depois logo minha mãe voltou pra casa. Tinha uma mulher que trabalha na minha casa, ela limpava e cuidava de nós e ela sempre falava mal da minha vó, mas eu nunca dava bola. Ela gostava de mim, mas não gostava do meu irmão, ela batia no meu irmão, ele que me contou isso. Eu nunca vi ela bater nele, mas ele me contou e odeia ela até hoje por isso. Mas minha mãe nunca bateu em nós, nem minha vó”.

“As pessoas da minha família sempre foram muito atenciosas e conversavam com a gente. Durante um tempo um tio meu, irmão da minha mãe, morou na minha casa, ele era praticamente um pai pra nós e levava nós para passear. Ele morreu em 2004. Eu gostava de sair com minhas amigas, estudava numa escola particular, mas fui mal em matemática e minha mãe me trocou de escola. Daí fiz novas amizades. Eu sempre tive mais amigos meninos, eles estavam sempre aqui em casa, a gente saía em festas, bebíamos, fazíamos jantas. Minha mãe sempre deixou meus amigos virem aqui em casa, eles dormiam aqui as vezes. Eu só ia na escola pela manhã”.

“Já experimentei maconha, mas nunca mais fumei, e bebo bebidas alcoólicas socialmente”.

“Frequentei umbanda 1 ano, mas agora faz tempo que não vou. Eu sou estudante ainda e trabalho como assessora de comunicação, me dou bem com as pessoas do trabalho e da faculdade. Não tenho um monte de amigos, são poucos e são muito amigos. Eu sou um pouco tímida com quem não conheço bem. Dizem que sou engraçada e divertida. Eu confio fácil nas pessoas mas também sou desconfiada, gosto de pessoas que eu sinto que são sinceras. Eu gosto de me reunir com os amigos em casa, fazer jantas, sair para conhecer lugares diferentes. Não gosto de festas barulhentas, já gostei disso quando mais nova, agora não gosto. Gosto de coisas tranquilas, sossegadas. Eu tenho um namorado que

mora em Portugal, que conheci no tempo que estudei lá em 2012, intercambio. Ele diz que eu sou muito calma e amorosa. Eu gosto de conversar com as pessoas, não gosto de brigas”.

Perguntas adicionais:

*1. Na entrevista que você mandou, você pulou as perguntas sobre experiências espirituais, o que sugeria que você não teria passado por essas experiências. Porém, no primeiro questionário online, você havia pontuado como "verdadeira" a seguinte pergunta: "Eu vivenciei um estado alterado de consciência no qual senti que me tornava cosmicamente iluminado(a)". Você se lembra do motivo de **ter** assinalado essa pergunta? Você passou mesmo por alguma experiência desse tipo? Como foi?*

“Durante as sessões da Umbanda eu sentia energias me dizendo algumas coisas, sempre positivas. Por isso coloquei como verdadeira. Eu era capaz de parar de pensar em tudo, e conseguia sentir energias ou vozes me aconselhando”.

*2. Você também assinalou no primeiro questionário que teria passado por tratamento psicoterapêutico ou psiquiátrico. Eu sei que essa talvez seja uma questão delicada, e se você não quiser falar a respeito, tudo bem... Mas se estiver aberta a falar, eu gostaria apenas de saber, em linhas gerais, as principais razões de **ter** procurado ajuda terapêutica em algum momento de sua vida. Lembro que os dados a respeito permanecerão sob sigilo.*

“Durante uns meses eu tive acompanhamento psicológico, porque minha mãe acreditava que eu precisava, eu tinha uns 15 ou 16 anos. Mas não era nada demais... Ela achava que eu era uma adolescente rebelde porque eu namorava com um menino de longe, e porque eu queria morar sozinha... coisa de adolescente. Mas eu gostava de fazer, era legal, mas não era nada demais... e minha mãe achava que eu ficava muito no computador daí eu comecei a ir...”.

3. De todas as coisas que você viu na Umbanda, o que, exatamente, mais te atraiu? O que foi (ou quais foram as coisas) que você viu durante a realização do documentário que fez você despertar um interesse?

O que mais me despertou interesse é que eu me sentia muito bem, gostava de conversar com os mediuns e tinha a sensação de ouvir e sentir energias positivas e também conselhos ou palavras de motivação. E algumas vezes durante as sessões os mediuns chegavam para me falar algo que eu nunca esperava e isso me atraía, porque os conselhos eram válidos e eu me identificava com a atual situação da minha vida. Muitas vezes me falavam algumas coisas que eu não falava para ninguém e todas as coisas que eu perguntei se aconteceria, eles sempre responderam pontuais e corretos. Digamos que na Umbanda eu ouvia as coisas que eu queria, boas e positivas e me faziam bem porque estimulavam a querer conquistar alguma coisa.”

4. O que você acha, na Umbanda, que fazia você se sentir bem, mais saudável ou disposta?

“Acredito que seja a capacidade de persuadir, porque eu sempre acreditei nas coisas que os mediuns falavam.. e talvez as palavras deles me faziam querer fazer as coisas darem certo. Como foi o caso de uma vez eles me falarem que eu faria uma viagem pra muito longe, que eu ia conhecer novas pessoas e que eu sentiria saudade de casa mas que eu voltaria... E logo depois eu descobri que passei no intercâmbio. As coisas que eles me falavam me motivavam e deixavam animada para querer fazer mais coisas. É como se eles fossem capazes de tirar as energias negativas. Muitas vezes falavam que eu tava carregada de coisas ruins e espíritos atrasados mas daí eles me purificavam com o passe e me davam alguma coisa, uma folha, um charuto, uma vela, e falavam para eu acender ou tocar ou estar com aquela coisa, quando eu me sentisse pesada e mal... e eu fazia isso e dava certo. Eu me sentia mais saudável porque a sensação era de que eles tiravam alguma energia negativa. E disposta porque eles sempre falavam coisas boas que motivavam a fazer as coisas... Sempre diziam que as coisas dependiam de mim e de como eu agisse, então eu sempre procurava estar dando o melhor de mim para as coisa que eu desejasse darem certo. E atualmente, como não estou indo na Umbanda, até tenho a impressão de que muitas coisas dão errado ou não são como eu quero e além do mais estou sempre doente... penso que pode **ter** alguma coisa a ver, acredito que existem energias e espíritos negativos que agem sobre as pessoas”.

5. *Entendi. Essas "vozes" que você ouvia eram bem nítidas, ou eram apenas pensamentos ou sentimentos que irrompiam dentro de você?*

“Acredito que mais eram pensamentos e sentimentos que irrompiam dentro de mim. Motivações e inspirações positivas”.

6. *Como você sentia, exatamente, essas "energias"? Fale-me mais sobre isso.*

“Eu me sentia purificada, recarregada de energias boas, motivada, com bom astral e bom humor. Sentia como se tivessem tirado algo negativo ou pesado de mim. Me sentia renovada, mais animada com as coisas, mais disposta... Sentia essas energias quando eles me davam 'notícias' de coisas boas, de conquistas, falavam para eu ser uma boa pessoa, para ser positiva, para fazer o bem que eu conquistaria as coisas que desejava... Não desenvolvi nada da mediunidade, não que eu saiba pelo menos.. Uma vez chorei durante uma sessão, fiquei meio nervosa, emotiva.. mas acho que era mais coisas pessoais...”.

7. *Você acha que a orientação que você recebia lá no centro era mais significativa do que a que você recebia com sua família ou outras pessoas? Por que?*

“Não sei se mais significativas, mas sempre me deixaram mais entusiasmada. Eles sempre foram muito positivos, recomendavam que eu fosse uma pessoa boa, que fizesse o bem, que eu não tivesse pensamentos negativos.. Eles me aconselhavam que para eu conquistar as coisas que desejasse eu precisava ser uma pessoa positiva, boa, caridosa.. eles incentivavam ao bom humor, as boas ações... Como eu morava longe da minha família, no momento as orientações deles eram o que me motivavam...”.

Comentários e interpretações: Laura nos fala sobre como seu vínculo com a Umbanda a auxiliou num momento em que estava longe da família e de conhecidos, e de como veio a se sentir acolhida pelas entidades e pela *mãe de santo* da casa. As visitas à Umbanda funcionavam à maneira de um trabalho motivacional, e constituíam um espaço onde poderia desabafar e encontrar força moral para lidar com eventuais dificuldades cotidianas. No seu caso, as experiências dissociativas e as alterações

de consciência não parecem ter desempenhado qualquer função relevante na adesão às práticas umbandistas, e sua referência a “energias” ou “vozes” deixa claro que se tratava de “pensamentos” ou “inspirações”, e não propriamente de fenômenos alucinatórios. Por sua vez, seu vínculo com a Umbanda foi o da simpatia, e não o da dedicação ou devoção. Ao menos até o momento da entrevista, Laura já não frequentava o centro, e embora se queixasse por não se sentir tão bem quanto no período em que frequentou mais assiduamente, ela também não demonstrou interesse em desenvolver a mediunidade ou ‘trabalhar’ espiritualmente.

5.1.7. Lisandra

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
62	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casada	Rosa Cruz	Professora aposentada

Lisandra inicia sua entrevista como toda mãe coruja: a princípio, nada fala de si mesma, limitando-se a compartilhar o orgulho que sente pelos filhos, ao falar com gosto de suas formações acadêmicas e realizações pessoais. Vê-se de imediato a importância que ela confere aos estudos. No decorrer de sua narrativa, damos-lhe conta de que esse interesse é antigo e encontra suas raízes mais remotas na infância da entrevistada.

Lisandra foi criada em uma cidadezinha interiorana, e recebeu sua educação em uma escola rural. Cresceu em uma família de 11 irmãos. Descreve sua infância como feliz e agradável, e me relata os bons momentos pelos quais passou na pequena colônia japonesa em que vivia no Brasil (a entrevistada é de origem oriental). Todo o estilo de vida das pessoas na comunidade era pautado pela cultura japonesa (culinária, vestimentas etc.). Na escola em que estudava, porém, ensinava-se o Catolicismo, a principal religião brasileira. Todavia, isso não constituiu maiores problemas à família, pois seu pai logo lhe ensinou a se adaptar às crenças e aos costumes do local onde viveria pelos próximos anos de sua vida, o que Lisandra prontamente fez, em extrema obediência ao pai. Este último, no entanto, não deixou de seguir a religião budista e permaneceu exercendo suas práticas e rituais de costume. Tratava-se de homem “enérgico”: “como adolescente, eu não gostava daquele jeito dele. Mas eu o respeitava, achava

ele um sábio”. Seu pai não lhe permitia sair com frequência, muito menos para namorar. Era um homem “culto e ativo”, e brincava todas as noites com os filhos. Embora não tenha conseguido formar todos eles, seu pai valorizava enormemente o conhecimento e os estudos, e desejava que os filhos valorizassem tal oportunidade. Sua mãe, por outro lado, era pessoa “generosa [...] mas nunca elogiava a gente [...] Nunca a gente fazia a coisa certa na cabeça dela [...] A filha da vizinha era sempre melhor [...] Botava a gente pra baixo”.

Tempos depois, Lisandra migra para a cidade grande e inicia sua vida profissional e amorosa. Por intermédio de uma amiga, ela conhece a Rosa Cruz. Segundo a entrevistada, a Rosa Cruz “não é dogmática. Você vem pela liberdade que tem [...] ninguém impõe nada a você [...] é uma busca sua, de estudos. [...] Lá você é um estudioso sempre. [...] Tinha muita coisa que eu não sabia da minha capacidade mental [...] você vem se quiser, participa se quiser”. Quando questionada sobre o motivo de não ter se tornado budista como seu pai, ela explica que acabou por não seguir a religião paterna devido ao fato de desconhecer, até aquele momento, a parte filosófica do Budismo. Quando criança, ela via seu pai exercendo somente o aspecto prático e cerimonial, sem nenhuma noção, contudo, do sistema de crenças por trás daqueles rituais. Lisandra reconhece, assim, que se não estivesse na Rosa Cruz, talvez se tornasse budista. Embora jamais tenha passado por uma experiência espiritual (“infelizmente”), ela tem essa como sua verdadeira meta: “a gente tem que buscar sempre. É o objetivo de todos nós, eu busco muito, mas ainda não cheguei nessa parte não”. Lisandra explica que mudou muito seu modo de ser em função da Rosa Cruz, “eu tava muito materialista antes. Só pensava em criar filho, sobreviver”. Sentiu que, ao migrar para a cidade grande, passou a se importar mais com dinheiro e bens de consumo em geral: “aí é que você vê que a sua roupa não é a mesma do outro”.

O marido de Lisandra é Umbandista, e embora ela não tenha se adaptado à religião do esposo, ambos se respeitam em relação às suas afiliações. A entrevistada não costuma contar às pessoas que é membro da Rosa Cruz, a não ser quando questionada. São poucos os amigos e conhecidos que sabem, “procuro seguir o sigilo da Rosa Cruz [...] não deixo minhas monografias de estudo em qualquer

lugar”. Ainda que um dia deixasse de frequentar a loja, isso não lhe seria maior problema: “mantenho dentro de mim os princípios aprendidos”.

Comentários e interpretações: De modo não muito distinto do que se viu com Aluízio, Lisandra encontrou na Rosa Cruz uma forma de religiosidade não dogmática e não impositiva, que contrastava com a educação rígida e conservadora recebida dos pais. De forma ambígua, porém, sua ligação com a Rosa Cruz preserva um aspecto importante dos ensinamentos que obteve da figura paterna: a valorização do conhecimento e dos estudos. Quando se mudou para a cidade e passou a compartilhar do consumismo da vida urbana, os valores familiares e afetivos estruturados na infância lhe bateram forte novamente e sentiu que precisava resgatá-los de alguma maneira. A ida à Rosa Cruz pode ter representado, destarte, uma solução de mão dupla, em que o antigo e o novo, a liberdade e o respeito à tradição se fundiram num só ato.

Os escores de Lisandra em dissociação cognitiva e somatoforme e transliminaridade não indicaram qualquer tendência particular para a vivência dessas experiências, o que condiz com sua constatação de que “eu busco muito, mas ainda não cheguei nessa parte não”. Falta-lhe, assim, um elemento importante, uma predisposição particular, e mesmo que Lisandra se esforce, é mais difícil a ela vivenciar algo da ordem do transcendental. À maneira de outros low scorers, resta-lhe apenas treinar e se exercitar, na esperança de conseguir o que almeja.

5.1.8. Murilo

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
33	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Solteiro	Sem afiliação definida	Coach

As informações sobre Murilo foram obtidas em diferentes ocasiões. Primeiramente, em uma entrevista pessoal com o pesquisador, complementada por uma redação do próprio entrevistado, um auto-relato que ele escrevera, segundo suas palavras, como “carta de apresentação” para fins profissionais; posteriormente, outros dados foram colhidos mediante mensagens de e-mail trocadas com Murilo. Porém, de todo esse material, a fonte mais completa e relevante sobre sua história de vida é, sem

dúvida, a supracitada carta de apresentação. Nela, ele adota um modelo de narrativa em terceira pessoa, e fornece uma série de informações sobre os principais acontecimentos de sua vida. Por razões de brevidade, disponibilizaremos apenas tal fonte na íntegra, deixando para os comentários e interpretações alguns trechos adicionais de sua fala durante a entrevista, ou na troca de e-mails que se deu subsequentemente. Tal como em outros casos, a redação do participante não recebeu qualquer correção ou ajuste, a não ser quanto a possíveis dados de identificação (nomes de cidades, por exemplo, que foram excluídos do texto).

“Algumas coisas sobre...ele...Aos 4 anos, perdera seu pai num trágico acidente de moto. Muda-se para [cidade] com a mãe e a irmã... Aos 5 anos. Começa a jogar futebol todos os dias...na quadra do seu novo prédio... Aos 7 anos, começou a jogar “mini-tenis”, nas praias de [cidade]. Aos 10, fora convidado a participar de desfiles de grifes infantis. Aos 11, entrou no Karate, praticou durante 2 anos... Aos 13, foi o campeão dos jogos escolares da cidade. Jogando tênis de quadra e saibro... Aparecia pela primeira vez, uma foto sua no jornal... Na primeira página, encabeçando a coluna de esportes, do principal jornal do ABC, ‘O Diário do Grande ABC’. Aos 14, conquistou o bicampeonato do torneio... Mais uma grande foto e matéria no jornal (tem as fotos originais). E, ainda hoje, o único sócio do Primeiro de maio Futebol Clube, (grande clube social, da cidade [nome]...). A ganhar todos os prêmios e troféus dos campeonatos internos De Futebol...”.

“Primeiramente, ganhou o troféu de “artilheiro do campeonato”. No seguinte levou o troféu de “Destaque do campeonato”... E no ano posterior, resolveu jogar de goleiro... Conquistou o troféu de “Goleiro menos vazado” do campeonato (tem os troféus e medalhas). Nesse mesmo ano, ganhou sua primeira bateria, aprendeu a tocar sozinho. Treinou todos os dias durante 3 anos... fez algumas apresentações... Foi ‘convidado a se retirar’ de 5 colégios em que estudou... Não fazia mal a ninguém... mas, ele, não deixava a aula acontecer... Nesta mesma época começou a demonstrar outra grande facilidade... Descobriu que tinha habilidade para imitar as pessoas... Tanto as anônimas, quanto as famosas...cantores e personalidades... Ainda no ensino médio, começou a imitar todos os professores

Com quem tinha aula... Inúmeras vezes... ele parava a aula e assumia o tablado imediatamente... incorporava voz e trejeitos do professor... A turma inteira gargalhava... era igualzinho! Alguns professores apreciavam seu dom, sentavam-se junto aos alunos para Assistir... rindo de suas próprias vidas... Outros não admitiam... e expulsavam-o da sala... isso lhe custou tres expulsões de colégios... Aos 16 anos, teve um “caso” com sua professora de português... passou de ano com média 9,0 naquela matéria... Teve suas primeiras atividades profissionais... como vendedor, em lojas de roupas... Começara a praticar Judô, treinou durante 2 anos...”.

“Aos 17 anos, fez sua primeira apresentação artística para um grande Publico, foi um dos cantores da banda terceira colocada no Festival de musica do colégio [nome], ginásio do [nome]... Aos 18, no cursinho, conheceu sua primeira namorada. Ela engravidou, marcaram casamento na Igreja... Quatro meses depois, complicação na gravidez...Perdem a criança...desmarcam o casamento...Seis meses depois, rompem a relação... Sua vida tomou um novo rumo. Aos 19, cursou o primeiro ano da faculdade de Comunicação em [cidade], foi um dos fundadores do Primeiro D.A. do curso de Comunicação social da Universidade [nome], Organizava e produzia as festas para os alunos da faculdade... Sofre um grande acidente de carro. Perda total no veículo... graças a Deus, não sofreu um arranhão... Começa a estagiar na central de reservas da antiga VASP... Aprende a falar espanhol atendendo passageiros... Em 3 meses foi promovido a monitor... Fazia o controle de qualidade de desempenho dos próprios atendentes... criou 15 vozes diferentes e usou nesse trabalho. Fazendo inúmeras simulações... Entediado com aquela vida, aos 20 anos... ele tranca a faculdade e pede demissão do emprego. Tomara a decisão, queria ser Ator! Sua mãe o apoia e lhe revela...”.

“Chegou a [cidade] com as malas na mão, sem conhecer ninguém... Matriculou-se na [nome de uma casa de artes]... Um dos principais cursos profissionalizantes de artes cênicas de [cidade]... Já neste mesmo ano, estreitaria(sic) profissionalmente no teatro! Convidado por Nelson Rodrigues Filho, integrou o elenco da peça: momentos: Beijos de Nelson Rodrigues. Teve o Prazer, de interpretar personagens INÈDITOS de “A vida como ela é” Ao lado de Cláudio Marzo e Bete Mendes... (fotos...).

Disponibilizados por Nelson Filho, que também estreava... como diretor Teatral. Convidado pela escola [nome de uma escola de samba de um cidade], desfilou em carro de destaque... Começava ali uma grande amizade com a família Rodrigues... Realizou apresentações na peça de comédia Terror na Praia. Entrou na academia de dança [nome de uma academia de uma cidade]... fez aulas de tango durante alguns meses... Nesta mesma época, fez seu primeiro trabalho televisivo... Passou num teste entre 300 atores e protagonizou um filme publicitário. E com apenas 1 ano na [cidade]...”.

“Aos 21 anos, estreara em sua primeira novela... Fechou seu primeiro contrato como ator na rede Globo... Interpretou o personagem Diogo Sequela em “Estrela Guia”, novela das 18:00 hs. Foi convidado a jogar futebol no time dos “artista”... Equipe composta por Marcos Palmeira, Rodrigo Santoro, Evandro Mesquita, Thiago Lacerda, ... entre outros... eram sempre jogos beneficentes... Jogou alguns anos com o time... participou dos treinos do time dos “artistas”. Realizados nos campos CFZ... O time venceu o campeonato mundial de futebol de artistas, na Rússia... (fotos em revista). Teve o privilégio de jogar partidas amistosas com Ronaldo Fenomeno e no Maracanã... (fotos). Na época, participou como voluntário em alguns eventos em prol da ‘casa dos artistas’”.

“Volta ao teatro. Nelson Rodrigues Filho lhe presenteia com papéis protagonistas de sua nova produção teatral... viajaram o país com a peça Momentos: Obsessões de Nelson Rodrigues... após essa temporada ficou sem trabalho na [cidade]... Aos 23 anos, Voltou para sua casa em [cidade]... Participou de eventos beneficentes... Convidado pela instituição, visitou todas as alas das Casas André Luís... Compartilhou experiências e divertiu os internos... Ficou alguns meses sem trabalho... Começam aparecer alguns sintomas de ansiedade excessiva e insatisfação... Praticou jiu-jitsu durante seis meses... parou por contusão no ombro... Jogando futebol, rompe o ligamento cruzado anterior...”.

“Resolve então começar a torrar a herança... uma boa fuga para aquela situação... Não comprou absolutamente nada, preferiu viver intensamente... Gastou em danceterias e festas da noite [cidade]... Saía em torno de quatro noites por semana... festa com amigos... Mulheres, inúmeras viagens... para os lugares mais badalados do Brasil... Foram dois anos de extravagâncias que deixaram

dezenas de experiências.... Conviveu em diferentes “grupos” sociais... sempre curioso e observador... Detalhista. Boas historias para contar... Aos 25, sem dinheiro e com 10 kg a mais... Faz cirurgia no joelho... inicia a fisioterapia diária... Abalos emocionais... Decide retomar a faculdade... comunicação social, [nome da Universidade e da cidade]. Enquanto cursava seu ultimo ano na universidade, recebeu convite do SBT, um papel na novela das 20 hs... Interpretou o personagem Gustavo na novela “Seus Olhos”. No mesmo ano se formou na faculdade de comunicação. Novo jejum de trabalho... ansiedade, momentos depressivos... Ficou uma longa temporada em casa... dentro de seu quarto... Começa a jogar gamão... gostou. Treinou em casa na internet, três horas por noite, durante alguns anos... Durante o dia, assistia a todos os programas de futebol da televisão. Fazia alguns bicos... mas nem um trabalho lhe dava motivação suficiente para continuar... Participou de um concurso organizado por uma grande radio de [cidade]... Oferecendo uma vaga para locutor em um programa de humor... Foi classificado para a fase final, entre os 10 mais engraçados... Cerca de dez mil concorrentes...”

“Mas, as coisas insistiam em não dar muito certo... Aos 26, conheceu uma moça de [cidade]... Manteve contato a distancia... Encontra um grande amigo dos tempos de faculdade... Resolvem ir morar em Curitiba e abrir um bar... Vendem seus carros com a intenção de usar o dinheiro para o negócio... Começa a namorar... Aposto todas as fichas na relação... Ele e o amigo tentam Abrir o bar... não conseguem... resolve então realizar um sonho antigo... comprar uma moto. Não sabia pilotar... a pressão familiar sempre foi muito grande, pelo acidente sofrido por seu Pai. Compra a moto... e sai da loja empurrando a mesma... Treina numa rua tranquila durante dois dias... usando o modelo TOTS. No terceiro dia já se aventurava a ir a qualquer destino... Começou outra atividade... vendia roupas em bares e faculdades... Se dedica ao máximo no relacionamento... não recebe o mesmo em troca... Vem a primeira forte depressão, acompanhada de uma grande crise de ansiedade”.

“Ele procura um Psiquiatra... diagnóstico, depressão em “nível médio”... Começa a tomar os remédios, e aproveita para deixar de beber cerveja e comer frituras. Em três meses... perdera 15 kg, fica com a cabeça boa... mais animado e motivado. Os remédios fizeram efeito... ansiedade controlada...

Termina o namoro... Assim como, sua temporada de um ano em Curitiba. Aos 28, volta direto [cidade]... Resolveu retomar a carreira de ator... Consegue... um papel pequeno, na novela Eterna Magia... rede Globo. Nesse meio tempo, conhece uma colega de trabalho... namoram... Decidem morar juntos, ela tinha 15 anos a mais, e dois filhos... Após um ano de ricas experiências... cumprindo bem o papel de padrasto. Terminam a relação... não aparecem novos trabalhos naquele momento...”.

“Aos 29, volta a [cidade]. Iniciasse mais uma fase difícil... emocionalmente. Casualmente, aparece em suas mãos mais uma boa herança... Agora deixada pelo avô paterno... Alívio temporário... desta vez compra um carro... Continua se cobrando...buscando suas respostas... Mais uma temporada dentro de casa... com dinheiro certo apenas para as contas fixas do mês... Encontrou uma forma então de ganhar dinheiro rápido! Poker! Começou a jogar todas as noites... Iniciou jogando apenas nas “casas” de [cidade]... em torneios de cacifes. De valores mais baixos... A cada madrugada aprendia mais as entrelinhas do jogo... Se destacou... ganhou alguns torneios, troféus e prêmios em dinheiro... Recebeu proposta e jogou patrocinado... Partiu para as “casas” de [cidade]... Chegou a jogar em três casas diferentes na mesma noite... Era o seu novo “trabalho”... Viveu do poker durante 7 meses ... era um bom dinheiro... Vira a maré, fase ruim... começou a perder dinheiro... Insistiu, mas... sem sucesso... para não perder mais... resolve parar com a jogatina... A pedido de muitos amigos, ele escreve e apresenta um numero de Stund Up... Recebe proposta de um bar em [cidade]...mas...”.

“Na véspera dos 30, entediado em [cidade]... partiu novamente... Resolveu passar uma temporada... sem data de volta... em [cidade]. Dezembro, alta temporada... No dia em que chegou, aconteciam os “jogos municipais”... Se inscreve no torneio de gamão. Vence o torneio, ganha medalha da prefeitura e um pequeno premio em dinheiro... Aluga um quarto de fundos... casa de uma senhora... Trabalhou como garçom e barman nos bares e restaurantes mais movimentados... Ricos aprendizados... observação de novos comportamentos... novos amigos ... Após dois meses, volta a [cidade], começa a trabalhar como produtor de eventos sociais. Em parceria com uma renomada chefe de cozinha [cidade]... Realizou trabalhos em shows, camarotes em estádios de futebol, casamentos. Festas corporativas e

particulares... Cansado de noitadas... e festas, ... parou. Mais uma vez, dentro de casa... insatisfação e ansiedade... O novo projeto viria em família... Em sociedade com sua mãe e irmã, abre uma grande loja multimarcas em [cidade]... Além da parte comercial, cuidou da divulgação e mídia... produziu os anúncios em revistas, jornais... promoveu desfiles e outros eventos... Após alguns meses, aparecem fortes conflitos internos... Encerra seus trabalhos como empresário... Mais um período difícil em casa... Volta a viver os programas de futebol... esporte preferido, sua grande paixão... Além de fazer análises psicológicas e táticas dos jogadores do seu time do coração... E de todos os jogos que assistia...”.

“Conhece uma namorada, o ajudou muito... nos momentos difíceis..., Médiun ela trabalhava voluntariamente em um centro de Umbanda branca... Ele frequentou durante algum tempo... Nunca teve preconceitos com religiões... e um universalista... Após alguns meses juntos, percebe que não está bem para uma relação... Cordialmente se separam... Começa a sentir sintomas de síndrome do pânico... Foi ao cardiologista e ao psiquiatra... constatou que o problema era psicológico... Se curou sozinho, após ter resistido firme a uma crise enquanto dirigia seu carro... Mais algumas semanas de reflexão... resolve ir para o litoral com dois amigos... Na volta a [cidade], ele assume o volante... o carro era de um deles. Mais um grave acidente... [nome do local]... pista molhada, sofre uma capotagem... a perícia afirmou que, o acidente não foi fatal por apenas cinco metros... Felizmente todos eles tiveram apenas ferimentos leves... Mas não pra ele... se culpou demais... exageradamente... Vem uma recaída... a segunda forte depressão... Permanece alguns meses sem sair de casa... reflexão”.

“Aos 31 anos, procura novamente seu médico... Reinicia o tratamento a base de remédios. Começou a fazer auto-terapia e auto-análise emocional... Compreende melhor as coisas... encontra algumas resposta... Descobre uma grande vontade de estudar... começou pesquisando comportamentos e Sistemas de segurança privada... Espionagem e contra-espionagem e o jornalismo Investigativo... Procurou escolas e cursos especializados em segurança privada e pessoal... Recebeu as habilitações de perito em segurança patrimonial... Se formou nos cursos profissionalizantes para Detetive Particular, em dois institutos diferentes...um de [cidade] e um de [cidade]... Estudos tanto as tecnologias de espionagem

industrial, assim como as tecnologias miniaturizadas... para investigações pessoais e jornalísticas... Pesquisas e leituras sobre a filosofia Ninja... e a Arte da Guerra, de Sun Tzu... Realizou um trabalho como Detetive particular e solucionou o caso com sucesso... Volta a ficar bem... mental e emocionalmente... Paralelamente, conclui cursos básicos de psicanálise e marketing pessoal, Apenas por curiosidade... Supera mais uma vez a ansiedade e a depressão... Resolve se auto-investigar... e a pesquisar o comportamento humano... Matricula-se no VIII Congresso Latino Americano de programacao Neurolinguistica. Evento realizado na cidade [nome]... Tiro certo! Se identifica completamente com as atividades voltadas ao desenvolvimento humano... Resgata sua motivação... encontra um novo caminho de aprendizado... Continua se especializando... Encantado, decide fazer todos os cursos de formação e se tornar Coach... Mais uma vez arrumou as malas... um novo recomeço...”.

“Desta vez, com certeza interior, maior maturidade e alegria... Vida nova, nome novo! Em forma de homenagem... adiciona o nome de seu pai ao dele... Acrescenta uma letra em homenagem a mae. Desde então, usa o nome... para o novo projeto... Partiu para o Rio, e ingressou no INAP – Instituto de Neurolinguistica Aplicada. Concluiu o curso PRACTITIONER EM PNL, certificado pelo INAP. Completou com sucesso o Programa de Formacao Internacional de Coaching, Certificado pelo InCoaching, Instituto Internacional de Coaching. Concluiu o curso de Master Coaching, INAP. Se especializou em ENEAGRAMA, a mais completa ferramenta de diagnostico. Dois tipos de personalidade humana. Conclui o curso de Coaching com Eneagrama, certificado pela escola de Eneagrama. Kristian Patherhan, chileno... um dos maiores nomes do assunto no mundo... Conclui também, o curso de Coaching Cognitivo e Esportivo ministrado por Suzy Fleury”.

“Hoje, aos 32 anos, atua como coach de vida e coach corporativo... Ministra cursos especializados em Eneagrama... Palestrante, trabalha com diversos temas voltados ao desenvolvimento humano e Inteligência emocional... Na esfera esportiva, elaborou projetos de gerenciamento de carreira e auto-imagem. Para jogadores de futebol... Desenvolveu um método inovador de coaching para

jogadores de futebol. Esse método aumenta o desempenho do atleta em campo, através do desenvolvimento de suas potencialidades naturais... identificação e aprimoramento dos pontos fracos... Aumentando o rendimento do jogador dentro de campo e fora dele... Fazendo aulas de canto e ensaiando com uma nova banda, esta unindo duas de suas maiores paixões, o futebol e música!”.

“Ele é Murilo. Comunicador... Analista de futebol... Humorista... Coach... Ator... Esportista... Cantor... Consultor... Imitador... Investigador... Comerciante... Palestrante... Produtor... Voluntário... Pesquisador... Orientador... O que o define... Qual será a próxima aventura... Sugestão para números artísticos... imitação divertidíssima de Zeze di Camargo e Julio Iglesias... música inteira. Outras imitações disponíveis para demonstração Jota Quest, Daniel, Paulo Ricardo, Mamona Assassina, Leonardo, Raça Negra, Maria Bethânia, Falcão, Molejo. Amostra do seu novo texto de stand up... muito engraçado!! Murilo possui um acervo pessoal muito grande... Ainda guarda fotos... jornal, revista, teatro... tem todos os troféus e medalhas, distintivos e outros artigos interessantes para eventual demonstração...”.

Comentários e interpretações: Ao leitor atento, as referências vaidosas (e por vezes exageradas ou destituídas de auto-crítica) de Murilo a si mesmo e às suas realizações pessoais não terão passado despercebidas. Sua inconstância, a frequente transição de uma cidade para outra, de um trabalho para outro, seu rápido descontentamento e frustração com as coisas dão mostras de uma personalidade narcísica e impulsiva, que tende a perder o interesse numa dada atividade, sempre que deixa de ser o foco da atenção, a estrela principal. Esse padrão parece ser antigo, e já na infância Murilo perturbava as aulas na escola com sua necessidade compulsiva por estima e reconhecimento. No discurso do entrevistado, as demais pessoas de sua história praticamente não aparecem, a não ser como meros coadjuvantes anônimos e insignificantes de seu grande drama; aqui e ali, ele se permite citar o nome de famosos e artistas com quem afirma ter trabalhado ou interagido, mas tão somente como um meio de enfatizar suas presumidas qualidades. Nesse percurso conturbado e cheio de idas e vindas, ele talvez tenha alcançado algum ganho financeiro e algum sucesso (reais ou fantasiosos, é difícil dizer às vezes),

mas para perdê-los, logo em seguida, invadido pela ansiedade e pela ambição lancinantes que o impediam de humildemente aceitar seu lugar ao sol. Suas quedas emocionais e seus momentos de tristeza (que o fazem utilizar antidepressivos até hoje) poderiam facilmente adquirir aqui o rótulo de depressão narcísica.

A entrevista pessoal com Murilo não apresentou quadro diferente do que já havia sido constatado em seu auto-relato, muito ao contrário: suas ideias onipotentes pareciam ter atingido expressão máxima, logo ao se informar e saber que eu estudava experiências anômalas e paranormais. Segundo suas palavras, ele seria capaz de “captar as intenções das pessoas; compreendo emoções e sinto igual à pessoa. Consigo identificar pequenos gestos, mudanças de feições”. Para Murilo, ele possui “algo que é diferente das demais pessoas, tenho multifoco, não consigo focar numa única coisa. Minha vida profissional ainda não tá resolvida. Sempre tive inadequação muito grande”. Nesse ponto da conversação, ele dá a entender que talvez seja dotado de alguma capacidade “desconhecida”, a qual explicaria seu jeito de ser. Suas dificuldades de adaptação social são interpretadas por ele, assim, como sinais de seu gênio não reconhecido. “Cheguei à conclusão de que era muito inteligente, uma inteligência diferente das outras pessoas”. Apesar da formação católica na infância, Murilo não frequenta nenhum tipo de igreja ou outra afiliação religiosa: “acredito em Deus, mas tenho meus contatos com ele em casa ou onde eu estiver, de uma forma particular...”.

As poucas menções a amigos e conhecidos em seu auto-relato são corroboradas por seus comentários na entrevista. Sua constante necessidade de atenção provavelmente o afastara de algumas pessoas e oportunidades, mas a baixa capacidade de insight de Murilo não lhe permite admitir tal estado de coisas, e ele insiste em descrever seu relativo afastamento da vida social como uma escolha autônoma: “não tenho motivação para conversar com amigos e familiares. Tudo se tornou muito pequeno para mim”. Dada a impulsividade e hiperatividade de Murilo em suas escolhas pessoais e profissionais, não é espantoso que ele tenha sido usuário frequente de cocaína durante alguns anos, embora alegue ter

abandonado o vício há cinco anos da data da entrevista. Não obstante, afirma ter boa saúde física, pouco adoece e nunca teve “um grave problema de saúde”.

Os escores de Murilo na DES e no CTQ não revelaram tendência particular à dissociação, nem episódios de abuso ou negligência na infância. Conquanto tenha discutido por muitas vezes com sua mãe e com sua irmã, ele admite ter recebido uma boa educação, e reconhece que sua mãe o apoiava em praticamente tudo o que desejava fazer. Desse modo, suas alegadas experiências de “captação” das emoções alheias possuem muito mais um elemento narcísico do que dissociativo, e beiram certas ideias delirantes. Ao analista mais criterioso, não escapará o fato de que tais formações onipotentes (não indicativas, porém, de um transtorno psicótico) são compensatórias a uma profunda baixa autoestima subjacente.

5.1.9. Nair

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
60	Heterossexual	Acima de R\$ 7600	Divorciada	Umbanda	Empresária

Nair cresceu em meio a influências religiosas católicas e espíritas. Boa parte de sua família frequentava a igreja, mas havia também significativa aproximação com o espiritismo de “mesa branca”. Curiosamente, Nair menciona que seus pais recebiam em casa padres que teriam certa abertura para os temas espíritas, e que realizavam trabalhos de exorcismo muito semelhantes às sessões de desobsessão espírita. Nossa entrevistada, porém, não apreciava aquelas visitas, e desde cedo alegava sentir algo de hipocrisia nas figuras católicas: “até os dezessete eu tolerava o Catolicismo, mas, vendo muita coisa errada que... aí você já tem a sua parte verídica, você já sabe avaliar o que é bom e o que não é”. Todavia, segundo ela, as frustrações com sua religião de base tiveram princípio muito antes, após a morte de seu irmão, quando Nair ainda contava 12 anos de idade. Por algum motivo (não muito claro em sua narrativa), ela não se sentiu suficientemente amparada para lidar com aquele evento: “quando esse meu irmão faleceu [...] eu comecei a enxergar o católico diferente, não deu o apoio que uma criança de doze anos, eu acho, uma criança precisava por ter perdido um ente”.

Nair desejava estudar e se formar em Medicina, mas a crença generalizada de sua família no papel da mulher como “dona de casa” e a falta de apoio para seguir com o seu projeto acabaram por demovê-la de seus propósitos. A vida seguiu seu curso e ela se casou, por fim, com um médico. Seu marido era católico e Nair o acompanhava nas visitas à igreja, até que ela passou a desenvolver estranhos sintomas. Passava muito mal com sensações de desmaio e apresentava ainda “fobia de lugares com muita gente”, enfim, todas as características de um transtorno de pânico. Nessas ocasiões, ela era levada às pressas para hospitais e médicos particulares, mas, aparentemente, ninguém sabia dizer o que ocorria. Seus exames se mostravam normais, e maldosamente acusavam-na de agir histrionicamente “por ser mulher de médico”. Suas “crises” se tornavam cada vez mais perigosas, como quando desmaiava com as panelas esquentando no fogão. Aturdida, na esperança de obter melhora, Nair aceita o convite de uma tia para visitar um terreiro de Umbanda, e assim obtém seu primeiro contato com a religião que viria a abraçar anos mais tarde. A princípio, suspeitou que passaria mal, imaginando o local pequeno e abafado que a esperava, mas nada disso ocorreu, e ela se sentiu bem.

Nair prosseguiu visitando terreiros de Umbanda e centros espíritas, conforme indicavam amigos e conhecidos, apesar da descrença do marido em todas aquelas práticas. Aos poucos, ela vai aprendendo a lidar com sua “mediunidade”, considerada a causa daqueles estranhos sintomas. Em um desses locais, ela “recebe”, pela primeira vez, seu “mentor”, um caboclo. Seu marido continuava a resistir, mas Nair obteve dele a chancela quando um dos amigos do esposo, pessoa bem sucedida, confessou ser umbandista. O casamento de Nair, porém, não duraria a vida toda; seu companheiro era alcóolatra, e as desavenças que ambos tinham, somadas ao vício da bebida, acabariam mais tarde por afastá-los do matrimônio. Com o caminho livre, nossa entrevistada ampliou seus estudos na Umbanda. Vinha de família culta, e sentia necessidade de estudar, ao invés de apenas receber suas entidades e trabalhar mediunicamente. Fez diversos cursos, visitou outros contextos filosóficos (como a Rosa Cruz), até abrir seu próprio templo de Umbanda e uma loja de produtos religiosos, da qual é proprietária e administradora.

Acerca de seu estado de consciência durante as atividades na gira, Nair explica que é como se não tivesse “espaço físico. É como se eu me aquietasse, entra-se num estado de contemplação que a gente chama estado Zen... eles [entidades] dominam totalmente”. Ela explica, no entanto, que isso é resultado de um longo trabalho de desenvolvimento em que “conta a experiência e o tempo de mediunidade”, e dá exemplos de “filhos de santo” que recebem suas orientações na casa, os quais falam com ela enquanto incorporados, tal como se fossem eles mesmos, embora não consigam se mexer ou dizer tudo o que querem.

Eu já tive filhos incorporados falando comigo, mas assim ó, com a posição de uma entidade, geralmente é o exú que vem assim [Nair joga o corpo para frente, com a postura curvada]. ‘Sou eu, viu mãe’, eu falava: então levanta, levanta. ‘Mas eu não consigo’. Então não é você, você está sob a atuação de uma energia e se aquiete, deixe a energia falar por você.

Mas a despeito de toda a prática de Nair ao longo dos anos, parecia já haver nela, desde cedo, um resquício das habilidades que viria a exercer no centro. Ao ser solicitada a lembrar de algum episódio significativo de sua infância para me contar, Nair se recorda de uma ocasião, aos seis anos de idade, em que começou a dançar e a pedir roupas de bailarina. No dia em que lhe deram as vestimentas e a sapatilha que queria, ela começou a dançar freneticamente, sem interrupção: “e dancei, dancei, dancei, não parava, e eu comecei a chorar e a me cansar, e a minha mãe me parava, e eu não conseguia, e fui levada a um centro de mesa branca. Daí me deram um passe”.

Comentários e interpretações: A perspectiva médica tende a olhar os sintomas de um indivíduo buscando neles não seu significado ou função particular na história de vida, mas sua associação com causas objetivas ou fatores mensuráveis. Tal postura só poderia tornar os sintomas psicossomáticos de Nair enigmáticos. Mas se concatenarmos os eventos do ponto de vista pessoal, tudo começará a fazer mais sentido. Os desmaios e as crises de Nair a tornaram um desafio para a Medicina, só explicável (na compreensão dela e de muitos outros) pela parte espiritual. Com esse arranjo de coisas, todavia, é que ela pôde contestar o destino de dona de casa outorgado pelos pais e se rebelar contra a Medicina, que tanto gostaria de ter cursado. No que há de mais íntimo em Nair, deve ter sido insuportável a ideia de se render passivamente ao que ocorria, enquanto seu marido e seu irmão (que também estudava Medicina)

gozavam de uma liberdade escolástica que ela não teve. Também não lhe parecia aceitável manter-se cativa do Catolicismo, que era agora a religião também de seu esposo. Nota-se, assim, que o movimento de Nair em direção à Umbanda foi, sob diversos aspectos, um movimento em prol de sua autonomia e em contraposição a tudo o que lhe oprimia naquele momento. Seus sintomas fóbicos eram a expressão, assim, de um profundo descontentamento, da alienação que sofria em relação aos seus próprios desejos. A espiritualidade se torna o lugar de sua realização pessoal, onde pode finalmente estudar e transmitir conhecimento, e onde desempenha um papel socialmente relevante para as pessoas que com ela trabalham. Desse modo, torna-se médica às avessas, uma médica espiritual, que trata de energias e de “emoções carregadas”:

Aqui, eu limpo, ponho o campo dela energético, espiritual e o emocional equilibrados para que as coisas boas aconteçam pra essa pessoa. Agora, já vi muita coisa fantástica acontecer, são curas, são milagres, não sei, mas eu acredito muito no poder espiritual. [...] [A pessoa] está com uma dor de cabeça, pode ser um problema no fígado, problema de estômago, uma sinusite, o guia ele vai exatamente dizer a causa do problema seu.

5.1.10. Paulo

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
39	Heterossexual	Acima de R\$ 7600	Casado	Evangelho Quadrangular	Representante comercial

“Cresci em uma família simples e comum no interior do estado de São Paulo. Sempre fui um garoto normal, de rotina normal, estudante em escola pública estadual. Da turma de amigos na adolescência era o “financeiramente” mais “pobre”, não tinha as bicicletas e mobiletes da vida, nunca fui o galã da turma, então decidi que meu diferencial seria a inteligência e me dediquei a ler, hábito que cresceu e mantenho até hoje. Me tornei assim o cara com quem as pessoas gostavam de conversar e se aconselhar, tinha assunto, virei o conselheiro e poeta da galera. Toquei o barco assim até a faculdade, com um detalhe importante que me acompanhou desde os 15 anos. Tinha uma tendência muito forte ao suicídio, acreditando ser este uma saída fácil e corajosa para um futuro que não desse certo. Durante essa época fui atleta amador participando de jogos Regionais e Abertos e viajando por aí. Nunca bebi bebida alcoólica, nunca fumei, nunca experimentei drogas, minha diversão era sóbria, porém muito louca”.

“Na faculdade fiz novas amizades, me tornei o “porra loca” da turma, aquele cara que questionava, que organizava os movimentos, que iniciava os confrontos e as polêmicas e assim fui até o meu terceiro ano. Estas novas amizades eram compostas de gentes de “tribos” diferentes, sempre gostei da diversidade de culturas e idéias e ideais também. No meio destes, haviam amigos evangélicos, que passaram a me evangelizar por assim dizer. Tarefa difícil esta, já que tinha bem firmado dentro de mim o dogma católico, aspirando eu ir ao seminário após o término da faculdade, conforme acordado com meu pai, antes de iniciar o curso. No segundo ano, me envolvi com outras pessoas e passei também a frequentar cultos evangélicos, numa igreja definida como tradicional, sem deixar de frequentar o grupo de jovens da igreja católica. Passei a gostar mais da liturgia dessa dita igreja, Batista nesse caso, do que da própria missa, conhecendo um Deus diferente do que eu conhecia. Alguns meses depois por influência de alguns amigos, vim a frequentar a igreja que minha mãe frequentava, uma evangélica pentecostal, a Igreja do Evangelho Quadrangular. Nela passei a conhecer a Jesus, não só intelectualmente ou religiosamente, mas de verdade, com relacionamento pessoal, algo que nunca tinha imaginado. Me converti então ao Seu evangelho e à Sua Palavra, passei a apresentá-lo à outros e até hoje o sirvo com alegria. No início da caminhada tudo foi mais difícil, a mudança na faculdade não foi bem entendida por alguns, travei discussões e debati com professores em defesa e exposição de minha fé, mais para defesa do que para exposição. Desde então, tenho buscado servi-lo e às pessoas cada vez melhor, tarefa essa que todos os dias tem se tornado mais difícil. A cada dia vivo uma experiência nova de um Deus que é Pai e que dá muito mais do que pede – diferentemente desse que é exposto nos canais de TV...rsrsrsrs...”.

“Desde a minha conversão até hoje são 19 anos de caminhada de fé. Nesse tempo conheci a minha esposa, já estamos juntos há 18 anos e tenho um casal de filhos. Sou pastor auxiliar voluntariado, ou seja, não dou tempo integral à igreja e nem sou por ela remunerado. Já estive à frente de grupos e departamentos na igreja em níveis local, regional e distrital. Hoje acalmei um pouco a “correria” em virtude de dedicar mais tempo aos filhos e família. Bem é isso”.

“MÃE: Foi quem me acompanhou, visto que meu pai em virtude de seu trabalho ficava semanas fora. A “velhinha” era dura na queda...rrsrsrs...mas sempre esteve lá. Fez o que podia por nós. Além de amor, depois com a maturidade acompanha a lembrança dela a admiração. PAI: Ficava muito fora pelo trabalho. Quando em casa, sempre muito fechado e austero. Quando tinha uns 16 anos ele mudou a postura, se tornou mais aberto, próximo, convidou a todos nós para sermos filhos e eu aceitei, passei a ter relacionamento mais estreito. Se tornou meu conselheiro e porto seguro sempre. De então até sua partida, nos relacionamos muito bem, sendo ele meu referencial de caráter e humanidade. Me ajudou muito, como pessoa, financeiramente e em todas as necessidades. FAMÍLIA: Sou o filho caçula de uma série de 6 homens. Apanhei pra caramba...rrsrsrs...embora fui o que mais oportunidades teve. Nos relacionávamos bem, dentro do possível para tantos homens vivendo juntos, mas o relacionamento se estreitou mesmo, após a morte de nossa mãe e posteriormente à de nosso pai”.

“Eu era moleque feio, pobre e inconformado. Não gostava de viver segundo as regras. Fui meio rebelde, meio punk, até que criei uma filosofia própria de vida. As influências eram Raul Seixas e Humberto Gessinger (Engenheiros do Hawaii), Paulo Coelho e Og Mandino. Era o menino pra se bater papo. Não gostava de bailes, boates, baladas, experimentei cigarro e bebidas, mas nada mais que isso, nunca usei drogas, mas gostava de mulher, essa tive muitas, punha metas anuais a mim mesmo e regras, como jamais repetir uma delas. Me dava mais prazer a caçada (estratégia de conquista) que o prêmio propriamente dito. Lia muito, desde romance a livros de auto-ajuda e ensaios da psicologia, filosofia e sociologia, este último mais pro fim da adolescência. Cresci assim, grana pouca, criatividade muita. Briguento, diferente, esquisito. Embora nunca levei problemas da rua pra casa, também nunca fui flor que se cheirasse. Era mentiroso pra caramba, hábil nessa arte de enganar. Conseguia manipular situações e pessoas à meu favor e interesses. Meu maior e grande amor na adolescência nunca existiu, inventei, ninguém nunca viu, “mas todo mundo sabe quem foi”. Minha vida sempre foi uma grande mentira nestes tempos. Certa vez escrevi no primeiro de faculdade, ‘minha vida é tão absurda que é mais fácil às pessoas

acreditarem nas minhas mentiras que nas minhas verdades.” Devia ser único. Espero que meu garoto não seja assim...rsrsrsrsrs...”.

“Transcendência, se fora do corpo ou não, não sei dizer. Essa foi única. Outra vez me prostrei em chão de terra batida, durante a emoção em uma oração e levantei-me limpo, sem pó, apenas dentro da orelha, roupas e corpo limpinhos. Vi Deus curar pessoas em resposta imediata às orações, inclusive sendo eu o intercessor, de maneira clara e visível. Experimentei apenas como testemunha a perna de uma senhora jorrar espuma, durante o tempo de uma oração. Já vi surdos voltarem a ouvir e cegos verem. Entre muitas outras experiências não mencionadas aqui. Predominam as que são pessoais, as que apenas vemos ou participamos tendem a perder o impacto com o tempo. Tive medo, surpresa, alegria, reflexão. Quando tu ora e vê Deus, respondendo à sua oração na mesma hora, como quando o Senhor curou imediatamente a atrofia na mão de um senhor já de idade avançada, fica-se chocado e alegre. Isso aumenta-nos a fé e a responsabilidade. Anima para o serviço, nos faz amar mais aos que sofrem. Muda a rotina, a visão, a religião, serve-se a Deus então de forma diferente. Antes “de ouvir falar”, depois “de contigo andar”. Sentia-me cada vez menor e incapaz e mais dependente da graça e misericórdia divinas. Via-me apenas como um instrumento e só. As pessoas enxergam a você como alguém de alguma maneira especial. Vêem uma fé motivadora, mais convicta e também um carinho “poderoso”...rsrsrsrs...mas eu sabia que nada daquilo vinha de mim, o duro, é não deixar esse pessoal te convencer da opinião deles e começar a se achar o máximo, essa é uma luta difícil que por vezes perdia. Me via de uma forma comum e depois vi que em Deus poderia ser extraordinário. Que Deus poderia fazer através de mim coisas que nunca pensei fossem reais. Então cada vez mais tentei me dispor a ser usado, mas não acontece quando quero e sim quando Deus quer, pelas razões Dele, que eu desconheço. Aprendi a fazer minha parte o melhor possível (o que muitas vezes não consigo) e crer que Deus fará... As outras pessoas acham que é sua palavra que tem poder, pelo menos a grande maioria. Então ficam sempre esperando um milagre, dão mais atenção ao que diz, te respeitam mais. Tem uns doidos que passam até a te “idolatrar”. Depois

de um tempo se acostumam e te enxergam como um normal, que é o que somos, em relação uns aos outros”.

Perguntas adicionais:

1) Você passou por experiências desse tipo antes de se tornar membro deste grupo (templo, igreja, centro, grupo de discussão etc.)?

“Não”.

2) No que você considera que o grupo ao qual pertence ajudou em suas vivências? O que significa para você fazer parte deste grupo?

“Me apresentaram um Deus vivo e não simbólico. Um Jesus pessoal, que se sacrificou por mim, um Deus de relacionamento além da religião, do rito, da liturgia, da teoria. Hoje vejo esse grupo como uma grande família, todo mundo querendo chegar ao mesmo lugar. Gente diferente com o mesmo objetivo. Sim. Sofri discriminações dentro e fora de minha própria ‘fé’.

DENTRO

Há uma frase, uma afirmativa na verdade que uso muito em treinamentos: “creia em tudo que você prega, mas não pregue tudo que você crê.” Mesmo no meio evangélico há pessoas apenas religiosamente aculturadas, sem experiências pessoais e espirituais. Assistem aos cultos como a um filme, uma novela, a uma palestra qualquer, só assistem e não participam. Não vivem nada de sobrenatural, absorvem somente a parte lógica da coisa e pra essas pessoas fica difícil crer em coisas que vão além da explicação natural e concreta.

FORA

Amigo, se pra quem está perto há experiências que são difíceis de aceitar, imagina pra quem está fora. Taxam tudo de absurdo e fantasia, mas a bíblia mesmo explica que aos homens naturais não é concedido entender as coisas que são espirituais.

EXEMPLO

Logo no início de minha caminhada de fé, vivi algo sobrenatural, diferente e inocentemente espalhei a notícia, o ocorrido. Cara, deu o maior bafafá. Fui confrontado por crentes mais velhos e taxado de santão (gíria evangélica da época para definir alguém que queria aparecer demais...rsrsrsrs...), amigos de fora da igreja então, ficaram horrorizados. Todo mundo procurando explicações lógicas pro absurdo, mas milagre é assim, não tem explicação. Mas que tentaram encontrar, tentaram.

SENTIMENTOS

O sentimento inicial foi de assombro. Como poderiam não acreditar em algo tão claro? Depois, compreendi que nem todos na igreja são convertidos ao evangelho realmente e que tantos outros, gente boa demais, não quer ir além do lugar comum. Há os que amadurecem e experimentam coisas mais profundas e os superficiais. O assombro e o desprezo pela falta de fé dessas pessoas em crerem se tornou então, pena e compaixão, por não viverem aquelas coisas. Quanto aos de fora, eu os compreendia, porque antes de conhecer a Jesus além da religião histórica pensava e duvidava exatamente como eles.

HOJE

Compreendo melhor a posição daquele pessoal. Tem muita gente que engana, mente, atua e trapaceia em nome de Deus e tapeia inocentes, gente simples e crédula. Como estava no início e não tinha a experiência de hoje, pensava que todos que estavam na igreja eram santos, diferentes, perfeitos, de bom caráter e boa fé, por isso pra mim era inaceitável a dúvida. Hoje ela é absurdamente compreensível. Em casos específicos fiquei tão maravilhado que o resto sumiu, não percebia, não sentia, nem nada. Por isso digitei em resposta acima, se “fora do corpo, ou dentro do corpo” parafraseando uma definição do apóstolo Paulo “eu não sei”. Mas foram poucas, duas em 19 anos. A grande maioria, vi Deus fazer de olhos abertos, mente perceptiva. Não sei se essa é a melhor explicação mas Deus fazia através de mim, embora eu estivesse no comando de mim mesmo, e muitas vezes fiquei com medo de fazer algo que atrapalhasse a ação divina. Outras vezes quando apenas participei ou assisti, aí era eu no controle total, inclusive em casos que a mente duvidava do que os olhos viam...rsrsrsrs...meu amigo, fé é desenvolvida também, tive que aprender a crer.

4) Você consegue se lembrar, depois de ter essas experiências, do que pensou, disse ou fez durante aquele momento?

“sim”.

5) Sua percepção do corpo sofre alguma mudança durante a experiência? Você consegue controlar pensamentos e ações da mesma forma que em outras circunstâncias?

“Salvo duas exceções em que não me senti no controle, todo o resto eu poderia ter impedido se quisesse. Deixei continuar, às vezes até com medo, por opção. Nada forçado. Uma das coisas claras e diferentes de Cristo é a opção. Quem decide é você”.

6) Sua educação religiosa ou filosófica foi sempre a mesma ou você foi educado(a) em outra religião / filosofia? Você recebeu alguma educação religiosa / filosófica quando criança, diferente da que tem hoje? Se sim, qual foi?

“Cresci sem muita influencia da família. Passei a frequentar a missa católica por opção própria. Quando conheci Jesus e decidi partir para o cristianismo evangélico foi também por decisão própria. Não cheguei a Cristo, por um grande trauma, em momentos de grandes dificuldades ou qualquer outra situação. Apenas percebi a disparidade da doutrina católica com suas práticas, me intriguei, comecei a ler a bíblia e escolhi seguir o segmento evangélico, vindo depois a ter experiências com Cristo e me aproximando Dele de forma íntima. A grande responsável pela minha mudança “religiosa” (porque foi mais que isso, mudei minha vida) foi a bíblia sagrada. Essa hoje me serve abaixo da verdade do evangelho, me é muito útil é verdade, mas vivo à sombra da cruz de Cristo. Sim possuo, antes parentes e na faculdade amigos, já citados acima, mas a influência deles me levou apenas até a bíblia e consequentemente à Jesus. Depois foi tudo pessoal entre mim e o Criador. Mas é claro sem eles, não sei se chegaria, pois já tinha minha religião que até então me era suficiente e outros planos traçados pra vida. Não sei se mudaria muito. Hoje estou casado e com filhos, responsabilidade gigante. Mas numa análise superficial penso que mudaria pouco. Mas com certeza se abandonasse a fé hoje, viveria com um enorme peso na consciência. Seria como falhar no relacionamento com a pessoa da sua vida. Ia tocar

em frente mas não sei com que grau de satisfação. Experimentei cigarros e álcool, nada mais e foi só isso. Não me dei bem com nenhum dos dois. Nunca fiquei de porre irmão!!! Nem sei o que é ressaca...rsrsrsrsrs...”.

“VIDA PROFISSIONAL. Nunca dei muita bola, deixava rolar embora fosse bem remunerado, mas com a chegada das crianças e o aumento das despesas, passei a dar mais atenção a ela. Hoje mesmo estou no início de um negócio próprio. VIDA SOCIAL. Saio muito, demais. Passeio com a família, mulher e filhos. Frequento demais as casas de meus irmãos e vice-versa. Faço muitas visitas a pessoas e a instituições. Frequento bastante a igreja e faço parte de equipes e departamentos de trabalho. Paro pouco em casa, embora bem mais hoje do que antes de ter os pimpolhos. AMIGOS. Tenho vários, contatos diários, churrascos, passeios, lanchonetes, etc. Estamos sempre nos falando, inclusive com os que são de fora do meio (evangélico)”.

Comentários e interpretações: Não se pode evitar facilmente a hipótese de que Paulo tenha encontrado no trabalho como pastor uma compensação para seus antigos sentimentos de inferioridade. Ao analista atento, logo se verificará o fato de aquele menino “pobre, feio e inconformado” ter se tornado justamente um instrumento de Deus, capaz de intermediar suas ações e seus milagres de um modo que se mostrou, inclusive, duvidoso e ameaçador para os seus colegas de religião. Não é nossa tarefa aqui confirmar se as vivências de Paulo são verídicas em algum nível objetivo, assim como não se desejaria fazê-lo também em relação aos demais entrevistados. Mas não parece inapropriado pensar que a necessidade de Paulo de impressionar o interlocutor possa ter contribuído para o tom empolado e demasiado confiante que tais histórias adquirem em seu discurso. Todavia, um dado certamente mais importante frente aos nossos objetivos é o de que Paulo não apresentou escore elevado na DES, apesar de suas impressionantes experiências religiosas. O seu caso tende a mostrar, assim, que o relato de experiências anômalas não acompanha, obrigatoriamente, níveis mais elevados de dissociação. Como em tantos outros casos analisados aqui, Paulo não demonstrou nenhuma tendência precoce para a absorção e o envolvimento imaginativo, e suas vivências religiosas só tiveram início após sua conversão,

sendo facilmente contextualizadas como um produto das crenças e práticas religiosas às quais se submeteu a partir de então.

5.1.11. Poliano

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
29	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casado	Agnóstico	Coach e diretor de empresa

“Bem, pra começar, eu nasci em [cidade], sou filho de uma pedagoga e um militar da aeronautica. Fui batizado na igreja católica novinho, como costuma-se fazer. Quando tinha tres anos, mudamos para a Italia, por causa de um servico do meu pai, ficamos la dois anos. Depois que voltamos para o Brasil, voltamos para [cidade]. Desde que me lembro por gente, estudei em escola catolica. Primeiro em [cidade], em dois colegios, depois, quando mudei para [cidade], ate o segundo colegial no [nome do colégio]. Ainda em [cidade] eu me inscrevi no curso de catequese, para fazer a primeira comunhao. Todo sabado, pelo que eu lembro. Mas nao fiz a primeira comunhao, nao lembro se era porque eu nao gostava mais de ficar todo aquele tempo la, ou se nao era idade ainda, e eu desisti. Em campinas, tinha aula de ensino religioso e, com uma frequencia que nao lembro, saiamos da sala para assistir uma missa. Isso sem contar que, todo dia, de manha, antes da aula comecar, o diretor do colégio fazia o “Bom-Dia”, um discurso pelo sistema de som do colegio, com uma mensagem, geralmente catequista. Ah, e tentei fazer a crisma, mas nao pude porque nao tinha a primeira comunhao. E, por um periodo em campinas, entre a sexta e oitava serie, eu ia a capela, todo dia, para rezar, mas nao me lembro se antes ou depois da aula”.

“Como ja citei, parei de estudar em colegio catolico no terceiro colegial, que fiz no [nome do colégio]. Depois disso, entrei na [universidade], no curso de educacao fisica. Sempre gostei de ler muito, estudar historia, entao eu sabia do que aconteceu na historia da humanidade, e como a Igreja, como instituicao, fez de tudo um pouco. Acredito que foi dai que minha inclinacao anti-Igreja saiu. Vendo cada vez mais como as igrejas manipulam e roubam (ou melhor, pedem doacao), como criaram um dos periodos mais negros da historia humana, como foi a instituicao que mais matou em toda a

historia. E mais ainda com as igrejas evangelicas tendo um boom de volume, e vendo que o que os pastores querem e dinheiro (generalizando, claro), usando tecnicas para lavar a mente e arrancar mais dinheiro. Realmente, a Igreja me enoja. Assim como toda religiao que faca com que a pessoa se sinta mal. Minha visao religiosa e agnostica. Imagino que tenha algo superior, mas nao antropomorfizo essa energia, ser, ou o que seja. Anjos? Espiritos? Gaia? Shiva? Pra mim, na real, tanto faz, desde que a visao seja positiva”.

“Gosto muito do budismo e do so seu equilibrio, mas nao sou estudioso a fundo. Entendo as outras doutrinas todas, pelo menos as que eu conheco, do hinduismo, taoismo, xintoismo, xamanismo, espiritismo, nao concordo com 100% de nenhuma delas. Sendo o mundo biologico tao variado, porque minha visao deveria ser igual a de qualquer outra pessoa? De novo, tudo e valido, desde que faca a pessoa se sentir bem. Uma das coisas que nao gosto da Igreja e que ela domina pelo medo e pela culpa e remorso. Sou o que sou pelo que meus pais fizeram comigo. Eles sempre foram maravilhosos e apoiadores, dando-me espaco e educacao. Minha mae sempre foi mais proxima de mim, mais aberta, falando o que acha e dando espaco para o toque. Tanto que eu tenho muito dela, no meu comportamento. Minha risada, jeito de falar. Sou professor hoje por causa dela, inclusive. Logico, ja brigamos, como em todo relacionamento. Na minha adolescencia e no final da minha faculdade eu fiquei bem agressivo por alguns motivos de depressao e desanimo e nada dando certo, e acabei me desentendendo com ela. Hoje em dia temos um relacionamento maravilhoso, bem aberto, que eu falo o que penso e ela fala o que pensa. Se discutimos, paramos e conversamos depois, com cabeca fria”.

“Meu pai sempre foi meu heroi. Super inteligente, piloto de caca da FAB. Porem, quando era mais novo, ele era mais fechado, caladiao. Nosso relacionamento era meio afastado, tinha um pouco de receio e medo dele. Depois da faculdade nós nos aproximamos muito, e somos muito amigos hoje. Ainda tem coisa que ele nao fala comigo e coisas que eu nao falo com ele, mas e por causa do jeito dele e do meu jeito. Não brigamos ou coisa assim. Rarissimas vezes discutimos, mas sempre um entende o lado do outro depois. Tive uma adolescencia dividida. Do ponto de vista economica, foi muito tranquila,

com livros, gibis, videogames, TV a cabo, internet. Não me faltou nada, de atividades extracurriculares a bens materiais. Logico, não tinha o melhor computador, nem o melhor videogame, nem todos os livros ou gibis que eu queria, mas não havia do que reclamar. Porém, do outro ponto de vista, sofri muito, por causa de bullying. De fato, esse termo não existia na época, mas foi o que aconteceu. Como citado, mudei de Brasília para Campinas, tinha 11 anos quando isso aconteceu. Porém, não sei se o problema era na escola em que eu estudava, ou, como eu suspeito até hoje, o problema é em Campinas. Eu ia muito bem na escola, só tirava 9 e 10, e isso era mal visto e mal quisto pelas outras crianças que não iam tão bem. Ao invés de me darem parabéns, era motivo de piada, era NERD, rolando ostracismo social violento por causa disso. Ainda não era o maior da classe, e nem o mais atlético, o que piorava a situação. Acredito, inclusive, que a falta de capacidade atlética era piorada pelo ostracismo, pois não fazia esportes porque não sabia bem e porque era nerd, logo, nunca aprenderia a fazer bem. Junta-se isso ao fato de que as pessoas de Campinas, ou do colégio que eu estudava, eram muito ligadas à marca e status e eu nunca me liguei muito a isso. Para mim, o importante era o tênis ser bonito e confortável, e não caro. O importante era a roupa ser bonita e confortável, não cara. Então, como não usava coisas “daora”, também não conseguia me entrosar”.

“Namoro há 6 anos, moro com ela há 3. Casamos em uma cerimônia não religiosa e apenas com família e padrinhos, no dia [data]. Pretendemos fazer uma cerimônia maior, com mais pessoas, em 2015. Nosso casamento é muito bom, normalmente não brigamos. Discutimos mais quando eu estou irritado e estressado com algo do trabalho, ou ela tá de TPM ou em recaída de depressão. Quando eu estava no segundo ano de faculdade, meus pais se mudaram para abrir um colégio em [cidade]. Depois que terminei minha graduação, mudei-me para lá, para ajudar-los no colégio. Confesso que eu tava meio perdido, então foi uma boa mudança de direção. Além disso, minha mãe estava querendo sair da cidade, voltar para Campinas, e fui para lá com esse intento também, ajudar minha mãe a convencer meu pai. O caso é que meu pai se abriu muito nesse período. Começou a trabalhar com público (antes ele trabalhava apenas com computadores, com pouco contato com pessoas, e antes disso na aeronáutica), começou a dar

aula em faculdade, ficou mais próximo da minha mãe, pois começamos a trabalhar juntos. Além disso, acredito que ficou mais humilde, pois o colégio, por diversos motivos, não funcionou e faliu. Também, acredito, quando eu voltei a morar com eles, ele me viu como um homem, adulto, e não um adolescente. Quando eles mudaram para São Carlos, eu tinha 19 anos, estava no segundo ano de faculdade. Quando mudei pra lá, eu já tinha 24 anos, tinha morado sozinho, trabalhado bastante, amadurecido emocionalmente”.

“Já fiz uso de substâncias psicoativas. Ecstasy, LSD, mescalina, maconha, canabinoides, sintéticos, MDMA, BK-MDMA, triptaminas, ketamina, methoxetamina, DMT, AMT, anfetaminas e derivados de anfetaminas. Ainda utilizo, em uma frequência mensal. Porém, utilizo apenas ketamina, BK-MDMA, anfetaminas, triptaminas e mescalina. Minha saúde física é ótima. Sou professor de educação física e atleta. Tenho um certo problema de rinite e asma, mas ambos controlados com fitoterápicos e medicamentos. Eu sou sócio de quatro empresas, sou um empreendedor. Uma empresa é de Coaching e capacitação, outra de educação, outra de serviços industriais e outra é uma distribuidora de fitoterápicos. Sou diretor ativo da de Coaching, e nas outras eu entro na parte de planejamento, estratégia e marketing. Além disso, atuo como Coach executivo e de vida, assim como palestrante e professor. Na parte social, tenho amigos muito fiéis, mesmo que não muitos, e tenho muitos colegas, que gostam muito de mim. Normalmente eu assisto filmes, vou a churrascos, raves, baladas. Também estou em contato constante com amigos, familiares e colegas via computador, seja Facebook, e-mail ou IM”.

“Sim, passei por estados de transe quando fazendo Reiki sob efeito de substâncias. Mas não teve conotação religiosa. Não vejo esse estado de flow como um estado religioso, e sim como um estado mental alterado. Não percebia direito a minha volta não. Era um estado de atenção BEM focada. Eu percebia e sentia energia fluindo, basicamente, de olhos fechados, como se “visse”. Não ficava de olhos abertos. Quando entrei em flow de olhos abertos, fazendo hipnose ericksoniana, a minha volta também ficava “turva”, não prestava atenção nela. Pra ter ideia, quando foram falar comigo, eu achava que tinha uma hora que estávamos em flow, e já tinha passado 4. E me assustei bastante quando me chamaram. Ah sim.

Totalmente no controle. Minha percepção de corpo aumentou. Não sei como explicar isso, mas estava como se tivesse com mais contato com o meu corpo. E controlava pensamentos e ações sim, com certeza. Mas, ao esvaziar a mente, que vinha o contato do inconsciente da outra pessoa. Faço uso de técnicas de reiki ou de hipnos ericksoniana, para entrar nesse estado de flow. Porém, com substâncias é mais fácil e mais intenso”.

Comentários e interpretações: Ao compararmos a narrativa de Poliano com as narrativas dos jovens que postaram suas histórias na página do Facebook da ATEA (Cf. capítulo anterior), podemos observar que, no caso daqueles, a vivência da religiosidade na infância e na adolescência foi geralmente negativa. No caso de Poliano, porém, ela parece ter transcorrido sem maiores transtornos, e o processo de afastamento se deu de forma um tanto mais natural, como parte da busca por autonomia e desenvolvimento do raciocínio crítico na adolescência. Mas um aspecto ainda mais relevante de sua narrativa, é o fato de relatar experiências de intensa absorção ou “flow” sem, no entanto, supor uma interpretação religiosa, o que seguramente mostra que a causalidade experiência → crença não é de nenhum modo imprescindível. Por outro lado, vemos como Poliano tem ao menos um conhecimento introdutório de certas tradições orientais. Mostra-se também praticante de Reiki. Ele reconhece, ainda, a possibilidade de que exista “algo superior” e fala na possibilidade de uma “energia”. Nosso entrevistado se define como “agnóstico”, o que oferece respaldo para os resultados do survey online (Cf. capítulo três), em que se havia constatado que os agnósticos tendem a pontuar significativamente acima dos ateus na escala de crença paranormal, apesar de permanecerem abaixo dos religiosos em geral. Parece-nos aceitável imaginar que a influência da religião na primeira fase da vida, durante o processo de socialização primária, tem sobre os indivíduos um papel tão indelével que é por vezes difícil extirpar por completo, mesmo ao se atingir a vida adulta. São geralmente necessárias frustrações familiares ou crises de identidade mais ou menos dolorosas para que o rompimento se dê no sentido de uma total oposição (algumas vezes duvidosa, já que pode preceder uma futura recaída), conquanto não se deva considerar isto regra absoluta com base unicamente em nossos dados. No caso de Poliano, podemos ver

como a relação com o Catolicismo (agora ausente), veio a moldar parte de sua concepção sobre o mundo, não lhe sendo possível se desvincular inteiramente da ideia, ainda que incipiente, de uma força superior, energias etc. *A afiliação se alterou (não é mais católico), mas ainda restam certos resquícios de uma forma de pensamento mágico ou metafísico, anteriormente exercitada pelo hábito das práticas católicas, em período de socialização primária.* Novamente, temos aqui confirmação para a hipótese de Bainbridge (Cf capítulo três) segundo a qual as crenças religiosas tradicionais respaldariam o surgimento de outras crenças paranormais, não obrigatoriamente institucionalizadas.

Outro aspecto importante do protocolo de Poliano foi que suas experiências de absorção não chegaram a ser captadas pela DES na mesma intensidade com que o entrevistado as descreveu. Muito provavelmente, isso se deve ao fato de suas vivências resultarem dos efeitos de substâncias psicoativas diversas e do exercício de atividades que promovam, de algum modo, sua ocorrência (e.g., “hipnose ericksoniana”). Recordemos que na DES há uma indicação para que o respondente exclua de suas pontuações todas aquelas experiências relacionadas ao uso de drogas ou álcool. Temos mais uma vez aqui a confirmação de que, pelo menos entre os participantes *low scorers*, a dissociação não corresponde a um fenômeno corriqueiro ou habitual, uma tendência particular e espontânea, mas, antes, a processo que geralmente ocorre apenas quando devidamente eliciado. As vivências de Poliano nesse âmbito se mantêm circunscritas, com frequência, ao emprego de atividades físicas e mentais específicas.

5.1.12. Ricardo

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
42	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casado	Assembléia de Deus	Supervisor de manutenção

“Hoje em dia sou o que podemos chamar de um homem modificado pelo evangelho. Sou uma pessoa caseira, tranqüila, que ama a família, e que preza ajudar as outras pessoas. Dedico-me muito aos estudos, tanto os religiosos como os seculares, e tenho a convicção de que tenho a vocação pastoral, seja pelo conhecimento adquirido pela faculdade teológica que fiz, se já pelo amor as almas e pela disposição de ajudar o próximo. O evangelho me modificou de tal maneira que do dia para a noite, na

semana da minha conversão, perdi totalmente o desejo pelo álcool, mal que eu era dependente. Tive também uma melhor visão do que é uma família, dando mais valor a minha esposa e filhos. Antes eu era alguém que não parava em casa, e que gostava de ficar nos bares e procurando outras mulheres, e hoje não tenho o mínimo desejo de nenhuma dessas duas coisas”.

“Um pouco antes de minha conversão (uns 06 meses), minha vida conjugal estava destruída, pois minha esposa havia descoberto um adultério meu, e nem nos falávamos mais. Ela continuou indo a igreja e me convidando, e eu sempre recusando o convite. Em um determinado dia, aceitei o convite, mais por educação do que por vontade, porém ao entrar na igreja comecei a sentir uma paz interior e uma emoção muito grande (nunca fui emotivo), sentimento este que foi crescendo e me envolvendo, me fazendo passar em meus olhos todos os meus erros, e o quão eu caminhava errado. Instantaneamente senti uma mudança interior, e de lá pra cá, aos meus olhos, aos olhos de minha família e de todos me conhecem me tornei uma nova criatura, regenerada segundo os padrões bíblicos”.

“Minha família foi ao mesmo tempo uma família amorosa e distante. Tinha muito amor por parte de minha mãe e irmãs, porém meu pai era muito frio, o que acabou por fazer com que eu me tornasse frio também com minha família. Minha mãe era dona de casa, sendo muito amorosa e rígida. Desde as correções até a parte de incentivar os estudos era com ela. Embora ela não tivesse nenhum estudo, incentivava que estudássemos muito”.

“Meu pai era ausente na questão sentimental, pois era dedicado ao trabalho e a farra. Embora fosse muito extrovertido com os de fora, pelo menos comigo era muito fechado. Ele era alegre e brincalhão, porém tratar de assuntos sérios, de qualquer motivo, não era com ele. Tinha duas irmãs, cujo relacionamento comigo era excelente. Até meus 14 anos eu era um adolescente tipicamente caseiro, não saindo quase nunca. Com essa idade, quando iniciei o curso do Senai, comecei a conhecer mais o mundo, com novas amizades, o que acabou por fazer com que eu saísse mais. Meu relacionamento com meus pais eram tranquilos até os 17, quando comecei a ser baladeiro e a dar trabalho para eles, ficando em

casa somente para dormir. Na verdade fiquei baladeiro até os 25 anos, quando casei, época em que dei uma sossegada”.

“A renegeração e a santificação, acompanhada por uma mudança de pensamentos e atitudes. Comecei a sentir uma paz interior, um preenchimento de um vazio que existia em meu ser, e um amor pela vida de todas pessoas. Antes eu só pensava em mim mesmo, e hoje penso sempre em ajudar o próximo, a aconselhar, e orientar. Minha vida familiar mudou 100% para melhor. Me vejo como um pecador que foi perdoado por Deus, e que tinha uma vida que era baseada somente no benefício próprio e nas necessidades carnaís. As pessoas me vêem como alguém que mudou da água pro vinho, PIS antes era tido como alguém “doidão”, e hoje sou tipo como exemplo de evangélico e de pai de família”.

“Sou supervisor em uma grande empresa, que no momento não está passando por um bom momento, o que ocasiona stress constante. Minha vida social está dividida entre estudos e eventos na igreja. Como lazer gosto de passear com minha família, ir a cinemas e restaurantes. Meu casamento depois de minha conversão melhorou muito, pois antes eu era mulherengo, e hoje só tenho olhos e desejo pela minha esposa. Meu círculo de amizades encurtou, pois prezo compartilhar os mesmos pensamentos em que acredito, e por isso mantenho o meu círculo entre os membros de minha igreja”.

Perguntas adicionais

1) Você passou por experiências desse tipo antes de se tornar membro deste grupo (templo, igreja, centro, grupo de discussão etc.)?

“Nunca”.

2) No que você considera que o grupo ao qual pertence ajudou em suas vivências? O que significa para você fazer parte deste grupo?

“Me ajudou a crescer no conhecimento bíblico, me ensinando a andar segundo a Bíblia, e me orientando no caminho que devo seguir. Estar na igreja me completa e me ajuda a traçar uma meta, de ser salvo e de salvar almas”.

3) *Em algum momento da sua vida você chegou a sofrer alguma forma de discriminação ou constrangimento por ter vivenciado experiências assim? Como aconteceu? Quais sensações, sentimentos ocorreram diante disso?*

“Nunca”.

4) *Ocorre alguma mudança significativa na percepção que você tem dos objetos, pessoas etc.)?*

“Não”.

5) *Sua educação religiosa ou filosófica foi sempre a mesma ou você foi educado(a) em outra religião / filosofia? Você recebeu alguma educação religiosa / filosófica quando criança, diferente da que tem hoje? Se sim, qual foi?*

“Fui criado em um lar de católicos não praticantes (como na maioria dos lares brasileiros), onde na verdade havia um senso religioso superficial, porém sem seguir os preceitos verdadeiros da religião”.

6) *Você possui parentes (ou amigos) que pertençam também à sua religião / filosofia? Qual a influência dos seus parentes e amigos na maneira como você passou a interpretar suas experiências?*

“Minha esposa e filhos também são evangélicos, e nossa vida é pautada pelo que acreditamos, isto é, a Bíblia. Foi através de minha esposa que fui apresentado a igreja, onde me converti depois de 06 anos em que ela era evangélica”.

7) *Como você acha que seria sua vida daqui por diante se resolvesse deixar sua atividade neste contexto (religioso ou ateu)? (Ou) Como se sentiria caso resolvesse abdicar da atividade neste grupo? O que faria a partir daí em relação a esse aspecto de sua vida?*

“Seria um impacto negativo muito grande, pois transformaria de forma negativa minha vida social e familiar. Com certeza traria problemas com minha esposa, e as velhas desconfianças por parte de minha esposa voltariam a existir. Se por acaso eu me afastasse da igreja, com certeza faria de tudo para voltar, pois a mudança de ser que eu tive me transformou em alguém melhor para mim, para minha

família e para as pessoas que ajudo. Na adolescência fiz uso de maconha, mas era mais para curtir às vezes do que por necessidade do corpo. Dos 17 até os 37 fiz uso de álcool (cerveja), de maneira um pouco acima da controlada”.

8) *Há quanto tempo frequenta a igreja à qual pertence?*

“5 anos”.

Comentários e interpretações: O relato de Ricardo sobre sua conversão religiosa muito se assemelha a tantos outros que ouvi nas visitas às igrejas católicas e evangélicas. Segue-se sempre o mesmo padrão de construção da narrativa, mormente envolvendo a passagem de uma condição profana, imoral e sofredora para outra de transformação espiritual redentora. Mas afora seu caráter repetitivo, tal narrativa não é necessariamente artefactual, e, de fato, manifesta-se em mudanças mais ou menos visíveis de comportamento, às vezes prolongadas, outras vezes transitórias. De qualquer modo, em nenhum momento do relato de Ricardo encontramos algum indício de dissociação ou alteração da consciência, e pode-se dizer, portanto, que tais fatores não chegaram a exercer qualquer influência pertinente sobre sua conversão, sendo esta limitada a mudanças de comportamento ou atitude perante as pessoas e a vida, de um modo geral. Nesse sentido, o elemento mais curioso da conversão de Ricardo é o resgate que faz da família. Aqui, como em outras entrevistas analisadas neste capítulo, a religião parece justamente ocupar o lugar de uma família secundária ou complementar, que inclusive reforça certos laços familiares conservadores e coloca os rebeldes e “pecadores” (como Ricardo) novamente nos eixos.

5.2. High Scorers

A tabela abaixo fornece as principais pontuações na DES e no CTQ dos entrevistados que obtiveram 20 ou acima de 20 no escore total da DES.

TABELA 69. DADOS DOS HIGH SCORERS NA DES E NO CTQ				
ENTREVISTADOS	DES-TOTAL	DES-TAXON%	CTQ	DES-SUB.
WILSON	69,64	100%	ABUSO FÍSICO	ABSORÇÃO, DESPERSONALIZAÇÃO, AMNÉSIA
LUANA	37,50	5%	-	ABSORÇÃO
MÁRCIA	32,85	99%	ABUSO EMOCIONAL	ABSORÇÃO E DESPERSONALIZAÇÃO

SANDRO	28,21	99%	NEGLIGÊNCIA E ABUSO EMOCIONAIS, ABUSO SEXUAL	DESPERSONALIZAÇÃO
JORGE	32,5	99%	NEGLIGÊNCIA E ABUSO FÍSICOS	ABSORÇÃO
IRENE	30	89%	NEGLIGÊNCIA FÍSICA, NEGLIGÊNCIA E ABUSO EMOCIONAIS	ABSORÇÃO
FERDINANDO	23,21	0	-	ABSORÇÃO
VILMA	60,35	100%	NEGLIGÊNCIA EMOCIONAL, ABUSO FÍSICO E SEXUAL	DESPERSONALIZAÇÃO, ABSORÇÃO E AMNÉSIA
JOANA	28,92	0	NEGLIGÊNCIA FÍSICA E EMOCIONAL, ABUSO FÍSICO E EMOCIONAL	ABSORÇÃO
DAISY	22,14	0	NEGLIGÊNCIA EMOCIONAL	ABSORÇÃO E AMNÉSIA

5.2.1. Daisy

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
64	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Viúva	Espírita, Umbandista	Aposentada / pensionista

Quando entrevistei Daisy em sua casa, um de seus filhos estava presente e pude obter dele informações adicionais sobre o caso, com a anuência de sua mãe. Assim, por razões de brevidade e de maior simplicidade no relato, a descrição a seguir unificou aspectos das duas conversas.

Daisy é a filha caçula de uma família de sete filhos e era a protegida de sua mãe. Quando jovem, dizia-se “namoradeira”; era orgulhosa de sua beleza e esnobe frente aos “pretendentes”. Era “debochada”, mas gostava de ajudar e aconselhar as amigas sobre namoro. Sua família era pobre, de poucos recursos, mas, em meio à simplicidade, divertiam-se da forma que melhor podiam, com música e dança nos “balinhos” e festas que organizavam, em sua própria casa ou na casa de vizinhos. Quando tinha aproximadamente 16 anos, sua mãe veio a falecer, em função de complicações pulmonares: “morreu em meus braços”. O intenso apego e carinho pela figura materna, sua amiga e confidente, tornaram seu repentino falecimento uma experiência demasiadamente dolorosa para Daisy, que, por algumas horas, permaneceu em estado de choque. Depois do susto inicial, sobreveio-lhe uma fobia persistente do mundo, “tinha medo de tudo, medo de sair de casa”. Sem os cuidados da mãe, ela é recebida na casa de uma irmã mais velha e mais abastada, que a acolhe em troca de serviços domésticos. Lá, ela sofre maus-tratos, em meio ao trabalho excessivo, além de ser discriminada por sua pobreza, até

ser “resgatada” pelo pai e por um irmão. Alguns anos depois, no entanto, é a vez de seu pai falecer, e Daisy novamente se assusta com a possibilidade de ficar só. Um de seus irmãos, com quem tinha bom relacionamento, passa a morar com ela, mas as horas de serviço militar lhe obrigam a deixar a irmã sozinha, às vezes por dias. A essa altura, Daisy já namorava o rapaz que seria, mais tarde, seu esposo, e embora não estivesse tão certa de seus sentimentos sobre ele, decide aceitar o casamento. Seus cuidados e proteção são novamente transferidos, e desta vez para o marido; mas este, que também era militar, nem sempre encontrava tempo para lhe fazer companhia, e Daisy passará parte significativa de suas horas de recém-casada na residência de suas irmãs. Mais tarde, quando nascem os filhos, estes reassumem a transferência do afeto, e sua preocupação se torna a de proteger os filhos e deles estar perto, o tempo todo, de modo a não correr o risco de perdê-los.

Daisy nunca pôde se desfazer por completo do trauma que foi a perda de sua mãe. Era-lhe difícil atravessar os momentos difíceis da vida sem o apoio da figura materna, de sua “mãezinha”. Seu casamento não ia bem, e houve um curto período de separação. Sentia-se sempre muito sozinha, e não gostava de cumprir com afazeres domésticos. Era também ciumenta e irritadiça. Ao sair com o marido e os filhos para jantar, derrubava coisas e tinha crises de intensa agressividade, chegando a fugir do local quando se sentia contrariada. Seu marido, por sua vez, era pouco compreensivo, e seus comentários maldosos e arrogantes pareciam minar ainda mais sua autoestima. Em busca de orientação e ajuda, Daisy recebe a indicação de um centro espírita e começa a frequentá-lo. É então que, em uma das sessões, ela passa por uma intensa experiência: vê sua mãe, nitidamente, descendo do teto por meio de um estranho elevador, envolta por uma forte luz branca. Daisy chora copiosamente e tenta, em vão, alcançar a figura luminosa que permanece, no entanto, muito alta. É preciso que as pessoas no centro a imobilizem e acolham, para que ela se refaça do choque que a visão havia causado. A partir daí, Daisy começa a “desenvolver” sua “mediunidade” e passa a incorporar o discurso das “energias negativas” e da ação de espíritos “obsessores” como forma de explicar o que ocorria em seu casamento.

Os problemas, porém, não cessam, e ela procura ajuda adicional de uma das frequentadoras do centro, que era também cartomante e fazia atendimentos em sua própria residência. Daisy vê em Antonieta (nome fictício) uma “segunda mãe”, com quem podia contar para desabafar e compartilhar suas dores. Antonieta lhe seria de grande ajuda, ainda, quando da morte de seu marido, que muito cedo falecera, deixando aos filhos e à esposa uma série de dívidas e outras complicações a resolver. Daisy tenta transferir ao filho mais velho a proteção que tinha do marido e as responsabilidades pelos negócios de seu esposo, mas seu filho (que já havia apresentado histórico de desavenças na família), recusa-se a auxiliá-la do modo como ela aguardava, e Daisy passa a nutrir desconfiança e persecutoriedade para com ele. Sentindo-se mais uma vez só, e inspirada no trabalho de Dona Antonieta, ela recorre ao papel de médium / cartomante como uma forma de ganho financeiro e sobrevivência. Dedica-se muitos anos a essa atividade, até deixa-la parcialmente, por não conseguir manter e subsidiar o centro que havia fundado, mas prossegue ainda hoje com suas consultas particulares. Com um discurso auto-confiante, ela exalta sua mediunidade, seus feitos e suas ajudas aos outros: “é algo impressionante”.

Um dos filhos de Daisy a quem entrevistei define sua mãe como pessoa carismática e bondosa, mas também salienta sua tendência à fabulação e sua insistência em projetar nos outros suas próprias percepções e sentimentos. Daisy adora contar histórias, tristes ou engraçadas, mas sempre as aumenta um pouco, articulando suas narrativas para torna-las mais convincentes e dramáticas, distorcendo fatos constantemente recontados. Às vezes, ela se vê afetada por humores depressivos, angústias ou irritações, geralmente relacionadas aos filhos, mas costuma dizer “não sou eu que sinto tais coisas, mas as pessoas com quem convivo (ou espíritos)”. Quando estressada ou contrariada, pode apresentar distúrbios mais ou menos preocupantes de memória, “brancos”, esquecendo-se de lugares conhecidos ou de percursos que está acostumada a fazer de carro. Ela também pode se acidentar, aparentemente sem intenção, quando se vê diante de um conflito (sair ou ficar em casa, por exemplo). A vida toda queixou-se de dores pelo corpo e pequenos problemas de saúde, os quais nem sempre encontraram explicação suficiente em exames médicos, apesar de, recentemente, ter sido diagnosticada

com pré-diabetes e apresentar ligeira deficiência de cálcio. É extremamente vaidosa e obsessiva com limpeza. Conquanto relute em sair de casa, mesmo aos fins de semana, sente-se bem em sua vida social, e faz amizades com grande facilidade.

Quando trabalhava como médium no centro, Daisy vivenciava estados mais ou menos pronunciados de ausência (“ficava longe, não conseguia voltar”), e ao acordar, mostrava-se visivelmente consternada e assustada. Por vezes, dormia profundamente, não sendo possível acordá-la apenas chamando pelo nome. Para que ela pudesse voltar ao normal, era frequentemente necessário que lhe passassem álcool na nuca. Esse procedimento peculiar, bem como as ausências que experimentava, só tiveram lugar no período em que cuidava do centro e não mais se repetiram. Ao retornar das ausências, tinha os olhos avermelhados, mas sua face parecia rejuvenescida, corada. Não obstante, havia também situações em que Daisy não demonstrava qualquer alteração particular, ou transmitia a impressão de estar fingindo, para chamar atenção. Naquela época, Daisy era mais instável emocionalmente, e houve maior equilíbrio em seu comportamento ao diminuir a frequência de tais atividades.

Daisy costuma ficar muito distraída e imersa em seus pensamentos, que giram, basicamente, em torno dos filhos, dos cuidados da casa, de sua aparência física e de assuntos espirituais ou religiosos. Seu filho relata uma ocasião em que, da cozinha de sua casa, Daisy teria permanecido parada, olhando para uma torneira que conseguia avistar na lavanderia. Como a lavanderia não se achava suficientemente iluminada, tinha-se a impressão, ao olhar fixamente para a torneira, que ela se movimentava, formando a imagem de um boneco, uma clara ilusão de ótica. Daisy se deixou perder nisso por algum tempo, tendo convidado o filho para apreciar aquele curioso fenômeno.

Comentários e interpretações: O caso de Daisy é bastante significativo para a discussão sobre dissociação, pois vários de seus aspectos remetem a uma tendência característica para a fantasia e para o envolvimento imaginativo, bem como para outros aspectos do que se costuma definir como ‘estrutura de personalidade histérica’ ou ‘neurose histérica’, para nos utilizarmos da terminologia psicanalítica. Suas ausências, sua necessidade de atenção e proteção, sua tendência para

inconscientemente se acidentar, suas fabulações, sua dificuldade em lidar com a culpa e as formações de compromisso que estabelece, projetando suas emoções nos outros e traduzindo para o corpo seus dramas. Todos esses elementos falam de um processo regressivo, de uma parte da personalidade que parece ter se mantido presa à infância, sob os cuidados maternos, e que a todo o momento tenta reproduzi-los e revivê-los. Não nos é necessário aqui adentrar em especulações psicanalíticas exageradas sobre o complexo de Édipo e o papel que possa ter desempenhado neste ou em outros casos. Todavia, resta inequívoco o fato de que o caso avaliado se aproxima em vários níveis da definição psicanalítica de histeria e não se pode negar que a regressão desempenhe um papel decisivo para a compreensão das experiências de absorção. Mais à frente, veremos que aspectos importantes desse mesmo padrão foi confirmado em outros dos casos analisados (voltaremos a isso na conclusão do capítulo).

5.2.2. *Ferdinando*

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
25	Homossexual	Acima de R\$ 7600	Solteiro	Ateu	Estudante / Mestrando

Ferdinando fala do casamento de seus pais como “casamento normal, casados, sem problema nenhum”, e menciona que eram muito atenciosos com o filho. Não obstante, ele descreve experiências de solidão na infância, por ficar em casa enquanto seus pais trabalhavam. Seu pai é dono, há muitos anos, de um estabelecimento comercial, e Ferdinando se recorda de a família ter atravessado períodos de grande dificuldade financeira, sempre que o negócio ia mal. Mas o aspecto mais desagradável de sua infância foram as vivências de bullying das quais foi vítima, segundo ele, por ser “baixo” e “gordinho”: “me machucou muito”. Sentia-se isolado e rejeitado na escola. Posteriormente, submeteu-se a cirurgia plástica para corrigir sua “orelha de abano”. Embora não relate excessiva preocupação com a aparência, Ferdinando é vaidoso e se esforça para não engordar (fisicamente, o entrevistado nada tem de obeso, apesar de haver mencionado estar “engordando”). As agressões que sofria eram mais verbais do que físicas, “aquela maldade, por assim dizer, natural de criança, e como eu já era uma pessoa mais introvertida, isso foi agravando cada vez mais a situação”. Os dolorosos acontecimentos na escola não

eram compartilhados com seus pais, e ele tendia a mantê-los para si, com receio de trazer preocupação à família. Ferdinando chegou, inclusive, a apresentar ideações suicidas, e hoje acredita ter havido negligência por parte da escola, cujos funcionários e professores sabiam do que ocorria, mas nada faziam para evitar que ele fosse ofendido e apossado.

Na adolescência, o acontecimento mais marcante foi a morte de seu avô, por ter sido a primeira vez em que perdeu alguém próximo. Mas este, como outros acontecimentos em sua vida, eram remoídos, geralmente, em silêncio, no seu íntimo. Ferdinando jamais namorou ou se relacionou intimamente com alguém, “nem sequer / nunca beijei ninguém até hoje”. Não possui muitos amigos e não costuma sair de casa. Ele afirma que “relacionamentos pessoais eu nunca tive nenhum. Nunca me interessei também”. Quando questionado sobre os motivos disso, alega que “é justamente pelo fato de ser tão introvertido, eu acho que isso / as pessoas talvez não tentem se aproximar de mim pelo meu jeito de ser. É uma possibilidade, eu realmente não sei o porquê”. Apesar de sua virgindade, o entrevistado afirma sentir maior atração por homens, definindo-se, assim, como homossexual, muito embora ele concorde que a ausência de interesse por relacionamentos talvez pudesse ser interpretada como assexualidade.

Sobre as respostas assinaladas na escala de experiências dissociativas, Ferdinando confirma “abstrair” com frequência, distraíndo-se “completamente” durante conversas, aulas ou mesmo quando se locomove de carro, ônibus ou metrô, por vezes sem “nenhuma lembrança” do caminho que percorreu. Ele também menciona que, quando criança, ficava em seu quarto praticamente o dia todo, e se deixava absorver pelas muitas histórias que via na televisão ou em livros. A esse respeito, o entrevistado obteve pontuação moderada em uma questão da DES que perguntava sobre confundir sonho e realidade. Contudo, não se lembra de seus sonhos com frequência e raramente sofre pesadelos. Ferdinando acredita não possuir uma boa memória, não só pelas substanciais lacunas que apresenta em relação a certos acontecimentos, como também pela tendência a construir memórias inexistentes, mas realistas e duradouras:

[...] as minhas memórias de infância, de um modo geral, eu quase não tenho. Eu falo assim, memórias de eventos, quatro, cinco anos ou mais até, às vezes eu tenho falhas grandes de memória. [...] A minha formatura de ensino médio não lembro quase nada, eu realmente apago esses eventos mais antigos [...] festas de aniversário minhas, de um modo geral, eu não lembro quase nada. [...] tem muitas memórias de infância que a hora que vou discutir com os meus pais, eles falam: ‘não, mas isso nunca aconteceu’. E para mim é a memória extremamente vívida, por isso que, em parte, nas minhas memórias de infância não confio nelas, porque eu sei que tem muita coisa que eu literalmente criei. Então, é outro problema que eu tenho, criação de memórias, e isso complica um pouco as coisas.

Ferdinando foi batizado no Catolicismo, mas nunca acreditou muito em Deus, mesmo quando criança. Seus pais nunca foram praticantes, e seguiam “o esquema: acreditar em Deus, mas sem acreditar em uma religião”.

Comentários e interpretações: Durante toda a conversa, o entrevistado denotou discurso lacunar e defensivo, rompido apenas pelas perguntas do entrevistador. Ferdinando não parece entrar suficientemente em contato com seus sofrimentos, e reage com naturalidade duvidosa ao falar sobre sexualidade e relacionamentos amorosos. A descrição da família é também faltante e superficial. Vejamos, no entanto, o que se conseguiu obter de significativo em sua narrativa.

Seu ateísmo é de cunho mais “orgânico”, no sentido de não advir de uma revolta particular contra as religiões, mas do próprio fato de não ter sido longamente exposto a crenças e práticas religiosas. Apesar de ser batizado católico, não identificou nos pais qualquer expectativa quanto ao cumprimento de uma doutrina religiosa, com exceção de uma vaga e etérea concepção de Deus, destituída de base dogmática e institucional. Seus escores na DES não possuem relação alguma com sua irreligiosidade, mas se acham relacionados a situações de sua vida cotidiana. De modo parecido com os casos de Sandro e Luana, suas falhas de memória não se devem a intensas rupturas ou divisões da identidade, como regularmente se vê na literatura internacional sobre transtornos dissociativos, mas à sua própria capacidade de absorção imaginativa e intensa distraibilidade. Sua introversão é, provavelmente, outro fator importante a se considerar frente a seus níveis significativos de absorção. Uma vez que a percepção é frequentemente inundada por ideias imaginárias que o distraem e dispersam o foco da atenção, não admira que ele produza falsas memórias com certa constância. Aqui, temos o velho problema de diferenciar percepção e memória. Teria ele esquecido porque sua capacidade de retenção é ruim, ou

porque não dirigiu àquele evento a devida atenção? Pessoas introvertidas costumam se voltar mais para si do que para o que ocorre externamente; daí o porquê de não priorizarem o registro de certos eventos sociais, ou de neles embutirem suas interpretações e construções particulares, consideradas mais interessantes.

5.2.3. Irene

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
39	Heterossexual	Entre R\$ 1900 e 3800	Casada	Igreja Quadrangular	Assistente administrativa

“Bom, meu nome é Irene e tenho 39 anos. Sou nascida em uma cidade interiorana de [estado], mas tive algumas mudanças desde o nascimento. Já morei no [cidade] e no [cidade], e passava longos períodos de férias em [cidade], na casa de meus avós paternos. Não tenho boas lembranças de minha infância, meu pai bebia muito e era irresponsável com os deveres de um chefe de família, minha mãe trabalhava fora era Enfermeira e tinha longos períodos de plantão. Tínhamos poucas roupas e pouquíssimos recursos. Lembro de minha mãe muitas vezes comer arroz e deixar feijão e a “mistura” para que eu e meu irmão dividíssemos. Sou a filha mais velha, tenho um irmão 2 anos mais novo que por muitas vezes ficou na minha “responsabilidade”. Não fui planejada nem desejada, minha mãe engravidou enquanto namorava isso em 1973 era um escândalo! Meu pai trabalhava aqui na época com obras de Construção Civil. Quando ficou sabendo da gravidez de minha mãe, mandou que ela me abortasse... como se faz com um pedaço de qualquer coisa que não se usa mais. Minha mãe disse não! Então ele foi embora para [cidade]. Quando chegou na casa de seus pais, contou aos meus tios (seus irmãos) que havia engravidado uma moça, e meu avô sabendo disso, forçou-o a voltar e casar-se com minha mãe. Muitas vezes ouvi minha mãe dizendo que no dia de seu casamento chorou desesperadamente pq. não queria se casar, pois não amava meu pai, mas se sentiu obrigada pela minha avó, (sua mãe) uma mulher odiosa...Muito ruim mesmo! Não tenho nenhuma recordação em que ela tenha sido o que avó representa”.

“Então após o casamento, minha mãe já estava de 4 meses, esperaram meu nascimento, e meus pais se mudaram para [cidade]. Tenho vagas lembranças de lá, e as que tenho são de ver minha mãe chorando bastante, e meu pai me dando uma surra de chinelo e me jogando dentro de um bercinho. (MINHA MÃE NÃO ACREDITA QUE EU POSSA ME LEMBRAR DISSO, PQ. EU TINHA SOMENTE 2 ANOS. Mas me lembro CLARAMENTE, e de estar caindo dentro de um berço de madeira escura)... Voltamos a morar em [cidade], onde nasci quando eu tinha 4 anos. Ficamos na casa de meus avós maternos. Lembro de brigas constantes e de meu pai sempre bêbado! Depois de algum tempo, uma casa próxima a casa de meus avós onde morávamos ia ser posta a venda pela CDHU, e minha mãe pediu ao meu pai que financiasse a casa, mas ele não se interessou. Meu avô a pedido de minha mãe, foi correr atrás das papeladas (pois ela trabalhava) e então conseguiram financiar a casa de 2 quartos, sala, mini cozinha e mini banheiro. Nos mudamos e me lembro deste dia, pq. eu gostei muito da casa, pq. ‘não ia ter mais brigas’ no meu pensamento”.

“Mas elas não terminaram... meu pai deixava as prestações atrasarem pq. não colocava nenhum centavo em casa, gastava tudo no bar. Comíamos e sobrevivíamos com o salário de minha mãe. Por diversas vezes vi minha mãe chorar e se lamentar pq. iríamos perder a casa que estava com várias parcelas atrasadas, mas ela sempre conseguia pagar aos poucos. Eu e meu irmão ficamos aos cuidados da minha avó materna, que era uma relapsa! Com 6 anos comecei a frequentar o antigo pré-escola, e por muitas vezes fui e voltei sozinha de uma distância de 3 quilômetros, certa vez voltando embora, uma perua Kombi branca parou e um homem saltou e me pegou pelos braços! Quando ia me jogar dentro do veículo o motorista disse: _ESSA NÃO! Então ele me jogou na rua... Quando cheguei em casa tremula e apavorada, NINGUÉM TOMOU NENHUMA ATITUDE, foi então que percebi que eu estava sozinha...”

“Com 7 anos eu cozinhava, limpava a casa e as vezes passava as roupas que vestia e cuidava do meu irmão. Ia muito mal na escola, quando repeti a quarta-série minha mãe ficou muito brava comigo, mas nenhum dos meus pais JAMAIS sequer pegou 1 caderno meu para ver. Não tinha roupas direito

para ir para a escola. Lembro de ter uma “amiguinha” [nome] que ficava comigo no recreio, ela sempre tinha dinheiro para comprar salgados, e me dava uma mordida, mas eu tinha muita fome, pq. não me alimentava bem em casa, mas ela nunca me dava a segunda vez. Então eu resolvi que ela não era a pessoa mais legal para ficar comigo, e escolhi ficar sozinha no recreio e comer a sopa horrível de merenda. Tive uma 5ª. série bem complicada, pq. faltavam livros que meus pais não podiam comprar, ou não se esforçavam para isso, uma vez que gastavam muito com cigarro. As brigas se tornaram tão intensas entre meus pais que ameaças de morte eram freqüentes! Meu pai chegava muito bêbado e sempre pegava uma faca e começava a amolar no muro do quintal, quando isto acontecia, eu e meu irmão pulávamos a janela do quarto e íamos para a casa de meus avós. Repeti a 5ª. série e a 6ª. Série 2 vezes. Não conseguia me concentrar na escola e os professores pareciam não se importar muito com o que estava além da sala de aula”.

“Quando fiz 13 anos, meus pais finalmente se separaram... Minha mãe, já estava traindo meu pai a algum tempo...cheguei a conhecer um de seus amantes que nos levou a um passeio numa cidade vizinha. Peguei uma carta deste homem para ela quando ainda estava casada com meu pai, e perguntei a ela quem era? Ela chorou muito e disse que estava envergonhada e eu disse: Mãe, não é bacana isso que a senhora está fazendo, mas entendo. Mas seria melhor a senhora se separar de vez, assim poderia tentar ser feliz, e então depois de alguns meses ela o fez. Meu pai estava com 35 anos e estava fazendo um tratamento nos olhos, pois estava perdendo a visão, ele estava afastado e num dia desses em que ele saiu para ir a [nome de um hospital universitário], e voltou tarde, minha mãe tirou os móveis da casa e deixou somente o necessário para ele “se virar”. Fomos para a casa da minha avó, e em 2 semanas minha mãe foi morar com um homem que se chamava Carioca, como era chamado. Um homem que trabalhava de pintor autônomo e bebia IGUAL ao meu pai...Isso é que eu chamo de trocar 6 por meia dúzia! Depois de alguns meses, as brigas entre minha avó e minha mãe novamente começaram...e a história de quando eu tinha 5 anos voltara a bater em minha porta. Então minha mãe alugou uma casinha NA FRENTE DA CASA ONDE MEU PAI FICOU (NOSSA ANTIGA CASA). Meu pai perdeu uma das visões por

completo e estava tratando da outra... Ficamos neste ali por alguns meses, até que o Carioca começou a dizer: Temos que ir embora daqui! Esta cidade é uma porcaria, não tem trabalho e descontava na bebida... Então, a loucura da minha mãe chegou num patamar bem grande...Pedi demissão de um Emprego de quase 12 anos no Hospital da cidade. Com o acerto, comprou um carro e COLOCOU NO NOME DO CARIOCA...Um homem que ela namorou 2 semanas e colocou sobre o mesmo teto que seus 2 filhos adolescentes. Assim que a documentação do carro saiu, fomos para [cidade] somente com algumas peça de roupa e alguns trocados...Levamos minha cachorrinha Pituca, que morreu assim que chegamos na “cidade maravilhosa”, isso já me deixou pior do que estava...”

“Quando chegamos em [cidade], fomos morar numa casa “emprestada” e como não havia comida, meu “pastro” com o consentimento da minha mãe, deixou a mim e meu irmão na casa de sua mãe, uma senhora que fazia trabalhos de macumba em sua sala. Nesta época eu já tinha um fé Cristã sólida. Aos 10 anos comecei a frequentar uma Igreja Evangélica com minha mãe, ela não permaneceu, mas eu sim. Ia na Igreja regularmente e com 12 anos cheguei a me batizar. Foi muito difícil conviver com o espiritismo, pq. eu sabia que as pessoas estavam sendo primeiro por educação por estar na casa de uma pessoa de favor e quem daria ouvidos a uma menina de 13 anos?”

“Ficamos eu e meu irmão quase 40 dias sem ver minha mãe, não sabíamos voltar e nem aonde estávamos, sabia que era perto de [cidade], mas aonde?... Quando minha mãe apareceu, me disse que estavam fazendo uns “bicos” para poderem comer, e quando tinha para o almoço, não tinha para a janta...e que ainda não poderia nos levar com ela...Para mim foi o fim. Então coloquei na minha mente, que qualquer oportunidade de voltar para “casa” era válida, Graças a Deus esta oportunidade veio depois de algum tempo e sem danos”.

“Depois de uns 15 dias minha mãe voltou e voltamos para [cidade] na casa emprestada. Fiquei ali alguns dias e recebi uma carta da irmã mais nova da minha mãe, Rose. Na carta dizia, que meu avô paterno havia falecido no dia 31/07, dia do aniversário da minha mãe...Muitas pessoas dizem até hj. que meu avô morreu de desgosto. Pq. minha mãe era uma filha muito amada, e ela saiu sem se despedir

dele. Foi um choque para todos nós.... Alguns dias se passaram e recebi a notícia através de uma amiga de minha mãe, que meu pai estava cego. Agora não enxergava de nenhum de seus olhos, e que havia colocado uma família para morar em casa com ele pq. Estava totalmente dependente de outras pessoas. Chorei muito e disse a minha mãe que queria voltar para morar com meu pai, ela disse não! Havia motivos muito mais fortes que a bebida, para que ela não aceitasse que eu fosse morar com ele”.

“Minha tia mais nova ia se casar, e pediu a minha mãe para deixar eu e meu irmão vir de CAMINHÃO, com um motorista que morava em [cidade] para o seu casamento. Eu não sabia quem era este homem, mas estava disposta a voltar para a cidade aonde eu considerava minha casa. E juntei minhas poucas coisas e vim embora “para o casamento de minha tia”... Quando minha mãe veio nos buscar, eu não voltei. Meu pai desfez o combinado com a família que estava na casa, e eu fui morar com meu pai, trabalhar, estudar e continuar sendo a “dona de casa” que desde sempre era. Meu pai bebia muito e não havia nenhum tipo de convivência com ele. Minha mãe, trabalhava fora para manter a casa e nos deixava a mercê de minha avó materna que pouco se importava comigo. Minha avó, que era pra ser a cuidadora de mim enquanto minha mãe estava no trabalho e meu pai no bar bebendo, era uma pessoa péssima, só me batia e gritava...falava muitos palavrões e me deixava largada. Para ser sincera, acho que esse “relacionamento” não existiu na minha infância”,

“Com 14 anos, vim morar com meu pai que dependia totalmente de mim, pois era cego. Eu trabalhava como balconista em uma loja de roupas das 08:00 às 18:00 horas. Chegava em casa e via a prioridade, se estava com muita fome, jantava, ou muito suada, tomava banho...os 2 eram impossíveis, pq. Ia a pé para a escola e tinha que caminhar uns 3 quilômetros. Trabalhava de segunda a sábado no mesmo horário. Sobrava o domingo para lavar roupa na mão, passar e limpar a casa. Tinha um namorado, esse namoro durou 10 anos...Domingo à noite ia para a Igreja era tudo o que eu fazia no meu ritual de vida até aos 23 anos. Frequento a igreja há 27 anos. No momento, estou frágil, preciso perder peso pois estou com a pressão arterial desregulada”.

“Profissional, já tive muitos trabalho, fiz muitas coisas mesmo! Hoje trabalho em um Sindicato e não gosto! Mas tenho planos e estou colocando as metas para poder realiza-lo e ter meu próprio negocio. Já fiz alguns projetos Sociais, mas depois que minha filha nasceu, a 8 anos atrás parei um pouco. Meu casamento é muito bom. Tenho um marido que me ama e é uma coluna forte para mim...um porto seguro. Gosto de ficar em casa com a família, assistir um bom filme...ir ao cinema, ADORO. Ler, leio muito...estudar sobre temas variados, as vezes me apego a algo e fico neste tema um bom tempo... Estou atualmente com um trabalho com as crianças da Igreja, tenho 35 crianças onde cantamos e louvamos a Deus”.

“Preservei algumas coisas que são muito íntimas, mas com 11 anos fui vítima de uma tentativa de abuso sexual por parte do meu pai alcoolizado, um dos diversos motivos que levaram minha mãe ao divórcio. Mas tudo isso dentro de mim foi perdoado e já não sinto nenhuma dor ou qualquer ferimento na alma em relação a isto. Tanto que, voltei a morar com ele, quando ficou deficiente visual. Meus pais ficaram divorciados por 14 anos, e hoje estão CASADOS NOVAMENTE E FELIZES...Isso mesmo! Minha mãe, começou a frequentar a Igreja comigo e após se separar do meu padastro, voltou a minha cidade e meu pai a pediu em casamento novamente e ela aceitou. Hoje os 2 moram em [cidade] em um lugar lindo, que meu pai mesmo cego, construiu para eles viverem sua velhice...Hoje depois de toda esta trajetória de dor, Jesus trouxe a minha família uma nova História. Que Deus coloque em seu caminho pessoas para lhe ajudar e abençoar em todos os seus Projetos, nesta pesquisa e em muitas outras obras que estão por vir”.

Comentários e interpretações: A vida de Irene foi repleta de percalços e experiências difíceis e dolorosas. É admirável, até certo ponto, que ela tenha sobrevivido para contar sua impressionante história. Não é supreendente, portanto, que ela tenha obtido escores elevados no questionário sobre traumas na infância. Na maior parte de sua meninice e adolescência, ela lutou para cuidar de si mesma, do irmão e dos pais, quando deveria estudar e brincar. Ela foi exposta a duras privações físicas e emocionais, e não admira que padeça de uma série de sintomas psíquicos, como se

observou, de fato, em suas respostas às subescalas de depressão, ansiedade e somatização. Tamanho estresse só poderia interferir em suas capacidades cognitivas (como quando tinha dificuldade para estudar), e seu escore elevado na escala de experiências dissociativas apenas reforça tal interpretação. O caso de Irene tende a sustentar, mesmo que parcialmente, o modelo pós-traumático da dissociação, muito embora tais sintomas não tenham representado as únicas consequências de sua complexa história de vida, nem tenham originado qualquer divisão significativa da identidade. Há de se observar aqui, que dentre as várias subescalas da DES, a mais pontuada foi a de absorção, o que contraria, por outro lado, a ideia de que certos eventos traumáticos ocasionariam falhas mnêmicas de cunho defensivo (amnésia dissociativa) ou alterações significativas de identidade e de percepção do ambiente (despersonalização / desrealização). Semelhantemente a outros casos de High Scorers, a solidão e o isolamento involuntários, em função do ambiente familiar desorganizado, talvez tenham predisposto Irene a se voltar mais para si e para seus pensamentos, o que pode ajudar na compreensão de seu escore elevado em absorção.

5.2.4. Joana

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
22	Heterossexual	Entre R\$ 1900 e 3800	Solteiro	Ateia	Assessora de imprensa

Joana sempre morou com os pais e é a única menina da família, “eu era uma criança muito mimada, muito mimada”. Descobriu recentemente que pai queria entrar para a força aérea brasileira, mas ela nasceu quando ele conseguiu alguém que o ajudasse no seu propósito. Sua mãe queria continuar na faculdade de ciências econômicas, mas, com o nascimento da filha no segundo ano da faculdade, os planos se alteraram. Amigos brincavam com Joana, dizendo-lhe que a “geração de 90 é a geração indesejada [...] meus pais interromperam algumas vontades na vida deles porque eu tinha nascido”. Segundo ela, isso teria se tornado mais evidente quando o irmão nasceu, e ela ainda contava seis anos de idade. Sua mãe parou de trabalhar e só o pai cuidava do sustento da família, ainda que sempre reclamasse. A condição econômica da família mudou, e Joana, que era acostumada com certo conforto, teve de trocar a escola particular por uma pública, e a casa para a qual se mudou era bem menor. A vida

era mais difícil, não podia ter certas coisas, e seu pai “jogava na cara” dizendo que ainda deveriam agradecer por terem o que comer. “Isso afetou depois minha relação com dinheiro”. Joana entende hoje que seu pai “queria descontar em mim as frustrações dele. É claro isso e meu pai não faz questão de esconder”. Pai é alcóolatra “e sempre foi pessoa muito agressiva”. Joana alega ter sofrido muitas agressões, mas não físicas, e sim verbais. “Isso me afetou, tenho dificuldade de lidar com frustrações”. “Eu sempre fui uma criança muito autoritária”. Ela acredita que tal postura tenha a ver com comportamento aprendido com o pai, e não acha que tenha sido um aspecto normal do seu desenvolvimento. A relação com o pai se tornou muito complicada nos últimos tempos, e Joana relaciona o enorme interesse que tem por questões políticas e minorias sociais com a não aceitação ao autoritarismo da figura paterna. Segundo ela, possui o “ímpeto” de tentar mudar aquilo que lhe causa frustração, sendo que ela própria se reconhece muito autoritária. Hoje questiona muito mais o pai do que no passado. “Eu me considero uma pessoa difícil de conviver, quero mandar, pedir as coisas”. Círculo de amigos é bem pequeno. A entrevistada confessa seu medo de “dar muita abertura”, ligeiramente desconfiada.

Outra grande ruptura, na passagem da infância para a adolescência, foi a mudança da cidade grande para uma cidade interiorana e pequena, em função de uma oportunidade de trabalho para o pai em uma fazenda, por indicação de uma pessoa da família. Joana descreve essa transição como traumática, “eu estava desesperada, muito chateada”. (Segue um longo relato da entrevistada sobre situações em que se viu contrariada naquela ocasião, como o peixinho que morreu, o cachorro que ela deixou para trás, todas falas que refletem muita regressão, infantilidade). Alternava momentos de alegria e irritabilidade nas diversas experiências que passou para se adaptar ao estilo de vida interiorano e à falta de recursos. Porém, não se recorda de em nenhum momento haver relatado para os pais tudo o que sentia. Continuou normalmente com os estudos.

Por volta de 2007 / 2008 ela retorna para a cidade grande com a família e começa a universidade. “Eu tenho muita dificuldade de lidar com o que eu não conheço”, e aterrorizou-se um

pouco com a ideia de que não conseguiria viver na cidade, adaptar-se novamente, andar pelas ruas com segurança etc. Percebeu que apesar do interesse em estudar, havia certa defasagem dela em relação aos demais colegas de faculdade. Trabalhou como secretária em um escritório de advocacia e o chefe a ajudou muito, mostrou que o caminho dela era o do jornalismo. Foi a primeira pessoa a mostrar que ela poderia fazer algo importante para ela, embora os pais não fossem favoráveis e tenham se frustrado com a escolha de Joana pelo jornalismo (seu pai gostaria que ela fosse engenheira e entrasse para o exército, tal como ele desejava ter feito). Joana sempre sonhou entrar na USP e prestou algumas vezes o vestibular, mas não passou. Começou a ficar cansada de trabalhar e estudar ao mesmo no cursinho e acabou por aceitar uma universidade particular com bolsa integral. Chegou a trabalhar com bolsa de iniciação científica, mas viu que não desejava carreira científica e agora é assessora de imprensa, conquanto ainda sonhe em ser repórter.

No que tange à temática das afiliações religiosas ou filosóficas, a entrevistada se considera atea. Na prática, seus pais não são pessoas muito religiosas, mas se consideram católicos. “Acreditam em Deus”. Seu pai tem afinidade pelo Espiritismo. Para Joana, as visitas que fez à igreja e a participação na eucaristia nunca lhe fizeram sentido. “Nunca foi algo importante; o afastamento não foi um ato de rebeldia, mas se tornou depois que entrei no cursinho, quando li o livro de Richard Dawkins, ‘Deus um delírio’”. Por essa época, Joana usava cabelo longo, considerava-se “anarquista-pnuk”. “Quando eu parei pra me perguntar sobre como eu me sentia em relação à minha fé, eu descobri que eu não tinha uma [...] Era puro achismo, eu não sentia nada em relação a isso”. Quando finalmente se declarou antirreligiosa, acabou se mostrando muito “intolerante”, e houve evidente conflito com a família. “Antes, ser ateu era uma identidade, mas me não identifico mais com as pessoas e instituições do ateísmo. Há também muita gente desumana, tão monstruosas quanto na religião”. Envolveu-se com movimento de direitos humanos e se tornou mais tolerante, não mais exerce militância no ateísmo, embora ainda se considere atea.

Quando questionada sobre sintomas depressivos e ideações suicidas relatadas na escala de sintomas, Joana esclarece que no período em que se vestia como “gótica”, pensava muito em morte e

atravessou o que considera “depressão”. Lia muito sobre suicídio, morte, interessava-se pelo assunto. “Pensei várias vezes em suicídio [...] Continua sendo uma coisa muito presente”. Joana ainda sente muita tristeza, especialmente em relação à família, mas nunca fez psicoterapia. Uma médica chegou a lhe receitar antidepressivos, mas não os tomou porque conhecia um amigo que usava e “ficava imprestável”. Todavia, Joana tomou, durante um bom tempo, remédios para dormir, por conta de “angústias”.

Sobre suas pontuações na escala de experiências dissociativas, Joana relata: “Considero-me uma pessoa muito imaginativa. Eu crio muito, cenas que para mim são muito reais. E acho um absurdo que as outras pessoas não consigam enxergar”. Frequentemente distraída, “fico transtornada com filmes em níveis absurdos [...] De chorar, de soluçar, de não conseguir dormir, eu me busco muito nos personagens”.

Na infância, Joana teria passado por experiência anômala, mas que considera “armadilha do cérebro”. Ela havia quebrado um toca fitas do pai, estava sozinha em casa e pôs-se a consertar o aparelho, quando começou a chorar de medo e desespero, temendo que seu pai se enraivecesse caso ela não conseguisse arrumar tudo em tempo. Nesse momento, ela escutou uma voz, muito nítida, dizendo “conte a verdade”. Chegou a procurar pela voz, mas não havia ninguém. E interpretou como se fosse um anjo ou o próprio Deus conversando com ela. Tem medo de assuntos sobrenaturais, embora seja atea, “é uma coisa irracional”.

Comentários e interpretações: Joana reconhece ser de índole autoritária e dificilmente aceita imposições e frustrações sem que isso lhe cause grande estresse. Sua dificuldade para dormir e seus sintomas depressivos possivelmente refletem sua ansiedade e insatisfação constantes com as circunstâncias limitadoras que enfrenta em seu cotidiano. Cada conquista parece ser pouca e redundante frente aos seus desejos de aspiração e ao seu narcisismo. Seria isto um produto da sua percepção de ter sido indesejada pelos pais? Estaria Joana agindo de modo a obter uma atenção que, em seus níveis emocionais mais profundos, não lhe foi devotada pelos pais ou o foi de modo superficial ou descontente? Essas são questões para as quais não temos uma resposta com base apenas em sua entrevista. Parece

acertado supor, todavia, que para alguém cuja autoridade de outrem é mais uma causa de frustração e irritação do que de obediência e respeito, é de se esperar que a religião, com suas diversas instâncias de manipulação e controle ideológico, não seja de todo atraente (a não ser que se tornasse um instrumento de controle nas mãos do próprio sujeito). Suas tendências “anarquistas-punk” são uma boa ilustração do que queremos dizer. Quando, em um determinado momento da entrevista, Joana afirmou de modo pejorativo que “religião pra mim é partido político”, vemos aí como seu afastamento da igreja não era simplesmente uma expressão de ausência de senso religioso, mas uma reação de independência e afirmação frente a uma instância de controle ideológico. Nesse sentido, o caso de Joana segue o exemplo de tantos outros ateus: é justamente na passagem da adolescência para a vida adulta que se dá sua transição combativa para o ateísmo, revelando, assim, uma fase de contestação de valores e crenças aprendidos originalmente em família, durante o processo de socialização primária. Não deve passar despercebido o fato de que seu ateísmo não foi, ao menos inicialmente, uma escolha que Joana manteve para si, mas que ela fez questão de revelar à família em alto e bom som. Hoje, que a maturidade lhe fez ver que havia ido longe demais em sua militância agressiva, e que já não vê mais tanta necessidade em afirmar sua identidade perante a família, seu ateísmo combativo se arrefeceu, e Joana passou a devotar sua energia a outras atividades e movimentos sociais. Apesar de a religião não ter sido um elemento tão central na vida dos pais e no cotidiano da família, não se pode dizer, por outro lado, que seu ateísmo não tenha causado discussões e intrigas, como ela relata em alguns episódios pontuais, não reproduzidos aqui por razões de brevidade.

O elevado escore de Joana na DES parece atrelado, sobretudo, à sua tendência à fantasia e à marcada absorção em filmes e outras atividades imaginativas. Joana tem círculo de amigos restrito, e passa horas trabalhando, lendo ou assistindo algo na televisão. Suas ideações suicidas e depressivas talvez reflitam, em parte, sua tendência a se ensimesmar, a devotar grande atenção a conteúdos representacionais, por vezes mórbidos (como aqueles ligados à morte).

5.2.5. Jorge

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
72	Heterossexual	Menor que R\$ 760	Casado	Rosa Cruz, Maçom, Católico	Auxiliar de escritório

Jorge nasceu e cresceu em uma fazenda e, como ele mesmo diz, “eu trabalhava no cabo da enxada”. Lembra-se de ter um melhor relacionamento com a mãe, e definia seu pai como severo e exigente no trabalho: “ele não dava sopa pra ninguém”. Segundo o entrevistado, o acesso a uma escola pública era difícil, em função da distância, e “as escolas que a gente tinha eram escolhinhas assim meio particulares e tal. Eu morava perto de uma pessoa que tinha uma escola, era prima da minha mãe, então, eu fui pra essa escola nove quilômetros de distância da minha casa”. Jorge só iniciou sua vida escolar aos sete anos de idade, mas não conseguiu se adaptar. Era-lhe penoso cumprir com as lições e obrigações escolares, e sua professora não era das mais compreensivas: “eu sofri muito lá, quer dizer, apanhei, cheguei até a apanhar nessa casa [...] cheguei a passar um ano lá, e realmente depois não deu mais certo [...] cheguei a ficar chorando, minha mãe perguntava: ‘o que você tem?’, mas eu não podia falar o que acontecia na casa dos outros”. Jorge sofria com a distância dos familiares e dos irmãozinhos. Seus pais não entendiam sua situação e ordenavam que Jorge continuasse a frequentar a escola, mesmo naquelas condições: “as coisas [...] eram realmente muito limitadas, eu cheguei a um ponto que eu falei: eu não quero mais estudar”. Jorge só retomou os estudos aos dezesseis anos, ainda que com certa reprovação da família, que considerava ser “tarde demais”. Trabalhava e estudava, mas conseguiu completar o antigo colegial. Jorge lembra do período em que chegou a ficar com “raiva de estudo, naquela época lá, olhava pouco para um livro. Hoje eu gosto de ler e tal, eu gosto de aprender mais, porque todos nós somos eternos aprendizes”. Não é sem motivo que ele fala com orgulho e alegria, estampadas em seu sorriso, das conquistas acadêmicas de seus filhos, uma vez que lutou muito para deixar a fazenda e migrar para a cidade, no objetivo de providenciar, tanto aos irmãos pequenos quanto aos filhos que vieram com o seu casamento, o acesso adequado aos estudos.

Ao chegar na cidade, montou “uma firma de malharia, fabricava e vendia”. Foi então que, numa das entregas que precisava realizar, ele observou que o comprador havia assinado o cheque de modo estranho, incluindo “três pingos”. A essa altura, Jorge já tinha ouvido dizer que os maçons costumam incluir uma espécie de marca triangular na assinatura de documentos. Quando questionou ao homem se ele era maçom, este teria respondido: “não, eu sou mais forte do que maçom, eu sou da ordem Rosa Cruz”. Os símbolos eram ligeiramente diferentes de uma ordem para outra, mas como desconhecia o assunto, Jorge não pôde identificar o que significavam. A conversa que teve o intrigou, e ao comentar com outro amigo sobre aquele episódio, Jorge se surpreendeu quando aquele retirou de dentro de um armário uma revista, “O Rosa Cruz” e lhe presenteou, convidando-o para conhecer a ordem. “Eu entrei na ordem em fevereiro de 1973, e estou aqui até agora, e realmente é uma coisa maravilhosa viu. Muito, muito bom [...] tudo o que você quiser dentro aprender está na ordem Rosa Cruz, é medicina, é cura, além dos contatos que você pode fazer, entendeu?”. Jorge descreve, ainda, as várias benesses dos conhecimentos que tem adquirido, inclusive para a sua saúde, e afirma: “eu estou com dezoito anos que eu não tomo medicamento”. O entrevistado aproveita também para tecer algumas críticas à medicina: “a medicina já foi muito pura, hoje não está, está mais na custa do faturamento [...] qualquer coisa que eles acham que é medicamento eles fazem propaganda de remédios, entendeu? [...] É capitalismo e materialismo”.

Quando questionado sobre experiências místicas ou espirituais pelas quais tenha passado, Jorge nos oferece diversos exemplos, alguns deles remontando à sua infância, e vale a pena incluir seu relato na íntegra:

Eu já tive várias experiências, praticamente quase como projeção astral, depois de entrar na Ordem. Antes eu passava, mas não sabia por causa de ser uma criança de 6/7 anos de idade. Eu me sentava numa cadeira na sala e entrava em harmonia. Quando eu olhava eu via um buracão, alto, fundo e eu olhava, balançava os pés e falava: eu estou alto, muito alto, eu caio nesse buraco, eu via isso aí. E quando eu entrei na Ordem eu vi que era levitação, eu levitava sem saber. E outra coisa, eu era criança, um galo quando cantava, eu via saindo aquele fogo do canto do galo, o cachorro quando latia a noite eu via aquele fogo, latindo e aquele fogo, o violão tocando, qualquer instrumento, o acordeão, eu sentia aquelas cores saindo eu vim descobrir isso na Ordem. Eu também sonhava muito, tinha aqueles sonhos.

Eu passei por uma experiência muito dura, eu tive depressão quando tinha 13/14 anos de idade e eu via mesmo eu dentro de um caixão e o pessoal levando-me para ser enterrado e eu nem ligava. Até hoje eu não sei por que fiquei depressivo. Foi depois que eu fiquei de casa em

casa, foi bem depois. A gente caçava a noite, uma noite foi quando começou o negócio, nós estávamos no mato conversando sentados e os cachorros iam caçar e a gente ficava dentro daquele mato e aí eu senti uma dormência nos pés e foi adormecendo me levando e adormecendo, e quando chegou nessa região aqui, aí eu me espantei e o coração disparou e eu achava que eu estava com problema de coração e aí a depressão começou. Aí no mato, ainda, eu chamei o meu irmão, o seu filho e uma pessoa que morava com a gente, vamos pra casa que eu estou sofrendo do coração. Aí depois tive várias experiências, sentia que estava morto, que estava no caixão. Aprendi depois na Ordem as explicações para essas coisas, a respeito de um canto dos pássaros, o relinchar de um cavalo, o canto dos pássaros, eu me recordo que eu era criança e eu fui chegando em casa, eu era molecao, tinha um pássaro numa árvore chamado de chechel de bananeira, ele sempre ficava nessa árvore, aquele dia, ainda de dia o pássaro cantando eu vi uma luminária tão grande do pássaro que estava naquela árvore que iluminou toda aquela árvore, de dia eu vi todos aqueles raios iluminando aquela árvore. Na ordem eu aprendi todas essas aves, têm umas que têm umas ordem o desaflorar de fazer do canto deles soltar aqueles os raios se espalharem, o galo cantando, uma vaca mugindo, soltam aquilo. Não é todo mundo que vê, eu via.

Antes de entrar na Ordem eu tinha muita dor de cabeça, hoje não tenho mais, tudo isso acabou graças à Ordem. Às vezes, me perguntam qual é a minha religião e eu falo que sou católico. Eu não deixei o catolicismo, vou algumas vezes no catolicismo, eu entrei na Ordem porque tinha algumas coisas na Igreja Católica que eu não acreditava, não sou de deixar de frequentar a igreja, mas eu sentia que essa coisa de se confessar não estava muito certo porque os padres pregavam sobre o pecado e é por isso que eu entrei dentro da Ordem para esclarecer. Desliguei do catolicismo porque não precisa também, sou da Ordem Rosa Cruz antiga e mística Ordem Rosa Cruz. Tem um padre perto da minha casa e eu todo domingo ia a missa aí a minha neta foi se crismar e eu e a minha esposa somos os padrinhos e tivemos que nos confessar e fazer a comunhão para poder ser o padrinho da menina. Chegou a minha vez e fui me confessar, o padre disse para eu acusar os meus pecados e eu disse padre eu não quero mal pra ninguém eu quero o bem de toda a humanidade, e ele disse: “você é orgulhoso”, eu perguntei: por que eu sou orgulhoso? Ele disse: “você vai a missa todos os domingos?”. Eu disse que não, então ele falou que eu já pequei por isso. Então depois disso não fui mais a missa, mas aquilo ficou me marcando na mente. Um dia fui a missa depois de um certo tempo e o padre fazendo o sermão de lá ficou me olhando como quem diz “você veio”. Eu não tenho parentes que frequentam aqui.

Basta aplicar os ensinamentos e práticas a nossa mente é uma energia, você cura através da mente. Se uma pessoa sua estiver doente não pense que não tem cura, basta mentalizar que ela esta se recuperando, se curando, aí você vê o efeito a Ordem manda e devemos fazer é nunca querer o mal pra ninguém e nunca pensar mal pense o bem, nós estamos passando, o mundo inteiro, por problemas muito sérios, mas tem jeito é só não pensar o contrário, pensar que realmente o mundo tem jeito, pra todo o mundo ficar muito bem e acabar com essas guerras como, por exemplo, a Síria, O Irã e o Oriente. O Irã está trabalhando para fazer qualquer coisa errada, ele está querendo montar usina nuclear, está juntando urânio pra fazer essas coisas, eles com uma arma dessas em mãos, como são perversos. Nós temos que trabalhar para acabar com tudo isso aí. Através do nosso pensamento, através do grande universo porque Deus não é separado de nós, Deus está dentro de nós, então, nós temos realmente a união de Deus em nossos corações para combater essas coisas.

Comentários e observações: Para um homem que não pôde completar os estudos da maneira como se esperaria dele, e cuja formação (e a de seus filhos e irmãos mais novos) se viu repleta de desafios e barreiras a serem ultrapassados, não é incompreensível que uma ordem como a Rosa Cruz, da qual se acredita que grandes personalidades tenham participado, e onde o conhecimento desempenha um papel tão proeminente e valorizado, tenha se mostrado tão sedutora. Também não é admirável que ele se sinta realizado em meio a tantos “contatos”, amizades, carinho e reconhecimento (Cf. também relatórios de observação da AMORC, capítulo quatro), de um modo que jamais teve anteriormente, sobretudo, ao

considerarmos o ambiente hostil em que viveu durante a sua infância. Certamente, tais ganhos emocionais não explicam por completo sua adesão à Rosa Cruz, mas dificilmente podemos negar que constituam um elemento importante.

Jorge obteve elevada pontuação na DES. A exemplo de outros high scorers, ele teria vivenciado uma série de experiências anômalas espontâneas, desde a infância (“não é todo mundo que vê, eu via”), incluindo a visão de um enorme buraco abaixo de si (interpretada como “levitação”) e casos de aparente sinestesia (como quando via luzes e clarões em resposta a estímulos sonoros: cantos de pássaros, instrumentos musicais etc.). Jorge não tinha explicações para essas vivências no catolicismo em que sua família o havia educado, mas encontra algumas possíveis respostas na Rosa Cruz, o que nos mostra outro importante fator em sua conversão, isto é, a procura de esclarecimento sobre suas vivências anômalas. Jorge também alega ter encontrado na Rosa Cruz a “cura” e a etiologia (não revelada na entrevista) para alguns dos sintomas de que padecia, como seus estados depressivos, um possível episódio de pânico (em que achava padecer de algum problema do coração) e suas dores de cabeça. Mas devemos olhar seus relatos de cura com certo cuidado. Na versão impressa que lhe deixei do questionário online, Jorge deixou de responder várias perguntas sobre somatização, depressão e ansiedade, apesar de haver inicialmente assinalado alguns desses itens. Curiosamente, ao invés de interromper o questionário nesse ponto (como faria um respondente sem tempo ou desistente), ele continuou respondendo as perguntas subsequentes, como se houvesse voluntariamente escolhido não se pronunciar sobre aquelas questões. Seria tal conduta indicativa de sua resistência em reconhecer que alguns desses sintomas ainda lhe ocorrem? Estaria Jorge, talvez influenciado pela filosofia de que “o nosso pensamento é poderoso”, evitando reconhecer certos sintomas ou sentimentos, como uma tentativa de apaziguá-los, muito embora não tenha havido uma remissão efetiva? Apesar da razoabilidade desses questionamentos, devemos dar crédito também a hipóteses alternativas. Haveria alguma explicação mais simples sobre como aquelas páginas teriam passado despercebidas? Infelizmente, não mais encontrei Jorge no templo para lhe questionar sobre isso, e não obtive sucesso em contatá-lo por telefone.

5.2.6. Luana

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
25	Heterossexual	R\$ 3800 e 7600	Solteira	Umbanda	Editora de Fotografia

Luana é filha única e foi criada, basicamente, pelos avós. O pai e a mãe trabalhavam o dia todo e pouco tempo lhes sobrava para interagir com a filha. No início, costumavam deixar Luana em uma creche, mas ela passou a ficar doente. Luana tinha dificuldade em se adaptar ao leite, e só tomava sucos. Foi então que os avós resolveram assumir seus cuidados. A entrevistada considera ter sido muito “mimada” pelos avós, não em um sentido financeiro ou material, mas pelo zelo excessivo que manifestavam por ela: nos horários das refeições, a comida estava sempre na mesa, tudo preparado; quando não desejava fazer algo ou ter de ir a algum lugar, tinha sempre a condescendência dos avós: “eu nunca estava errada, sempre estava certa [...] era o maior chameguinho: não pode encostar na Luana, a Luana é de ouro”. Tristemente, eles vieram a morrer cedo, entre a infância e a adolescência de Luana, causando-lhe grande pesar. Ela tinha 8 / 9 anos quando seu avô sofreu um infarto e veio a falecer horas depois. Mais tarde, aos 15, sua avó morre após lutar contra um câncer no intestino.

Quando pequena (e ainda hoje), Luana era muito apegada aos animais: “eu acho que eu gosto mais de bicho do que de gente [...] fico toda emocionadinha com coisas de animais”. Ela afirma ter se tornado “mocinha” e começado a menstruar muito cedo, por volta dos dez anos. Porém, demorou a entender tudo o que lhe ocorria. Apreciava ficar mais ao lado dos meninos do que das meninas, e gostava, sobretudo, das brincadeiras mais infantis dos meninos. Ela demorou para ser vista efetivamente como mulher pelos garotos, ficando sempre na postura de amiga. Os namoros também teriam iniciado tardiamente, por volta dos 17 anos. Sentia “nojo” ao pensar em “ficar” com os amigos: “eu era muito menino”. Foi só com 18 anos que passou a se ver de modo mais feminino. Mesmo ao terminar ao colégio, as tendências infantis de Luana persistiram, como quando contou à sua mãe que não queria entrar na faculdade, e passaria um ano viajando, ao que sua mãe prontamente recusou. Embora tenha um

namorado, Luana ainda não pensa seriamente em casar, em deixar a casa dos pais: “eu não vou deixar a mordomia da minha casa”.

A entrevistada se relaciona melhor com a mãe do que com seu pai, “pelo fato de ela se abrir mais”. Seu pai é mais retraído, e teria se tornado depressivo após abandonar o uso do cigarro. Luana define seus pais como “carentes”. Ela explica que as pessoas de sua convivência “falam que parece que a relação é muito inversa, que eu sou adulta e eles são as crianças”. Acostumou-se a chamar os pais pelo nome ao invés de pai e mãe (segundo ela, por imitação ao comportamento dos avós). Quando seus pais resolvem fazer alguma mudança na casa (pintar, arrumar etc.), pedem constantemente a opinião da filha. Sua mãe usa o cartão de crédito de Luana para pagar as despesas da casa, mas sempre acaba por fazer algumas compras extras para si mesma, e depois é a filha quem chama sua atenção: “as pessoas acham estranho demais ficar mandando nos meus pais [...] eu me acho super mimada do mesmo jeito”. “Minha família é o meu pai e a minha mãe”. A entrevistada não tem bom relacionamento com as tias e os primos. Descreve-se como “cínica” e “irônica”, e “arma barraco” quando algo lhe parece errado ou suas expectativas são frustradas. Nesse sentido, seu nível de tolerância é baixo e pode terminar bruscamente um relacionamento quando alguém deixa de lhe corresponder durante um número limitado de vezes. Considera-se “meio malvada”, e é só depois de romper com as pessoas que lhe sobrevém a culpa.

Sua avó era católica, mas acreditava em benzedadeiras e levava a neta, com frequência, para tirar “quebrante”. Luana participou de um grupo de evangelização infantil em um centro espírita, quando criança, por influência de uma amiguinha. Esse grupo evoluiu, mais tarde, para reuniões de mocidade espírita. Com o tempo, o grupo sofreu mudanças, tornou-se demasiado “catequético”, e Luana rumou para outras afiliações, passando pela Wicca e pela terapia holística. Naquela época, caso questionada, dizia-se sempre espírita, mas paralelamente visitava um centro de Umbanda sugerido pela tia. Ao conhecer o trabalho de mãe Nair no templo de Umbanda Cruzeiro de Luz, passou a frequentar regularmente os trabalhos.

No questionário online, Luana havia pontuado alguns itens sobre medo da morte e de doenças. Ela desabafa que, certa vez, teve um quadro de trombose, que culminou em uma embolia pulmonar. Sentiu-se aterrorizada pela ideia de morrer. Quando se recuperou, recebeu de Mãe Nair e dos médiuns da casa um presente, um trabalho espiritual de cura, realizado para ela na mata. Sentiu-se tão grata que decidiu retribuir a alguém a ajuda que havia recebido, passando a colaborar mais ativamente nas atividades do templo. Ela admite, no entanto, que tinha medo de passar por experiências mediúnicas. No período em que conheceu a Wicca, teria começado a perceber “muita energia” e sentia-se mal quando entrava em determinados lugares. Ao trabalhar no templo, refere-se a uma “vibração muito forte” e “incontrolável”, onde a mentalização inicial evolui para movimentos impulsivos e estereotipados:

Luana: Comigo começou assim estava lá assim na aulinha tal e eu comecei a fechar o olho assim mentalizar uma energia isso é uma coisa que se sente é como se fosse uma luz puxa eu não sei explicar o que é, uma energia dá pra você imaginar? Uma energia tá bom, vibrações, vibrações é uma vibração só que não coisa tipo é física vibrando perto de você é como se fosse ar vibrando perto de você. E eu comecei a se sentir cada vez e daí eu comecei quando eu vi eu já estava balançando muito para frente e para trás, mas não era um tremelique eu não sei o que era, balançando, balançando e assim isso foi muito devagar demorou muito tempo, muito tempo, de repente quando eu vi eu estava já me balançando muito forte, muito forte tanto que numa vez dessa que eu me balancei quando eu fui pra frente eu tive muito impulso de abaixar de ficar curvada. Dai eu senti que tinha um movimento que tinha energias que eu não conseguia mais controlar. Não então, por exemplo, a mão, às vezes, a mão fazia assim e eu não percebia eu estava tipo assim sabe?

Everton: Quando você via você já estava fazendo.

Luana: Isso.

Everton: Tá.

Luana: E foi desse negócio de começar sentir, sentir, e às vezes, eu tentava me segurar tipo parei só que eu não tinha parado eu não conseguia muito ficar parada tinha que me concentrar muito na realidade sabe para, para, para tipo acorda, tá bom, ok.

Everton: Para que aquilo não acontecesse.

Luana: Consegui, respirei fundo, mas se eu deixasse de concentrar na realidade por um segundo tipo fechei o olho era batata um, dois, eu já estava lá tipo.

Everton: Acontecia.

Luana: É, é.

Everton: Entendi.

Luana: E hoje em dia, eu consigo o meio termo, mas eu ainda tenho muito mais dificuldade de incorporar a única diferença é que agora eu consigo me controlar muito mais fácil, voltar pra minha realidade muito mais fácil então, quando eu não quero eu fico de boa, eu tô quietinha, tô quietinha tô me segurando, tô me segurando.

Luana apresenta alto nível de distraibilidade e tendência à fantasia: “é muito comum eu desligar”. Certa feita, enquanto andava distraída pela rua, foi atropelada por um carro: “é por isso que eu acho que fui atropelada, porque viajo, viajo, tipo, eu estou em outro lugar”. Além do envolvimento

imaginativo, a entrevistada costuma se lembrar bastante de seus sonhos e estes costumam ser vívidos e realistas, com conteúdo fantástico (dragões, dinossauros etc.).

Comentários e interpretações: O caso de Luana tem alguns aspectos em comum com os de outros *high scorers*, como as tendências imaginativas precoces e duradouras (e.g., Sandro, Vilma, Ferdinando). Tais características parecem associadas de algum modo à sua puerilidade, à preservação de certa infantilidade, mesmo na vida adulta. Em vários momentos de sua fala, foi possível perceber o caráter lúdico das práticas religiosas e esotéricas para a entrevistada, como quando deixou a mocidade espírita, acompanhada de uma amiga, para fazer seus próprios feitiços e rituais inspirados na Wicca e na terapia holística. Apesar do respeito e do compromisso que Luana sempre teve para com essas práticas, tudo é vivido como uma graciosa e sagrada brincadeira. Sob diversos aspectos, pode-se ver nela, ainda, muito da menina que deve ter sido na infância. Não obstante, ao contrário de outros *high scorers* (e.g., Sandro, Jorge), ela não vivenciou experiências anômalas desde cedo em sua vida, muito embora as atividades religiosas pareçam se servir de sua capacidade imaginativa e de mentalização, à maneira de um intensificador.

Quando a morte bate à sua porta pela primeira vez, fazendo-a supor que “já era” e nada mais havia a se fazer, ela se apavora e permanece vítima do medo. Como elaborar o terror? Ora, a dedicação de Luana aos trabalhos espirituais, tantas vezes recusada, é agora aceita como parte de um conluio, de uma espécie de pacto que ela estabelece com o mundo espiritual, quase como se dissesse: farei a minha parte e, assim, estarei resguardada da morte. Essas palavras não são ditas explicitamente, e talvez nem mesmo de modo consciente. Para a menina mimada e controladora que cresceu em meio a tanta proteção e cuidados, a doença grave é ainda mais assustadora do que para aquele que aprendeu a ser tolerante e a fazer concessões, justamente por não permitir o controle e a intervenção humanas de modo pleno: “Foi desesperador, apesar de estar com as pessoas por perto, eu me sentia muito sozinha porque sentia que era uma coisa do meu organismo, não tinha o que fazer, as pessoas em volta não podiam ajudar”.

5.2.7. Márcia

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
32	Heterossexual	Entre R\$ 790 e 1900	Solteiro	RCC	Secretária

Quando ainda contava seis anos de idade, Márcia assistiu à separação dos pais após um casamento bastante conturbado. Relata ter sentido falta da figura paterna na transição da adolescência para a vida adulta. “Eu tinha um sentimento de não ser aceita, de não pertencer”. Ela nutriu sempre enorme mágoa pelo pai, em função de tê-la deixado tão cedo e por muitos anos não ter procurado mais pelos filhos, “foi uma coisa complicada pra mim. Eu montei um personagem de desencanada e demorou até reconhecer que eu quero ter uma família Dorianiana na minha vida, eu tenho meus momentos de Cinderela mesmo. Eu vivia antes uma grande mentira”. Márcia acredita que tal rejeição teve consequências para seus relacionamentos posteriores. Mesmo ao lado de amigos, em bares ou festas, ela manifestava certa “dificuldade de adequação”. Curiosamente, durante esses momentos, ela às vezes apresentava sintomas de despersonalização, como a sensação de não se reconhecer ou de não sentir o próprio corpo.

Márcia esclarece que veio de família humilde e teve de cursar a faculdade de comunicação com o auxílio de uma bolsa de estudos. Depois de haver se separado do primeiro marido, sua mãe conheceu outra pessoa e iniciou novo relacionamento patológico, desta vez, com um homem bastante agressivo e rígido, de formação militar. Uma nova separação tem lugar anos depois, e sua mãe é diagnosticada com um transtorno de pânico. Mas as dificuldades amorosas e psíquicas da figura materna parecem persistir na geração seguinte, e Márcia passa a se envolver com “homens mais voltados para si mesmos, egoístas. Eu tinha atração por eles”. Em um desses relacionamentos, ela afirma ter cedido a praticamente tudo, apenas para agradá-lo; era extremamente permissiva, até se dar conta de que “comecei a perder um pouco de mim”. O rapaz em questão a traía com frequência, mas Márcia não conseguia deixá-lo, e descreve aquela relação hoje como um “vício”. “Eu achava ele incrível, mas era uma pobreza de referência masculina”. A entrevistada se refere aqui ao pouco contato que teve com seu

pai, bem como com seu irmão e um tio. Nesse sentido, seus modelos de masculinidade teriam sido “poucos e complicados”.

Desorientada em relação ao que fazer, Márcia procura ajuda psicoterapêutica. Chorava muito, emagreceu demais, e terminou por receber um diagnóstico de depressão. Contudo, “só a terapia não supria”, e resolveu frequentar, paralelamente, uma casa de “Candomblé”, onde teria recebido um “chacoalhão” para mudar de vida e abandonar o relacionamento em que estava. Naquele ocasião, ao chegar em casa da visita ao Candomblé, Márcia alega ter vivenciado uma estranha experiência. Enquanto tomava banho, ao olhar para a embalagem de um sabonete líquido, ela narra ter visto a cor do sabonete saltar surpreendentemente aos seus olhos. Quando deu por conta, as cores de todos os objetos no banheiro “começaram a ganhar vida”. Nesse instante, sentiu uma felicidade e amor tão grandes que novamente chorou, copiosamente, mas, desta vez, por gratidão a todas as pessoas que a acolheram ao longo daqueles anos. Essa sensação agradável e benévola durou aproximadamente uma semana. Ao final desse prazo, teve um sonho no qual um homem negro, completamente nú, levou-a a uma fonte onde uma estatueta de marfim emergiu das águas. A estatueta tinha o rosto de Maria, mãe de Jesus. Antes de retornar à fonte, a imagem ter-lhe-ia dito apenas: “vá em paz”.

Márcia havia gostado do Candomblé, mas confessa que não se sentia confortável com a cobrança financeira dos trabalhos, e passou, assim, a frequentar novamente a igreja católica, da qual já tinha conhecimento por intermédio de sua mãe. “Faz dois anos que frequento. No grupo de oração, eu comecei a me sentir em paz. Eu sentia que eu precisava me centrar mais, beber um pouco menos, e não virar tanto a noite em balada”. Foi no grupo carismático que Márcia conheceu seu atual namorado. Ela inclusive menciona um episódio marcante, durante uma missa que a tocou muito emocionalmente, em que teria sentido, de forma nítida e irrepreensível, numa espécie de *déjà vu*, que o padre que conduzia os trabalhos seria exatamente a mesma pessoa que ela viu em seu sonho anterior. Márcia chorou pelo restante da missa, e voltou a sentir aquela maravilhosa sensação de antes, “de que não estava sozinha”.

Quando questionada acerca de suas pontuações no questionário sobre traumas na infância, Marcia explica que, certa vez, aos 14 anos de idade, ela teria sido fisicamente agredida pelo padrasto, durante uma briga deste com sua mãe. “Se não fosse eu, ele teria matado a minha mãe. Pra ele me segurar, ele me deu um tapão na cara”. Márcia reconhece não ter sofrido abuso sexual, mas uma das filhas do padrasto denotava tendências homossexuais “e passou a mão em mim enquanto eu limpava a casa”. Sobre o período de sua infância, Márcia também informou a ocorrência de episódios convulsivos, por volta dos três anos de idade, os quais sua mãe lhe havia narrado posteriormente: “ficava toda torta, convulsionada. Tive que tomar medicação antiepiléptica por um tempo”.

Comentários e interpretações: Márcia nos diz que “só a terapia não supria”, mas o que é que lhe faltava para se sentir melhor? O que ela encontra de especial no Candomblé e, posteriormente, no grupo de oração carismático? Sua curiosa vivência de êxtase em pleno chuveiro parece nos indicar um caminho, sobretudo, quando ela admite que já não chorava por mágoa, mas por gratidão a todos os que a haviam ajudado. Na missa em que afirma ter reconhecido o homem de seu sonho na figura do padre, ela experimenta algo semelhante àquele amor, aliado à convicção “de que não estava sozinha”. Em ambos os casos, o que está em jogo é sua carência, sua necessidade de ser amada e acolhida, seu medo de “não pertencer, não ser aceita”, seu sonho de uma “família Dorian”. É justamente quando o contexto religioso se converte em uma extensão da família, ou numa família idealizada, que Márcia se apega ainda mais às suas práticas. Seu estranhamento frente ao Candomblé torna-se, destarte, mais compreensível: se o que ela buscava era uma família, como estabelece-la em meio à barganha dos trabalhos espirituais?

Um aspecto que chama a atenção em seu caso são suas experiências espirituais espontâneas. Apesar de algum grau de sugestão sempre estar presente nesses casos, vê-se que as vivências de Márcia atingiam-na sem prévio aviso. Ela não esperava passar por algo daquela espécie ao adentrar o chuveiro. Ademais, suas sensações esporádicas de despersonalização também nos dão mostra de alguma predisposição particular nesse sentido, de modo diferente do que se pôde observar entre os low scorers.

Segundo Márcia, ela chegou a fazer uso de maconha por dois anos e ingeria bebida alcóolica com frequência. Porém, em nenhuma das ocasiões supracitadas ela se achava sob o efeito de drogas ou álcool. Pode-se presumir, assim, com certo grau de razoabilidade, que tais experiências sejam, de algum modo, convergentes com seu escore total na DES.

5.2.8. Sandro

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
21	Bissexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Solteiro	Espírita	Estudante

Sandro possui histórico de abuso sexual (recorrente e violento) na infância (com início por volta dos oito anos). É possível que tal evento tenha contribuído de modo significativo na emergência de sintomas depressivos crônicos, manifestados, segundo ele, desde a adolescência. Queixa-se de relativa ausência de apoio emocional e experiências de negligência afetiva em seu ambiente familiar. Sua família não esteve ciente dos abusos e, em razão das ameaças do abusador e da relação próxima que este mantinha com sua família, o entrevistado se viu pouco disposto a criar um constrangimento. Até o momento da entrevista, Sandro ainda atravessava problemas de identidade sexual (perturbações e tendências sexuais conflitantes, apesar de haver escolhido a opção “bissexual” no questionário online) e problemas de identidade ocupacional (insegurança e indecisão quanto a escolhas profissionais, agravadas pelas dificuldades de relacionamento interpessoal). Sandro reporta retraimento social e baixa energia, sonolência excessiva e fraca concentração. Por vezes, ele se vê tomado por um intenso e compulsivo fluxo de ideias contraditórias que tem dificuldade em organizar, e se sente com isso “fragmentado”. Cobra-se muito sobre como agir em relação às pessoas, sentindo-se “preso”, “fechado” e “rígido”. Muito de seu discurso remete ao *modus operandi* das ideações obsessivas: ideias impositivas que o assaltam repetidamente – em geral, de caráter sexual ou religioso. Sandro tende a interpretar parte dessas ideações com base em uma leitura espírita, como obsessões de entidades “animalescas, vidradas em sexo”. Refere-se a esses cursos contraditórios de pensamento como “personalidades” vivendo dentro

dele. Sob esse aspecto, observa-se nítida influência da terminologia espírita em suas falas, com aportes eventuais da psicologia, da qual ele demonstra algum discernimento.

Durante os abusos sexuais, Sandro experimentava estados de ausência (“apagava”, ficava como que no “piloto automático”), e embora aceitasse tudo com passividade, sentia muita “revolta”, mas sem expressá-la (agressividade latente), o que relata sentir ainda hoje, notadamente diante de outras pessoas com quem estabelece amizade ou manifesta algum interesse amoroso ou sexual. Ele afirma sentir excitações sexuais por figuras masculinas (amigos ou conhecidos) em que fortes reações dissociativas ocorrem, aumentando os sintomas de ausência e sonolência (como se, novamente, estivesse se colocando passivamente à disposição de outros homens). O entrevistado costuma falar de suas experiências dolorosas com um tom ligeiramente humorado, cujo caráter claramente eufemístico indica a presença de uma defesa contra o sofrimento. Todavia, Sandro admite a gravidade dos abusos e de sua situação psicológica. Sente-se como que “entorpecido” emocionalmente; às vezes abraça as pessoas e não sente nada, “como se a emoção não viesse”. Isso também acontecia durante os abusos, mas veio a se tornar crônico. De acordo com Sandro, ele “não consegue sentir verdade por parte das pessoas”, é como se ele “vivesse numa ilusão”. Às vezes olha para as pessoas e para os objetos e os sente estranhos, como se as coisas perdessem o sentido, ou como se todos estivessem agindo de forma “mecanizada”. Afirma sentir o mundo e as pessoas como hostis. Manifesta, às vezes, crises de solidão, isolamento. Apesar de salientar seu interesse em se relacionar com alguém, o entrevistado se vê ainda dividido e atormentado para confiar nas pessoas, bem como para reconhecer e expressar seus sentimentos. Na infância, costumava se isolar em seu próprio quarto, passando horas perdido em devaneios e ruminções em frente à televisão.

Sandro se queixa de sono excessivo durante o dia e grande dificuldade de concentração, sintomas que se fazem acompanhar frequentemente de dores de cabeça mais ou menos intensas. Os exames médicos efetuados não teriam revelado qualquer problema de saúde. Sandro costuma vivenciar estados de devaneio em que ele fala coisas sem nexos e tem dificuldade em voltar desses estados. Isso

ocorreu certa vez enquanto dava aula de informática. Sandro pedia com insistência para que o aluno clicasse em um botão verde, mas não havia nenhum botão daquela cor na tela. O entrevistado apresenta, igualmente, grande dificuldade para ler, e precisa se preparar mentalmente antes dessas tarefas. Sandro também relata sintomas que ele considera um tanto “estranhos e esquisitos”. Quando os olhos estão abertos, é como se algo pressionasse a testa, e o campo mental se restringisse; as ideias ficam dispersas, não consegue se concentrar. Quando fecha os olhos, entretanto, o campo mental se amplia e consegue se concentrar em seus processos internos. Há também ocasiões, durante festas ou eventos em família, nas quais Sandro é invadido por forte angústia e ansiedade (pânico) que o fazem abandonar o local e correr sem rumo definido, tendo algumas vezes dormido ou perdido a consciência no meio do caminho.

FIGURAS 40 E 41. ESCRITOS E DESENHO COMPULSIVOS / AUTOMÁTICOS PRODUZIDOS POR SANDRO. ESSAS PRODUÇÕES TERIAM SIDO REALIZADAS EM MOMENTOS DE ANSIEDADE OU ANGÚSTIA E “COMPLETA DISTONIA COMIGO MESMO”.

Há dias em que tem vontade de fazer as atividades de que gosta, como ler um bom livro, mas permanece prostrado e estático, sem força ou ânimo. Às vezes se refere aos sintomas como se nada pudesse ser feito, e relata que, embora goste de conhecer a si mesmo e busque entender o que ocorre com ele, não sente que qualquer coisa que tenha feito ou possa fazer trará melhora (desesperança). Descreve-se, em geral, como “infeliz”. Os sintomas acontecem com muita frequência, são crônicos, a ponto de dizer que “se eu ficar pensando muito nisso, não vai sobrar muita coisa de bom, porque é quase o tempo inteiro assim”. O entrevistado é grandemente dado a meditações e preocupações.

Sandro reclama de sua tendência a iniciar atividades, projetos e planos de vida e não conseguir leva-los adiante por muito tempo (perda de motivação e interesse). Basicamente, teve dois empregos remunerados: mensageiro e professor de informática. Embora fosse profissional produtivo, o retraimento e a dificuldade de concentração o atrapalhavam. Iniciou faculdade de eletrônica, mas interrompeu após um ano de curso, em decorrência de problemas na própria instituição (greves), mas igualmente em função de seu desinteresse. Está ainda indeciso quanto a fazer eletrônica ou seguir outra vocação.

Comentários e interpretações: De todos os casos analisados na pesquisa, o de Sandro é talvez um dos que melhor ilustram relatos de transtorno dissociativo comumente encontrados na literatura internacional. Embora a presente pesquisa não tenha como propósito estabelecer um diagnóstico dos casos, os sintomas e as experiências relatados por Sandro são claramente indicativos da presença de *alguma* psicopatologia, onde a dissociação exerce uma função não negligenciável. Em primeiro lugar, temos o abuso sexual sofrido na infância, bem como outras experiências traumáticas (seus escores no CTQ são igualmente indicativos de negligência e abuso emocionais). Em segundo lugar, a maneira como seus sintomas dissociativos se desenvolveram parece diretamente associada à sua reação durante os abusos, seus estados de devaneio e sua passividade frente ao abusador. Suas queixas de hipersonia fornecem certo respaldo para as pesquisas que relacionam dissociação, trauma e distúrbios do sono. Em terceiro lugar, devemos considerar sua tendência à fantasia e sua introversão, incluindo o

fato de (sobretudo, na infância) passar a maior parte do tempo em seu quarto, isolado, fatores esses que podem ter aumentado as chances de um desenvolvimento patológico do caso, devido ao afastamento progressivo da realidade externa e de um aprofundamento intrapsíquico cada vez maior e mais mórbido (o que ajuda a explicar, entre outras coisas, as excêntricas sensações e o discurso nem sempre coerente de Sandro, que em muitos sentidos lembram certas tendências esquizotípicas). Em quarto e último lugar, vários de seus sintomas são indicativos de fuga dissociativa e desrealização (como a sensação de “viver em uma ilusão”). Somente com base nos dados da pesquisa, não podemos afirmar, com ampla certeza, se um diagnóstico de transtorno dissociativo seria o único ou o mais adequado para o caso, mas não se pode negar que os fenômenos dissociativos desempenhem aí um papel altamente significativo. Por fim, não se deve desconsiderar o papel que as interpretações religiosas desempenharam em seu caso. Até a data da entrevista, Sandro jamais havia recorrido a qualquer tipo de tratamento psicoterapêutico, e todo o apoio que obteve para sua depressão e outros sintomas adveio de trabalhos de desobsessão e apometria em um centro espírita. Quando ele chega para a entrevista, todo o seu discurso é formatado em linguagem espírita, e ele se refere a algumas de suas experiências como intervenções de “personalidades que teve em outras vidas”, “espíritos menos esclarecidos” e a uma sensibilidade particular para “captar” as emoções e sentimentos alheios. Nesse sentido, Sandro acredita ter passado por uma série de fenômenos paranormais, como vivências telepáticas e sonhos premonitórios, cujos conteúdos teriam sido posteriormente confirmados. O seu caso constitui, sem dúvida, um belo exemplo de como a dissociação representa um fenômeno altamente plástico em termos culturais. É bem provável que Sandro houvesse adquirido (ou outorgado a si mesmo) o rótulo de “paciente com transtorno dissociativo sem outra especificação” caso tivesse nascido ou vivido nos Estados Unidos. No Brasil, entretanto, suas tendências dissociativas se convertem em ações insuspeitadas de espíritos malfezejos e recapitulações de vidas passadas.

5.2.9. Vilma

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
-------	-------------------	-------------------------	--------------	-----------	-----------

56	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casada	Espírita	Psicóloga
----	---------------	-----------------------	--------	----------	-----------

A exemplo de tantos outros entrevistados, Vilma teve sua formação religiosa inicial no Catolicismo. Durante a graduação em psicologia, ela também se recorda de ter realizado muitos projetos e atividades voluntárias na igreja. Mas sua afinidade maior sempre foi com a doutrina espírita. Vilma fala de sua crença na reencarnação e em “energias negativas” nos ambientes e nas pessoas: “Eu afasto um pouco, se eu sinto essa energia na pessoa ou no ambiente, eu procuro não me envolver muito com ela”. Sua mãe era também católica, mas o pai “era mais eclético”. “Eu me declaro espírita, mas já fui em muitos rituais [...] De frequentar, não vou dizer que eu sou disciplinada”.

Vilma guarda boas lembranças da Infância, a qual descreve como “muito boa, apesar de muito pobre. Vivia na rua. Brincava com a minha irmã e criávamos com o pouco que tínhamos [...] Fazia um banco, subia nele e ficava cantando o dia todo. Fazia um microfone de bambu, tinha muito mato ao redor da minha casa”. Descreve sua mãe como pessoa “doce, carinhosa, obediente, do lar, apesar de que ela sempre trabalhou fora, mas cuidava de tudo na casa [...] Passou muito isso pra gente, como cuidar de casa”. Era dura quando deveria ser e ajudava a estabelecer os limites na educação, mas o pai “batia muito mais [...] Sempre aquele homem ‘eu mando, eu comando a coisa’ [...] Ele descia a cinta mesmo” [...] Nos empregos dele, sempre ocupou papéis de chefia”. A entrevistada esclarece que uma das principais razões para se formar em psicologia foi a de “conhecer melhor a minha família e o meu pai [...] Eu sempre achei que meu pai gostava mais da minha irmã [...] sempre medi forças com ele”. Na adolescência, Vilma se considerava rebelde, por conta da “prisão” em que o pai a colocava. “Acho que não precisava tanto [...] a gente não tinha respeito, tinha medo [...] Meu pai não era muito de conversar [...] Era agressivo e chegava a bater na minha mãe”.

Quando criança, Vilma padecia de bronquite severa, e seu pai a carregava nas costas até a casa de “uma mulher que fazia uma reza, e fazia um emplastro”. Ia várias vezes por semana, “e melhorava”. Passou também por rituais exóticos, como uma ocasião (com nove anos de idade) em que seu pai a fez comer sozinha uma galinha preta, durante uma festa de São João, como forma de curar a

bronquite. Certa feita, também teve de tomar a urina de um animal. “Eu não sei se eu acreditava, eu só sei que eu melhorava. Eu me deixava, eu me entregava, e me sentia melhor depois [...] Meu pai era muito adepto a ervas, a plantas [...] Minha avó, mãe da minha mãe, fazia também benzimento”.

Em relação à sua participação em contextos religiosos, Vilma explica que:

Eu entro muito no momento ali. Se tem que tomar uma coisa pra ter um estado alterado de consciência, eu tomo, eu acredito. Primeiro, eu parto do princípio que eu tenho que acreditar para depois questionar [...] Algumas pessoas do meio espírita, médiuns dizem que eu abro muito a minha guarda. Como eu converso com todo mundo [...] algumas pessoas podem me prejudicar e eu nem percebo. [...] Eu acho que eu sou meio ingênua, quando eu percebo eu já entrei de gaiato no navio.

Entre os vários lugares que já visitou, ela se recorda de uma psicóloga que executava rituais de xamanismo com o uso de tambores, e recebia grande número de pessoas, de diversas localidades do país, numa casa construída em cima de uma pedra. “A gente caminhava na mata à noite, às vezes descalça. Não senti um transe, mas você sente umas emoções diferentes [...] Eu entro em harmonia com aquele ambiente [...] Eu sou imaginativa, eu me vejo assim”. Vilma também menciona episódio em que teria visitado um ritual indígena, e bedido uma substância que lhe haviam oferecido. O efeito foi dramático: Vilma perdeu completamente a consciência e teve alguns de seus pertences roubados. Só se deu conta do que havia ocorrido no dia seguinte, ao acordar no quarto de hotel onde estava hospedada.

Comentários e interpretações: Vilma foi quem obteve a segunda maior pontuação entre os high scorers, mas nada em sua entrevista nos indicou que ela estivesse padecendo de algum transtorno. Vilma se interessa por práticas mediúnicas diversas, embora, atualmente, frequente apenas um centro espírita. Ela pontuou poucas vezes os itens sobre depressão, ansiedade e somatização. Ela se sente bem e trabalha ativamente como psicóloga em um consultório e prestando consultoria. É mais provável, portanto, que seu score na DES se deva a certas idiossincrasias suas, e ao seu próprio histórico de vida do que a alguma patologia subjacente.

Um dado curioso no protocolo de Vilma é o fato de ter alcançado uma pontuação significativa na subescala de abuso sexual do CTQ, de acordo com as notas de corte que utilizamos. Todavia, quando questionada a esse respeito nas entrevistas, Vilma respondeu o seguinte:

Acho que na hora que respondi [...] foi no sentido de eu naquela época ser tímida e já com 12 anos ter um corpo todo desenvolvido (já era mocinha), então já conhecia alguns garotos e brincava com eles que me faziam tocá-los e assim conhecer a sexualidade precocemente. Eu morava numa casa pequena e quando os meus pais faziam sexo eu e minha irmã ouvia e via tudo mas, a gente é que ficava curiosa para ver, eles nunca souberam disso. Eu tinha dois primos vizinhos, que não saíam da minha casa, minha mãe trabalhava e eles brincavam comigo de médico, além da manipulação a gente subia um no outro mas, nada muito sério mesmo. Acho que exagerei nessa resposta, não fiz nada obrigada tudo era muito acessível pois, meus pais só chegam em casa à noite e eu vivia na rua.

Não temos razão para suspeitar que a entrevistada esteja mentindo, sendo que suas informações foram consistentes com o questionário quantitativo em outros momentos da entrevista. Esse é um dado muito importante, pois enquanto os critérios de avaliação empregados consideraram tais experiências como “abuso sexual”, elas tinham, na verdade, uma importância bem diferente para Vilma (Cf. conclusão deste capítulo para uma discussão das possíveis implicações desse resultado).

Um elemento importante da personalidade de Vilma, perceptível na entrevista, é sua susceptibilidade a uma enorme variedade de crenças. Desde cedo, ela foi exposta a práticas de curandeirismo e a rituais exóticos sob a influência de seu pai. Apesar de tantas vezes haver se rebelado contra ele – sobretudo, na adolescência – Vilma desenvolveu, ainda assim, certa submissão ingênua a uma série de procedimentos mágicos, submissão essa que parece encontrar suas raízes mais profundas na relação de confiança que tinha para com o pai em momentos de doença. Naqueles instantes de crise, além da habitual fragilidade infantil, ela experimentava grande sofrimento, e tinha de ser carregada pelo pai. Se sua rigidez e autoritarismo a incomodavam, sua presença e força, por outro lado, eram motivo de segurança e proteção. É comum, aliás, que as crianças depositem nos pais uma confiança e convicção que raramente se vê na maioria dos adultos, a não ser, talvez, diante de figuras religiosas. Podemos arriscar que, caso Vilma viesse a ser hipnotizada, ela provavelmente responderia aos comandos e sugestões de um hipnotizador sem grande dificuldade, justamente pelo fato de tal contexto emular muitas das características de sua relação com a figura paterna. Queremos dizer com isso que sua “entrega e abertura” a “estados alterados de consciência” e a uma série de procedimentos ritualísticos deriva, em grande parte, dos mesmos processos psíquicos infantis de submissão, fascinação e identificação que permitiram à Vilma se recuperar das crises de bronquite recorrendo somente a rezas e simples

emplastos. Se alguém lhe diz para fazer algo, e ela crê que aquilo lhe fará bem, mesmo não compreendendo adequadamente e de forma autônoma as razões de tais procedimentos, Vilma fará o que deve ser feito. Nesse sentido, os resultados da pesquisa de Macêdo e Pereira (2005) indicando correlação positiva entre susceptibilidade hipnótica, persistência e ausência de autonomia correspondem perfeitamente ao perfil de Vilma.

5.2.10. Wilson

Idade	Orientação sexual	Renda Mensal Domiciliar	Estado Civil	Afiliação	Profissão
56	Heterossexual	Entre R\$ 3800 e 7600	Casado	Umbanda	Técnico em segurança do trabalho / aposentado

“Comecei minha vida espiritual aos 18 anos, antes só li alguns livros sobre OVNI, ETs, etc. Comecei participando de reunião no I’am que é filosofia de vida e energização de vc mesmo e ambiente; quando me interessei pelo círculo esotérico da comunhão do pensamento, pois não fim religioso e sim de mentalização e conhecimento das energias, cores, chakras viagem astrais e outros; participei do coral e por vários anos +/- 6 anos; gostava de ir no centro de são Paulo na sede ontem tinha a mesa de vibração com desenhos e símbolos era bom; comecei a frequentar mesa branca que a minha tia fazia na casa dela com o Guia Vicente, era bom e sentia-me bem, por causa da noiva atrapalhada Tb fui participar de um centro de umbanda, que infelizmente o Pai de santos faleceu e fechou. Perdi a noiva pois ela era muito complicada e nem os santos ajudaram. Ao terminar o namoro ela “fez” um trabalho que me prejudicou, então fui ajudado por guias e pessoas do Xintoísmo, que desfizeram o que ela fez”.

“Comecei a frequentar até aula era bom trazia algo novo que eu nunca havia visto, nesse ínterim fui fazer um tratamento de energização e equilíbrio com um mestre hinduísmo Tb aproveitei fiz curso de chakras, e aprendi a fazer ioga, que depois entrei próximo a minha casa e fiz por 3 anos, nisso uma amiga convidou-me a participar da Eubiose um estudo muito profundo das energias e do caminhar da civilização pela Madame Blavasky; participei até de rituais internos. Somando o que conhecia o Circulo Esotérico que nunca deixei um completava o outro. Até esse momento vi ioga,

pedras, ervas, hinduísmo, xintoísmo, kadercismo, umbandismo, catolicismo (no missa), participei de estudo na Maçonaria (4 reunião), li sobre rosa cruz, ufologia, exercício de meditação, concentração, relaxamento, energização, banhos etc...; Mas vivia insatisfeito, minha irmã começou a frequentar centro de cura (reencontro), e fui conhecer fiquei tres anos, de assistencia passei a ser coordenador de área externa organizando as filas e atendimentos, e alguns trabalhos especiais; no fim comecei a participar da Umbanda que a minha vizinha e Mãe de Santo estava abrindo então sem mais ou menos sai do centro de cura e ingressei na umbanda 2001; daí por diante fiquei no cruzeiro de luz, fiz curso de magia do fogo na Escola do Sr Rubens Saraceni, realizei algumas magias e ajudas as pessoas. Fui evoluindo cada vez mais, tendo controle do meu “emocional” e deixando o racional mais atento nas energias. Compreendi que as entidades apenas faz aquilo em que nos deixamos ou nos posicionamos eles podem atuar, os guias diretos nos alertam e nos protegem desde que a justiça e a lei maior estejam sendo respeitadas e seguidas. Atualmente só participo da umbanda branca (sem matança de animais), sem fanatismos ou descrença”.

“Não me arrependo sei que tive que engolir muito sapo pois as pessoas sem que te subjugar sendo acima da religião. Nem quando fiquei sem um olho (6 meses) pensei em abandonar definitivamente. No futuro agora acredito que me ensinaram muito para poder seguir a umbanda sem fanáticos a minha volta. Do jeito que eles preparam-me e colocaram-me na umbanda acredito que vão tirar uma hora, mas irão indicar outro caminho, pois me sinto muito bem ajudando as pessoas, vivas ou mortas, perto ou longe de meus olhos. Axé irmão de fé e esperança nas pessoas”.

“[O relacionamento com meu pai foi] Sempre meio complicado, meu pai não dava palpite, gostava de jogar cartas em casa conosco, lia muitos livros e jornais, discutia sobre tudo, mas não incentivava nos a posicionarmos quanto a Deus, nem ensinava nada, não frequentava nada. Pescamos muito, mas outras atividades eram poucas ou raras. Gostava de ir na irmã, que comíamos as comidas árabes. Em compensação a minha mãe era estressada, briga com nos (os 3 irmãos) todo hora, por tudo, batia muito, gostava muito da gente, superprotegia quanto aos outros, e cozinhava muito bem, mas Tb não tinha religião. Nos últimos anos de vida (12 anos) que meu pai faleceu ela queria controlar a sua

vida e aposentadoria dele, só fez merda. Infelizmente ela contava para cada pessoa inclusive parente a estória que a pessoa queria ouvir, embaralhou tudo e só fez confusão, a ponto da família brigar entre eles (os seus irmãos, sobrinhos e nos filhos) que atrapalhada. Depois vinha com cada estória cabeluda e queria que acreditássemos que era verdade que fulano falou ou sicrano disse”.

“Minha infância sempre fui nervoso e briguento. Na adolescência tinha muito amigos mas nunca era definitivo, pois tinha dificuldades de me relacionar amorosamente, então sumiu de um grupo de amigos e ia para outro, e depois sucessivamente até um dia voltar ao 1º; mas passeava, cinema, baile etc.. Espiritualmente nada, pois meus pais e tios ninguém frequentava, somente minha avo era Tsetemunha de Jeova e pedia para eu ler a Bíblia para ela, não gostava e acha um saco, mas fazia”.

“[Tomei] Calmante lexotan, uso agora paroxetina (20 mg) para diminuir a ansiedade, pois tenho síndrome do colo irritado, faço tratamento de acupuntura para diminuir os efeitos do intestino (diarreia). Frequento o grupo de Umbanda há 13 anos”.

“Já tive muitos amigos, mas sempre fora do trabalho. Nunca misturei serviço e amizade. Teve um grupo do colegial (1973) que participava até entrar na umbanda (2001) que fazíamos churrasco, viagem e festas juntos, com o advento da umbanda nos distanciamos apesar de termos contato com mídia eletrônica, somente eu e outro continuamos casados, outros 5 separaram”.

“Tenho uma filha maravilhosa e exemplar (20 anos) uma esposa que mais sabe criticar do que incentivar mas que me adora a ponto de saber que a trai e me perdoar (depois ela descontou e tive que perdoar). Sou feliz mas acho que as entidades me policiaram e me bloquearam em relação ao dinheiro mesmo estudando e procurando nunca consegui comprar uma casa ou fazer uma longa viagem com a minha esposa. Mas por Deus tudo é possível, e tudo tem sua hora. NENHUMA FOLHA CAI DA ARVORE SEM O CONSENTIMENTO E CONHECIMENTO DE DEUS TODO PODEROSO”.

Perguntas adicionais:

1) Você disse que na infância só tinha lido algumas coisas sobre ÓVNIS, mas você chegou a passar por alguma experiência mediúnica ou espiritual nesse período?

R: não, eu gosto de alguma coisa que fazia eu viaja, imaginação era algo que me sentia bem, leve, e meu pai gostava de ler aí me emprestou o livro “enterre o meu coração na curva do rio” sobre índios americanos e suas tradições- adorei; ai peguei “eram os deuses astronautas” aí adorei mais e comecei a me interessar pelos temas de mistérios.

2) Como é que você começou a conhecer sobre energização, espiritualidade etc.? Quem te encaminhou, ou você foi sozinho por conta própria?

R: nessa época tinha amigos com a mesma curiosidade, e trocávamos informações e livros, vim a conhecer o circulo esotérico em 1978 com a mãe de um dos amigos e aí foi seguindo.

3) Você mencionou ter ficado sem um olho durante seis meses. Como assim? Como foi isso?

R: Em março/09 em machuquei a córnea do olho esquerdo, enquanto em tratamento eu peguei um funcho “furassium” vem de folha verde, ele estragou minha córnea e cristalino depois de muito tratamento e correr eu operei fazendo transplante de córnea e cristalino dia 21/7/2009; hj esto ótimo somente pingando colírios de manhã e a noite.

4) Como era a relação de seu pai e sua mãe no casamento deles, como casal?

R: como conhecidos cada um no seu canto sem relacionamento, mas morando na mesma casa.

5) Você disse que sua mãe tentou controlar a vida e a aposentadoria de seu pai, mas acabou se atrapalhando toda. Como foi exatamente essa história?

R: Ele morre em 01/06/94 ela 8/8/08, nesse período ela quis controlar as contas e fazer compras das coisas da casa mas ela era mt instintiva e gastava mais que ganhava depois fica nervosa e fazia empréstimo, aí já viu.

6) Por que você acha que era briguento e nervoso na infância?

R: Desde de pequeno qualquer coisa eu grita, xingava, esmurrava, chega a bater a cabeça na parede, hj eu vejo que tudo que não era como eu queria me revoltava e esperneava.

7) *Quantos irmãos você tem?*

R: 1 irmão 58 anos, 1 irmã 51 anos, eu do meio 56 anos

8) *Você acha que sua mãe cuidava mais de você ou dos outros irmãos?*

R: A queridinha era a minha irmã ou meu irmão que era rápido e manhoso, eu sempre apanhava ou pagava o pato.

9) *Por que você acha que você seguiu um caminho espiritual, se seus pais não acreditavam em nada disso? Existe mais alguém da sua família que tem alguma religião?*

R: não tinha, nem meu irmão, a minha irmã até tem mas ela é esequilibrada, fica vendo coisas ou sentindo o que não existe. Tinha tios e vó testemunhas de jeova, nunca levei a sério.

10) *Você considera que seu pai foi um homem estudioso ou inteligente? Ele chegou a estudar esoterismo?*

Sim ele era muito inteligente, e leu de tudo mas dizia-se ateu, somente que acreditava em um ser ou qq coisa parecida mt inteligente acima de nós.

11) *Quando você está trabalhando lá no templo Cruzeiro de Luz, você fica consciente, percebe os acontecimentos à sua volta enquanto tem essas experiências mediúnicas? Ou você é médium inconsciente? Como funciona?*

R: Sinto-me bem, mas sou consciente lembro quase tudo, aí a confusão como consciente o que as pessoas falam vc não pode interferir no tratamento do guia e nem sair contando por aí o que vc ouve. Então como fiz yoga desenvolvi métodos de concentração enquanto estou no centro me concentro em tudo, mas assim que saiu é como se eu desliga-se de tudo o que aconteceu colocando a responsabilidade nos guias e lembro apenas uns 20% do que falaram, em conversa com outros procuro ficar o mais longe de opiniões minhas e dos outros.

12) *Você disse que não conseguiu comprar uma casa, você mora de aluguel?*

Sim, moro a 26 anos na mesma rua que foram em duas casas da mesma vilinha, mas qq hora da certo

13) *Você gosta muito de comer? Você geralmente come bastante?*

Sim gosto, procuro manejar pois passo mal do estomago.

14) *Desde quando tem problemas intestinais? Começou depois de algum evento específico?*

R: sim depois que desmanchei da noiva em 1982 comecei a namorar com a minha atual esposa, aí começou uma pessoa do xintoísmo falou que ela [antiga namorada] fez trabalho em um sapo, foi desmanchado mas ela disse que ia ficar sequela, até hj eu trato. Graças a Deus e Orixas eu conheci a uns 15 anos um moço da acunputura que me trata até hj melhorei 90 % qq hora serei agraciado totalmente.

15) *Por que você disse que acha que as entidades vão te tirar um dia da Umbanda?*

Eu era esotérico nem gosta da umbanda, comecei com cura aí comecei a frequentar a umbanda. Ia todo dia no centro de cura comecei a ir 4, 3, 2, 1 em apenas 2 meses de repente parei na porta e não consegui descer do carro e entrar; mudei para a umbanda cada dia gosto mais, já teve tempo que me iludira mais agora sou mais pé no chão, desconfio de tudo e todos os que os outros ve ou ouve; mas o meu corpo já não ajuda; acho que irão tirar e colocar em outro lugar que eu possa desenvolver mais algum aspecto da natureza dos deuses e dos homens.

16) *No questionário online que você respondeu, antes de nós iniciarmos nossa conversa por e-mail, você clicou 7, um número elevado de vezes, com relação a algumas destas perguntas sobre experiências que você tem no seu dia a dia:*

"Você está dirigindo ou passeando de carro ou ônibus ou metrô e, de repente, percebe que não se lembra do que aconteceu durante toda ou parte da viagem"

R: só se eu dormir, senão eu lembro, posso me distrair com algo ou alguém, e não ver o tempo passar ex. alguém dentro do onibus ou metro ou lendo

"Você, às vezes, está num lugar e não sabe como chegou lá"

R: nunca aconteceu, só quando sonho

"Você, às vezes, encontra objetos novos entre suas coisas que não lembra ter comprado"

R: nunca aconteceu, só se alguém comprou e colocou lá esposa ou filha

"Você, às vezes, sente-se como se estivesse ao lado de si próprio ou observando a si mesmo.

Ou seja, você realmente se vê como se estivesse olhando para outra pessoa"

R: Algumas vezes durante algum relaxamento ou qdo durmo

"Você, às vezes, olha no espelho e não se reconhece"

Nunca aconteceu.

"Você, às vezes, ouve vozes dentro de sua cabeça que fala para você fazer coisas ou comentam sobre coisas que você está fazendo"

R: é difícil as vezes eu pergunto a mim mesmo devo ou não devo fazer isso, depende do que resolver eu faço.

Comentários e interpretações: Apesar do evidente interesse e da motivação de Wilson em colaborar com a pesquisa, suas dificuldades para se expressar e compreender parte das questões sugeridas constitui um aspecto importante na análise de seus dados, e por isso devemos interpretá-los com cautela. Alguns dos problemas relativos à entrevista de Wilson e de seus escores na DES já haviam sido discutidos no capítulo quatro, por ocasião dos relatórios de visita aos grupos umbandistas, e não serão retomados aqui. Dos elementos de sua narrativa que julgamos mais consistentes e passíveis de análise frente aos objetivos do presente capítulo, podemos citar 1) o fato de haver sido estimulado pelo pai, ainda na infância, a se interessar por temas esotéricos e ocultistas e 2) sua tendência à irritabilidade, impulsividade, nervosismo e desequilíbrio emocional, possivelmente implicados, ainda, nas constantes mudanças, ao longo de sua vida, de um contexto religioso para outro, de uma instituição para outra. Tais características também poderiam dar conta de suas respostas precipitadas ao questionário online, as quais ele desconfirma (ou modifica) depois, ao ser interrogado detidamente. Por outro lado, sua descrição do ambiente familiar em que viveu na infância é condizente com seus escores no questionário sobre traumas

na infância, o qual aponta para experiências de abuso físico ligeiramente acima da nota de corte de severidade.

É pouco provável que Wilson tenha passado por todas as afiliações religiosas que mencionou e extraído delas aprendizado específico e diferenciado; seu discurso aponta, ao contrário, para uma grande mistura e confusão, uma salada em que se fundem xintoísmo, umbanda, teosofia, espiritismo, magia e tantas outras referências. A constante busca de Wilson fala mais de sua ansiedade e desordem internas do que de uma sabedoria capaz de integrar todas essas diferentes visões de modo coerente. É difícil negar aqui a presença de certo desespero e angústia, como quando reconhece que “vivía insatisfeito”.

Mas se as pontuações de Wilson na DES são suspeitas, o mesmo não se pode dizer de seu escore na subescala de somatização (17), que se mostrou elevado em relação às médias dos grupos principais da pesquisa. Com efeito, ele relata certos distúrbios intestinais que estariam diretamente ligados às conturbações de sua vida emocional. Uma associação direta e irrevogável entre tal sensibilidade psicossomática e suas experiências mediúnicas é um tanto incerta com base nos dados colhidos, mas já tivemos a oportunidade de ver como Mãe Nair (Cf. acima, *low scorers*) tendia a interpretar seus desmaios e vivências de pânico como indícios de fenômenos espirituais. O próprio Wilson acredita ter desenvolvido os sintomas de sua doença como resultado de um “trabalho” que sua ex-noiva lhe havia preparado, em vingança pelos desentendimentos que compartilhavam. Vemos, assim, como a interpretação espiritual se sobrepõe, nesses casos, à explicação médica, referindo-se a uma anatomia e a uma concepção de saúde e funcionamento orgânico inteiramente distintas, baseadas em conceitos energéticos e espirituais que equivalem, assim presumimos, a transposições de fenômenos psíquicos (já conhecidos dos psicólogos e psiquiatras), para o discurso da paranormalidade e do transcendente (voltaremos a essa questão mais à frente).

5.3. Conclusão

As entrevistas realizadas nos ofereceram um material rico sobre como a dissociação se manifesta individualmente, e sobre como se relaciona ao histórico de práticas e crenças religiosas (ou alegadamente paranormais) dos entrevistados. Alguns dos padrões que observamos remetem a hipóteses mais amplas, vinculadas aos demais dados da pesquisa (como a relação entre religião e família), e só serão discutidos em detalhe no capítulo final da tese. Também não se deve ver com surpresa o fato de alguns dos comentários e interpretações que levantamos para cada entrevista serem desconsiderados em nossa discussão dos aspectos gerais dos casos, uma vez que é preciso ter em mente que nem todas as informações colhidas foram igualmente aproveitáveis e coerentes com os nossos propósitos neste estudo. Por ora, limitar-nos-emos a descrever alguns dos principais achados acerca do perfil dos *high and low scorers*, e as implicações desses resultados para a compreensão que fazemos dos fenômenos da dissociação e da crença paranormal na formação da identidade.

As relações entre dissociação cognitiva e somatoforme – um tema de grande debate na literatura científica (Cf. Introdução e capítulo um) – não foram sempre lineares nas entrevistas. Houve casos em que um indivíduo com escore elevado na DES não apresentou, concomitantemente, escores significativos em somatização ou conversão (e.g., Luana). Em outras situações, escores elevados na DES acompanharam relatos de sintomas aparentemente somatoformes e conversivos (e.g., Wilson, Sandro). Por sua vez, alguns dos entrevistados não pontuaram de modo elevado nem em dissociação cognitiva, nem somatoforme, mas denotaram um histórico de experiências de absorção, aliadas a queixas somáticas (precedentes à sua conversão religiosa) de caráter evidentemente psicogênico, e cujas origens pudemos rastrear, ainda que hipoteticamente (e.g., Nair, Arley). Esses dois últimos casos, Nair e Arley, podem ser considerados exemplos de falsos negativos, uma vez que o escore na DES não foi capaz de captar a presença de processos dissociativos identificados por meio de entrevista, os quais eram mais frequentes no passado, embora não tenham desaparecido por completo e pareçam ter se incorporado amplamente a uma cosmovisão religiosa.

Segundo nos parece, as duas formas de dissociação estudadas (cognitiva e somatoforme) possuíam mecanismos e etiologias diversas, apesar de relacionadas. Essa hipótese é parcialmente reforçada pelo fato de a escala de experiências dissociativas ter obtido correlação fraca a moderada (e não forte) com medidas de somatização e sintomas conversivos (Cf. capítulo três da tese). Talvez não estejamos lidando com aspectos distintos de um mesmo fenômeno, mas *com fenômenos diferentes e inter-relacionados*.

Começemos pela dissociação cognitiva, tal como avaliada pela DES. Com base nas histórias de vida dos participantes, quais seriam as características psicológicas mais recorrentes dos high scorers? A resposta para essa pergunta nos é importante para que possamos traçar um perfil desses indivíduos e entender outros aspectos de seu comportamento que ajudem na elucidação de seus escores elevados.

- Em primeiro lugar, um padrão frequentemente encontrado nas entrevistas dos high scorers foi a manutenção de aspectos mais regredidos da personalidade, mesmo na vida adulta. Esses sujeitos podem ter sido muito mimados ou protegidos quando crianças (e.g., Joana, Luana, Daisy), ou terem demorado para amadurecer emocionalmente e assumir compromissos afetivos e sociais. Há casos, inclusive, em que tanto o exercício da sexualidade quanto a identidade de gênero parecem ter demorado para se consolidar (e.g., Luana), ou não se consolidaram de nenhuma forma identificável, manifestando-se, assim, tendências assexuadas, ambivalentes ou confusas (e.g., Ferdinando, Sandro). Experiências sexuais precoces, geralmente vistas como abusivas ou desconfortáveis (embora não necessariamente), também são relatadas com alguma frequência (e.g., Irene, Márcia, Vilma, Sandro);

- Mas a regressão não se manifesta apenas em termos emocionais e sexuais. Esses indivíduos costumam fantasiar e imaginar com uma assiduidade muito maior do que os *low scorers*, deixando-se distrair e absorver mais facilmente por representações mentais (incluindo aquelas de caráter religioso ou supostamente paranormal) ou por filmes e programas televisivos (e.g., Joana, Luana, Sandro, Vilma, Daisy). A distraibilidade que acompanha o envolvimento com a fantasia pode apresentar consequências dramáticas, como o atropelamento de Luana por um carro. O que pudemos observar nas entrevistas é

que essa tendência a imaginar geralmente remonta à infância, tendo sido frequentemente praticada em momentos de relativa solidão, quer voluntária ou involuntária (como no caso de Irene). Parte desses entrevistados apresentava um padrão de isolamento quando crianças, passando boa parte do tempo em seus quartos, desenhando, imaginando ou realizando outras atividades solitárias (e.g., Sandro, Ferdinando). A introversão, porém, não é uma característica obrigatória, e outra parcela desses indivíduos mostrou tendência inversa, manifestando o desejo de compartilhar suas fantasias e projetos com outrem, revelando-se mais extrovertidos e às vezes sugestionáveis (e.g., Luana, Vilma, Daisy). Em alguns dos casos, as figuras parentais (tanto pai quanto mãe) se mostraram geralmente mais ausentes na infância dos filhos, passando pouco tempo com eles em função de atividades profissionais ou conflitos familiares (e.g., Sandro, Vilma, Luana, Irene), conquanto também se tenha observado a incapacidade de alguns dos entrevistados em verbalizarem aos pais sofrimentos e dificuldades pelos quais passavam na escola ou em casa, com receio de criarem constrangimento ou importunarem as figuras parentais (e.g., Sandro, Ferdinando). Essa última característica revela um comportamento de ocultação e retraimento, que costuma aumentar a conexão com o mundo da fantasia como forma de lidar com determinados conflitos (e.g., Sandro);

- De um modo geral, os *high scorers* relataram com maior frequência certos hábitos, comportamentos ou experiências exóticas ou incomuns. Paralelamente a isso, tais pessoas se mostraram também mais impulsivas, apresentando dificuldades em controlar os hábitos mencionados. Entre vários exemplos de situações desse tipo podemos citar os estranhos rituais a que Vilma foi submetida quando criança por decisão do pai, bem como sua busca indiscriminada por contextos e práticas místicas diversas, às vezes perigosas, a exemplo do episódio em que perdeu a consciência sob o efeito de uma substância desconhecida e teve seus pertences roubados durante um ritual indígena. As tendências esquizotípicas de Sandro, a par de seus escritos e desenhos compulsivos correspondem, aqui, a outra importante ilustração desse mesmo padrão. Também não nos deve passar despercebida a impulsividade de Joana, suas fases gótica e “anarquista-punk”, e seu entusiasmo mórbido pelo tema do suicídio. Tais

relatos dos *high scorers* são complementados, ainda, por alegações de fenômenos anômalos e experiências dissociativas variadas (e.g., as vivências sinestésicas e alucinatórias de Jorge; os episódios de êxtase religioso e despersonalização de Márcia; os supostos fenômenos extrassensoriais, as alterações de identidade e as fugas dissociativas experimentadas por Sandro, a visão de Daisy de sua mãe falecida etc.). Apesar de alguns dos *low scorers* terem igualmente relatado experiências de absorção ou envolvimento imaginativo, e até mesmo experiências anômalas ou paranormais (e.g., Júlio, Poliano), mostrou-se evidente que, em vários desses casos, tais experiências tiveram de ser estimuladas e treinadas, dentro de um contexto particular, para que ocorressem, não havendo registro anterior delas na infância ou em épocas precedentes da história do sujeito⁹¹. No caso de Aluízio, por exemplo, a impressão acentuada de ver “vultos” ou sentir “energias” no ambiente se desfez tão logo ele se separou da namorada que relatava experiências “estranhas”. Os *high scorers*, por outro lado, relataram com maior frequência o aparecimento espontâneo de sintomas ou fenômenos que não compreendiam, sendo que a participação em determinados contextos religiosos lhes serviu muito mais ao objetivo de obter algum controle ou elucidação sobre essas vivências⁹². Em contrapartida, não houve, em termos impressionistas, qualquer associação evidente entre crença e dissociação para as pessoas entrevistadas, e muitos dos que pontuaram bastante na escala de crenças paranormais, como Arley ou Aluízio, não obtiveram, concomitantemente, escores substanciais na DES. Isso parece lógico, de certa forma, se nós considerarmos que a crença é uma variável mais ampla, que não depende, necessariamente, de uma vivência dissociativa para confirmá-la, embora esta última possa exercer algum efeito sobre o modo como o indivíduo mantém ou legitima seu sistema de crenças. Pode-se dizer que as entrevistas confirmaram os resultados do questionário online (capítulo três) quanto ao fato de a relação entre crença paranormal e dissociação ser

⁹¹ No caso de Júlio, todavia, devemos recordar que, embora seu escore total na DES tenha sido inferior à nota de corte que empregamos, ele denotou alta probabilidade (pela DES-Taxon%) de apresentar sintomas dissociativos de amnésia e despersonalização / desrealização. Também se deve observar aqui que, em alguns casos de *low scorers* que afirmaram ter passado por experiências paranormais, tais relatos pareciam bem mais associados a tendências narcísicas e megalômanas, e a uma tentativa de gerenciar favoravelmente a impressão que o pesquisador teria desses participantes, características essas facilmente notadas em suas entrevistas e mesmo por pessoas do convívio desses sujeitos (e.g., Murilo, Paulo).

⁹² Talvez uma exceção a essa regra seja o caso de Nair (*low scorer*), no qual a tendência à absorção e à somatização se combinavam, muito embora não tenham sido identificadas pelas escalas empregadas na pesquisa.

mediada pela transliminaridade, o que significa, entre outras coisas, que a *experiência* paranormal ou anômala pode não ser tão relevante para *certos* aspectos da crença, conquanto o seja para outros. A crença nesse tipo de fenômenos não depende de que um indivíduo tenha vivenciado algo da ordem do anômalo para continuar acreditando no transcendente; não obstante, quando a *vivência* está presente, a dissociação parece realmente desempenhar um papel em sua eliciação e manutenção (Cf. também capítulo quatro, relatórios de observação);

- A literatura sobre dissociação, desde há muito tempo, relaciona tais experiências a episódios traumáticos na infância. Ao menos para o pequeno número de entrevistados da parte qualitativa, essa correspondência parece se confirmar. A prevalência de relatos de trauma infantil é nula nos *low scorers*, em comparação com os *high scorers*. Estes últimos tenderam, ainda, a relatar diferentes formas de abuso⁹³. A associação ocorreu não apenas para o escore total na DES, como também para o escore na DES-taxon, que foi bem maior entre os *high scorers*. Este último dado não é tão óbvio quanto se poderia supor, uma vez que é possível pontuar bem mais os itens da DES-taxon, embora o escore total na DES permaneça baixo (de fato, foi o que ocorreu com Júlio, o qual, apesar de ter ficado seis pontos abaixo da nota de corte para o escore total, veio, no entanto, a apresentar uma probabilidade alta para aquilo que os autores internacionais consideram como ‘dissociação patológica’). Os itens representativos de absorção foram grandemente pontuados pelos *high scorers* e sua média geral nessa subescala foi superior ao dos *low scorers*, embora também tenha havido boa adesão aos itens de despersonalização. Os menos pontuados foram os de amnésia, apesar de tais itens terem alcançado uma média maior entre os *high* do que entre os *low*. Considerando que os *high scorers* apresentaram um perfil de resposta muito mais voltado para a absorção, e que muitos desses indivíduos foram expostos a experiências traumáticas na infância, nossos dados parecem contraditórios com a ideia de que o elemento principal da defesa

⁹³ A presente pesquisa se acha em uma condição ligeiramente favorável sob esse aspecto, quando comparada a muitas outras, pois não apenas detém dados quantitativos de auto-relato, como também se baseia na averiguação de uma pequena parte desses relatos, por meio de entrevistas com os participantes. Estarão os números captando relações efetivas entre as variáveis? Isto é, estarão esses instrumentos medindo aquilo que pretendem medir? E de que forma? É aí que passamos a adentrar a história de vida das pessoas estudadas, e suas relações com as pontuações que nos forneceram.

dissociativa contra o trauma seria a formação de lacunas mais ou menos significativas na memória. É possível que essas lacunas, quando ocorram, estejam menos relacionadas a processos de compartimentalização e muito mais ao fato de que o indivíduo, imerso em suas fantasias e em seu mundo subjetivo, tende a perder o contato com outros aspectos da realidade e de si mesmo, o que prejudica a concentração e a memorização. Quando entrevistamos alguns dos high scorers, isso fica evidente. Apesar de seu escore acima de 30, Luana não apresenta, aparentemente, qualquer incoerência ou lacuna substancial em sua narrativa de vida, não mais do que qualquer outra pessoa, e é bem ajustada social e profissionalmente. Ela pode se esquecer de muitas coisas, mas isso está muito mais associado à sua frequente absorção imaginativa do que à atuação de alguma presumida personalidade secundária capaz de tomar o controle das situações nesses momentos. Exemplos similares são encontrados no caso de Ferdinando, que inclusive se queixa de sua tendência a “criar memórias”. Todavia, como a nossa coleção de casos foi extraída de uma amostra *não* clínica, ainda existe a possibilidade de que a frequência e relevância de certos fenômenos dissociativos difira substancialmente de uma amostra clínica. Seria possível pensar em duas formas distintas de amnésia psicogênica, uma induzida por distúrbios atencionais vinculados à absorção imaginativa, e outra advinda de cisões mais profundas da identidade, oriundas de circunstâncias traumáticas? Essa é uma questão que os dados disponíveis não podem responder de modo satisfatório.

De qualquer maneira, apesar da aparente ligação entre trauma e dissociação ter se confirmado para esses indivíduos, não temos certeza se ela é indicativa da presença de algum transtorno dissociativo, dado que não fizemos uma avaliação diagnóstica. No entanto, é certo dizer que, em muitos casos com valores elevados na DES, não foi possível identificar, nas entrevistas, sinais óbvios de dissociação patológica. Não apenas Luana é um exemplo disso, como também Vilma. Vimos anteriormente que a interpretação que Vilma fazia de suas pontuações no CTQ não era realmente indicativa de abuso sexual. É possível que, por trás do exemplo de Vilma, existam significados culturais mais amplos para o que seja trauma. Pode-se especular se a cultura brasileira não seria, em muitos

aspectos, bem mais receptiva à expressão da sexualidade, em diferentes momentos da vida, do que a cultura norte-americana, talvez mais persecutória com relação à emergência precoce de desejos sexuais nas crianças, considerados potencialmente indicativos de abuso. Certas experiências infantis podem ser descritas como abusivas, sem o serem efetivamente, simplesmente pelo modo como mensuramos as respostas. É preciso ter certa sensibilidade cultural ao analisarmos tais resultados, valendo-nos, sempre que possível, de relatos complementares dos sujeitos, ou de estudos de adaptação transcultural adicionais. Por outro lado, essa tendência aos falsos positivos não foi frequente em nossas entrevistas. No caso de Sandro, por exemplo, seus escores elevados em abuso sexual se confirmaram em seu próprio relato. Sandro teria sido abusado, por várias vezes, por um familiar próximo, cujo parentesco preferiu não mencionar. Seu relato indica que tais vivências abusivas foram impactantes e sofridas, e acompanharam, principalmente durante a infância, uma tendência de sua parte em fantasiar e se identificar com figuras imaginárias, o que aumentou após o trauma, em especial nos momentos de solidão. A confirmação dos escores obtidos no CTQ se deu não apenas para Sandro, como para os demais participantes (e.g., Irene), mostrando que, apesar da interpretação particular de Vilma, e de certo viés cultural, o instrumento permaneceu sendo – ao menos para as pessoas entrevistadas – bastante útil na identificação de experiências infantis interpretadas como abusivas.

Seria possível concluir, no entanto, que foram essas vivências traumáticas as principais causadoras da tendência desses indivíduos à dissociação? Não sabemos até que ponto a relação entre dissociação e trauma, nos casos estudados, está sendo mediada por outros fatores. Não podemos, por enquanto, afirmar muita coisa com relação à causalidade, e mesmo as entrevistas qualitativas nos deixam um tanto confusos quanto às várias possibilidades envolvidas. Há toda uma discussão quanto ao papel da família no impacto de longo prazo das experiências traumáticas, e acredita-se que o grau de apoio e integração familiar é um importante mediador na relação entre trauma e dissociação. Quanto mais saudável o contexto familiar, mais protegida a criança estará, não apenas da ocorrência do abuso, como de seus posteriores efeitos deletérios (Dutra et al., 2009; Liotti, 2009; Nash et al., 1993). Por sua vez,

devemos ser capazes de considerar igualmente as contribuições do modelo da fantasia e levantar a possibilidade de que parte dessas experiências resultem de falsas memórias ou posteriores recapitulações distorcidas. Trata-se de uma possibilidade razoável para a qual não temos um controle plenamente satisfatório, e nem mesmo a subescala de minimização / negação do CTQ conseguiria efetivamente resolver tal dilema. Apesar de no questionário online havermos encontrado correlação positiva e significativa ($r = .254$) entre a DES e a subescala de “fantasia” da escala de transliminaridade (essa correlação foi um pouco maior para a subescala de absorção da DES, $r = .283$), tal resultado não nos garante muita coisa, já que o fator “fantasia” possui apenas dois itens, e não está claro se ele constitui realmente uma boa medida de fantasia. Mas independentemente da confiabilidade dessas correlações, a dúvida e a precaução nos parecem posturas adequadas frente a um tema tão complexo, e é não só bastante provável como certo que diversos fatores se acham envolvidos no relato de uma experiência dita “traumática”.

Toda essa ampla discussão sobre o papel defensivo da dissociação contra o trauma nos traz de volta, assim, a outro tema de enorme relevância, já discutido na introdução e no capítulo três, qual seja: o quê a escala de experiências dissociativas efetivamente avalia? A maior parte dos entrevistados e de outros participantes da pesquisa pontuou bem mais os itens de absorção do que as demais subescalas da DES. Vimos que esses indivíduos possuem certas características psicológicas em comum, como a manutenção de aspectos regredidos da personalidade, mesmo na vida adulta, o que resultou, em alguns casos, em dificuldades mais ou menos severas de adaptação social e sexual. *Tais relatos sugerem fortemente que o principal mecanismo por trás da absorção é o da regressão.* As razões disso, bem como a associação entre regressão e crença / experiência paranormal, são mais complexas do que permite a análise dos resultados qualitativos neste capítulo, e voltaremos a tratar disso com mais detalhes na parte final da tese. O que importa saber, por enquanto, é que a forma particular desses indivíduos lidarem com o sofrimento psíquico e se adaptarem a determinadas circunstâncias da vida tem por base o emprego de comportamentos e processos mentais fantasiosos, aprendidos ou desenvolvidos na infância, mas

continuamente retomados depois. Quanto mais o sujeito depender desses mecanismos para a sua adaptação, mais afastado ele estará da realidade externa e socialmente compartilhada. Em certos casos, isso pode dar origem a tendências isolacionistas que ajudam a segregar ainda mais o indivíduo, como bem exemplifica o caso de Sandro. A partir daí, o surgimento de comportamentos excêntricos, de alterações da identidade e da imagem corporal (incluindo vivências de despersonalização) e de experiências alucinatórias se torna cada vez mais propício (e.g., falar sozinho, ouvir vozes). Compare-se esta afirmação com o achado do questionário online de que pessoas que moram sozinhas apresentam escores significativamente mais elevados em dissociação (Cf. capítulo três). Essa série de argumentos e evidências nos leva a crer, destarte, que *a absorção é a manifestação fundamental da dissociação cognitiva, e não meramente um “tipo” de fenômeno dissociativo*. Mas não só isso: a absorção talvez seja a base de muitos outros fenômenos patológicos, desde a hipocondria e o transtorno de pânico (onde o indivíduo é absorvido por ideias mórbidas e ansiógenas associadas a certas doenças ou situações ameaçadoras), até a esquizofrenia, onde o teste de realidade é severamente comprometido e dá-se um progressivo afastamento da vida social.

Desse ponto de vista, aventamos a hipótese de que o escore total da DES é, na verdade, *uma medida do grau de comprometimento psíquico e de integração da personalidade, e não apenas uma escala que avalia dissociação*. Em outras palavras, uma medida do quanto o sujeito se torna *ensimesmado* e perde contato com certas porções de seu eu (ou ego) que permaneciam conectadas ao mundo externo e eram capazes de avaliar objetivamente (e exercer algum controle sobre) seus processos subjetivos. Tal hipótese é condizente com as pesquisas que avaliam o papel negativo da dissociação (tal como mensurada pela DES) no prognóstico e na resposta ao tratamento psicoterapêutico de casos de transtorno obsessivo-compulsivo e outros transtornos de ansiedade (Rufer et al., 2006; Spitzer et al., 2007). A dissociação tem se mostrado, cada vez mais, um aspecto importante de toda uma série de transtornos mentais, bem como de atividades mentais cotidianas, não patológicas (Grant & Kim, 2003). Faz mais sentido pensar na absorção como ocupando um *continuum* que vai do entretenimento fantasioso

até os estados mórbidos de isolamento e cisão com a realidade, ao invés de considera-la uma modalidade inerentemente não patológica de dissociação (Cf. capítulo um para uma discussão dessa literatura).

O trabalho com entrevistas qualitativas é importante quando desejamos levantar hipóteses novas sobre fenômenos pouco compreendidos, como é o caso da dissociação. Não obstante, trata-se de trabalho fadado a diversas limitações metodológicas, como a impossibilidade de generalização muito ampla dos resultados e vieses na seleção das informações. Está claro que tais entrevistas não equivalem a uma análise psicodinâmica profunda, e muitos outros aspectos importantes para a compreensão dos casos não foram acessados. Ao adotarmos uma combinação de entrevista “história de vida” com questionário semi-dirigido, acabamos por focar nos aspectos mais relacionados às crenças e experiências religiosas / paranormais dos participantes. Mas no que tange outros elementos da história desses sujeitos foi dada grande abertura para que falassem e compartilhassem o que quisessem, e sempre se corre o risco, nesses casos, de os participantes omitirem dados essenciais sobre sua personalidade. Trata-se, não obstante, de um risco que estudos de natureza semelhante enfrentam desde sempre. Uma forma de solucionar esse problema é a de construir questionários ou instrumentos padronizados a partir dos dados obtidos, no intuito de aplica-los depois a um número maior de pessoas, juntamente com a escala de experiências dissociativas. De qualquer maneira, julgamos se tratar de um dado interessante e aparentemente pouco explorado na literatura contemporânea, este das relações entre absorção cognitiva e regressão.

O que dizer, no entanto, da dissociação somatoforme? Aqui, estamos aparentemente diante de outra série de fenômenos, na fronteira entre o psíquico e o somático. Pode-se especular se a absorção também não desempenha algum papel nesse tocante, aumentando o grau de atenção mórbida do sujeito sobre certas partes ou funções de seu corpo, onde determinados sintomas de base psicogênica acabam por emergir. Todavia, a regressão já não parece ter, neste caso, a mesma importância. No que tange a dissociação somatoforme, o mecanismo chave é muito mais o da *repressão e o da transposição do psíquico ao somático, aliadas a um compromisso com o sintoma, que é mantido às custas de ganhos*

emocionais mais ou menos indiretos. No caso de Nair, vimos como seus desmaios e fraqueza, incompreensíveis do ponto de vista fisiológico, tornavam-na uma espécie de desafio para os médicos que a atendiam, e como isso estava possivelmente relacionado ao seu desejo inconsciente de se vingar da medicina (que tanto gostaria de ter cursado), de se opor ao saber do marido (que era médico) e às expectativas dos pais, que haviam lhe reservado o lugar de dona de casa, ao contrário do lugar oferecido ao irmão (formado em medicina). Mas qual a função adquirida pelas crenças religiosas e paranormais nesse esquema? Ora, quando Nair se converte à Umbanda (novamente em oposição ao desejo do marido), ela obtém uma realização pessoal que os sintomas desenvolvidos anteriormente não seriam capazes de proporcionar. Ela se torna uma espécie de médica espiritual, que diagnostica e trata das pessoas, não com exames ou medicamentos, mas ancorada em conhecimentos alternativos e complementares à medicina. O trabalho como médium e “mãe grande” atua, destarte, como uma espécie de triunfo sobre a medicina, sobretudo, quando se considera que foi na Umbanda que ela obteve a remissão de seus sintomas. Desse ponto de vista, a crença paranormal não simplesmente “interpreta” um conjunto mais ou menos estático de sintomas, mas, na verdade, transforma e encaixa o sintoma (que é, em sua própria base, um processo dinâmico) dentro de um quadro de referência mais amplo, que dá novo sentido ao vivido. Trata-se de uma narrativa na qual o sintoma original é apenas a ponta do iceberg, a primeira peça do dominó a cair e a empurrar todas as outras. É, provavelmente, por essa razão que os escores recentes de Nair já não refletem qualquer tendência particular à somatização e à conversão, apesar de sua história de vida nos ofertar vários exemplos nesse sentido. Se a regressão visa propiciar um estado mental susceptível à ocorrência de experiências anômalas, sendo um mecanismo a serviço do ritual religioso (ver próximo capítulo), a repressão e o compromisso com o sintoma são a base para elaborações religiosas posteriores. Tal esquema é, com efeito, bastante comum, como já se sabe há longo tempo pelos relatos de iniciação de xamãs e médiuns, nos quais a presença de uma doença aparentemente incurável ou de difícil remissão acaba por se tornar depois o *letimotiv* para que se desenvolvam como

médiuns ou feiticeiros⁹⁴ (Para outro interessante exemplo além de Arley e Nair, Cf. o caso de “M.” no capítulo cinco da dissertação de mestrado de Maraldi, 2011).

Por fim, não é demais lembrarmos aqui, conforme dito na introdução da tese, que “um sintoma (ou conjunto de sintomas) não é capaz, por si só, de apontar a existência de uma psicopatologia, mas sempre depende da sua inserção em um contexto de ocorrência específico para ser denominado como tal”. Os fenômenos dissociativos avaliados nos casos deste capítulo nos mostram uma gama bastante variedade de manifestações, que vão desde as formas mais brandas do envolvimento imaginativo, até estados confusionais e de distorção da identidade psíquica e corpórea, geralmente acompanhados por sofrimento e dificuldades de adaptação social. Essas diversas expressões nos mostram que a dissociação é um fenômeno multivariado, mas também mais recorrente em nossas vidas do que costumamos pensar. A citação de Fernando Pessoa, logo no início deste capítulo, é um belo exemplo do que queremos dizer. Embora nosso poeta bem soubesse que seus heterônimos não passavam de criações suas, isso não o impedia de se surpreender com o grau de autonomia e espontaneidade que essas figuras pareciam às vezes adquirir diante de seus olhos: “[...] pasmo do que se passa em mim como pasmaria do que se passasse em outros, em dois estranhos”.

⁹⁴ Mas talvez a transposição do psíquico ao somático não se dê sempre de modo a evidenciar uma formação de compromisso complexa como no exemplo de Nair. Em casos aparentemente mais simples (como os de Arley, Sandro e Wilson), apesar dos sintomas terem servido como “sinais” indicativos de paranormalidade, as origens de uma formação de compromisso são menos evidentes, e pode-se relacionar as somatizações apresentadas a situações definidas de estresse. Essa interpretação pode se dar pelo fato de termos uma visão incompleta desses indivíduos, e nosso ponto de vista talvez se alterasse se tivéssemos mais informações sobre os casos, mas devemos deixar em aberto as várias possibilidades explicativas. Outro aspecto importante e que não se deve negligenciar é a desconfiança que muitos desses participantes apresentam, em seu discurso, em relação à medicina. Tanto Arley, quanto Nair e Jorge costumam relutar frente à aceitação de explicações médicas mais convencionais para seus quadros, e se voltam para formas de tratamento espirituais. Essa oposição à medicina (e mesmo à psicologia) tem implicações sociológicas mais amplas, e pode refletir outros fenômenos sociais, possivelmente relevantes para o surgimento de diversas práticas complementares e alternativas, e que extrapolam os limites de nossa discussão nesta tese. A interpretação espiritual se sobrepõe, nesses casos, à explicação médica, referindo-se a uma anatomia e a uma concepção de saúde e funcionamento orgânico inteiramente distintas, baseadas em conceitos energéticos e espirituais que equivalem, assim presumimos, a transposições de fenômenos psíquicos para o discurso da paranormalidade e do transcendente. Não é despropositado reconhecermos que tais práticas tem atuado no lugar da psicoterapia, o que tanto pode representar uma ausência de representatividade da psicologia em nossa cultura, quanto sua ausência de consideração por interpretações religiosas e metafísicas das afecções psíquicas.

Referências

- Dutra, L. et al. (2009). The relational context of dissociative phenomena. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge.
- Grant, J. E. & Kim, S.W. (2003). Dissociative symptoms in pathological gambling. *Psychopathology*, 36, 200-203.
- Liotti, G. (2009). Attachment and dissociation. In: Dell, P. F. & O'Neil, J. A. (Eds.). *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond*. New York: Routledge.
- Macêdo, P. L. J. & Pereira, D. A. (2005). Características personológicas da susceptibilidade hipnótica – correlação entre IFP-R e HGSHS:A. *Universitas: Ciências da Saúde*, 3(2), 191-205.
- Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Nash, M. R. et al. (1993). Long term sequelae of childhood sexual abuse: perceived family environment, psychopathology, and dissociation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61, 276-283.
- Rufer, M. et al. (2006). Dissociation as a predictor of cognitive behavior therapy outcome in patients with obsessive-compulsive disorder. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 75, 40-46.
- Spitzer, C., Barnow, S., Freyberger, H. J. & Grabe, H. J. (2007). Dissociation predicts symptom-related treatment outcome in short-term inpatient psychotherapy. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 41(8), 682-687.

Capítulo seis – Dissociação, crença e identidade: síntese teórica e conclusão

“Podemos dizer que resolver um quebra-cabeça comprado numa loja é uma tarefa direcionada para o objetivo [...] No caso da identidade, não funciona nem um pouco assim: o trabalho total é direcionado para os meios. Não se começa pela imagem final, mas por uma série de peças já obtidas ou que pareçam valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las e reagrupa-las para montar imagens (quantas?) agradáveis. Você está experimentando com o quem tem. [...] A tarefa de um construtor da identidade é, como diria Lévi-Strauss, a de um bricoleur, que constrói todo tipo de coisas com o material que tem à mão...”

- Zygmunt Bauman (2005, p. 55)

Ao longo da tese, nossa análise dos dados seguiu um percurso em funil, partindo do mais genérico para o mais individual e específico, atingindo ‘níveis’ de análise cada vez mais restritos. Desse modo, o capítulo três tratou das relações mais amplas entre as variáveis consideradas no estudo, e de sua prevalência em uma amostra brasileira de conveniência; o capítulo quatro abordou a intersecção da psicodinâmica individual e grupal, focando os aspectos institucionais e ritualísticos subjacentes aos relatos de experiências dissociativas, enquanto o capítulo cinco analisou o indivíduo que *tem* as experiências, ou melhor dizendo, sua história de vida e seu relacionamento particular com a afiliação religiosa ou filosófica à qual afirma pertencer. Conquanto essas diferentes dimensões interajam constante e mutuamente, não se pode negar, entre elas, a existência de especificidades, as quais exigem apreciação separada. Nesse sentido, cada capítulo de apresentação e análise dos resultados, embora tocando aspectos das diferentes dimensões, restringiu-se a apenas uma delas.

Nosso propósito, nas próximas linhas, não é simplesmente o de revisar tudo aquilo que já expomos em outros momentos da tese. Não desejamos poupar o leitor do esforço de ler os capítulos anteriores, pois, do contrário, ter-se-ia uma visão muito superficial da pesquisa e das generalizações apresentadas nesta parte. Como o próprio título deste capítulo indica, nosso intuito é o de nos apoiarmos

nos dados precedentes com o fim de chegarmos a uma síntese teórica das várias frentes de coleta de dados, ao invés de simplesmente sumariarmos nossos achados. Todavia, não se deve enxergar aqui a expressão “síntese teórica” com grande entusiasmo ou pretensão. Em linhas gerais, ela se refere a uma tentativa de integração das perspectivas teóricas que nos orientaram na análise dos dados, visando o levantamento de hipóteses testáveis a serem futuramente averiguadas – hipóteses essas que atuam na mediação dos resultados do presente estudo com o que já sabemos da literatura disponível sobre os temas abordados. Quando dizemos que as hipóteses sugeridas são *testáveis*, isso significa que nossa discussão contemplou, inclusive, indicações sobre como esperamos que essas hipóteses sejam colocadas à prova, por diferentes métodos de pesquisa.

Em primeiro lugar, é importante lembrarmos quais foram as frentes de coleta empregadas e suas particularidades. Nossa pesquisa envolveu, fundamentalmente, três tipos de análises:

- 1) Análise dos dados quantitativos de *toda* a amostra da pesquisa e dos grupos principais, de forma a estudar relações específicas entre as variáveis do estudo;
- 2) Análise quali-quantitativa das entrevistas com alguns dos participantes, comparando seus relatos pessoais aos escores obtidos nos diferentes instrumentos aplicados;
- 3) Análise quali-quantitativa dos grupos *visitados*, incluindo comparações entre dados observacionais (qualitativos) e pontuações dos membros *desses* grupos nos instrumentos empregados. É preciso esclarecer bem esta forma de análise, pois pode gerar confusões. Os dados dos grupos visitados não correspondem aos dados quantitativos de *todos* os participantes dos grupos principais da pesquisa, uma vez que muitas pessoas que responderam ao questionário online não fazem parte, obviamente, dos grupos visitados pessoalmente pelo pesquisador. As informações quali-quantitativas dos grupos visitados foram de importância para a pesquisa, pois nos ajudaram a entender se os dados obtidos com os questionários condiziam de algum modo com as práticas ritualísticas realizadas nos contextos investigados. É também importante lembrar que alguns dos membros

desses grupos participaram das entrevistas qualitativas, embora não todos. As entrevistas qualitativas, portanto, eram, até certo ponto, independentes da análise dos grupos, e foram igualmente conduzidas com respondentes do questionário online que não frequentavam os grupos *visitados*, apesar de pertencerem aos grupos principais da pesquisa.

Os dados dessas três complexas frentes de coleta foram muitos e interessantes, e é compreensível, em situações dessa natureza, que não se consiga aproveitá-los todos igualmente em uma análise mais geral. É bem provável, aliás, que parte das implicações mais amplas de nossas evidências só se tornem plenamente discerníveis no futuro, quando pudermos compará-las aos achados de outras investigações semelhantes em nosso próprio contexto, ou quando outros autores tiverem compartilhado conosco suas críticas acerca da presente pesquisa. Não é imodéstia reconhecer que parte da dificuldade em conciliar a imensa massa de dados obtidos e prever suas repercussões advém da própria relevância e extensão de nossas contribuições. Trata-se aqui do primeiro trabalho no Brasil a avaliar a dissociação em uma amostra robusta, e se utilizando para isso de técnicas qualitativas e quantitativas. Trata-se, também, do primeiro estudo brasileiro a avaliar de modo rigoroso uma série de hipóteses acerca da relação entre dissociação (não só cognitiva, como somatoforme) e diversas variáveis relacionadas, algumas delas desconhecidas na literatura de nosso país, a exemplo da transliminaridade. Além disso, o nosso estudo foi provavelmente o primeiro a contemplar, a partir da metodologia esposada, uma avaliação das diferenças entre grupos religiosos diversos em relação a medidas de crença paranormal, dissociação e outros sintomas psicológicos e variáveis psicossociais, considerando-se, ainda, os dados de participantes ateus e agnósticos, o que avança o estudo do tema um passo à frente, ao incluir um subgrupo antes negligenciado nessas investigações. A presente pesquisa também contou com controles importantes, como o cuidado nas informações fornecidas aos participantes acerca da investigação, a diminuição dos efeitos de ordem na aplicação das escalas, a avaliação das características psicométricas dos instrumentos e a triangulação dos dados mediante o estabelecimento de frentes variadas de coleta.

Ao passo que tais aspectos tornam os resultados mais confiáveis e relevantes, eles também aumentam a consequente responsabilidade envolvida em sua interpretação e teorização. Queira o leitor que sejamos bem sucedidos nas linhas que se seguem...

6.1. *Pressupostos teórico-metodológicos*

Antes de prosseguirmos com uma descrição de nossas principais hipóteses, faz-se importante mencionar alguns dos critérios metodológicos e conceituais nos quais nos baseamos para atingir nossos propósitos neste capítulo.

1) Primeiramente, devemos ter em mente que os padrões *quantitativos* observados nos grupos *visitados* não são generalizáveis e devem ser admitidos como características específicas desses contextos, a serem confrontadas com os demais dados obtidos na pesquisa. Ao considerarmos, por exemplo, que os membros do colégio iniciático não demonstraram escores elevados em dissociação, apesar de os esotéricos da amostra total apresentarem tal tendência, torna-se aceitável a conclusão de que o colégio iniciático constitui exceção diante do padrão mais amplo denotado por outros indivíduos que se afirmaram membros de círculos esotéricos. Não obstante, a despeito de sua baixa capacidade de generalização, essa exceção foi considerada no modelo teórico final, uma vez que os dados observacionais desse contexto nos auxiliaram na identificação de quais fatores presentes nele (e *em outros dos contextos visitados, esotéricos ou não*) parecem predispor a ocorrência de fenômenos possivelmente dissociativos, ou mesmo fenômenos que se assemelham a (ou simulam) uma dissociação. Além disso, a análise desses contextos também lançou luz sobre outros aspectos avaliados, *para além da dissociação em si*, como, por exemplo, a construção grupal das vivências religiosas e espirituais.

2) Neste e nos capítulos que o antecederam, as relações entre os dados qualitativos e quantitativos foram estudadas em termos de padrões de convergência, contradição, complementaridade e paralelismo. Numa boa parte das ocasiões, os dados quantitativos ofereceram uma perspectiva mais panorâmica das evidências, enquanto os dados qualitativos permitiram maior aprofundamento conceitual. Embora em dados momentos do texto a primazia de uma ou outra das frentes de coleta seja

salientada, conforme o aspecto abordado, pode-se dizer que nosso modelo teórico nem sempre estabeleceu distinções claras sobre qual frente foi mais relevante no estabelecimento de determinadas hipóteses. Nesses casos, o leitor deve simplesmente aceitar o fato de que a hipótese lançada resultou de uma combinação criativa das várias informações disponíveis. Tais combinações têm, em muitos casos, um valor explicativo relativamente independente dos dados que as originaram, o que tende a permitir a sua verificação empírica por métodos e abordagens nem sempre idênticos àqueles empregados pelo presente estudo. Nesse sentido, diríamos que nossa preocupação não foi somente a de explicar os dados dos quais dispúnhamos (o que, fatalmente, originaria um modelo fechado em si mesmo), mas igualmente de avançar as discussões aqui estabelecidas, arriscando hipóteses mais amplas a serem futuramente verificadas. Chamamos a atenção do leitor para as críticas metodológicas que fizemos dos instrumentos da pesquisa e dos conceitos com os quais trabalhamos (Cf. discussão dos resultados no capítulo três). Essas críticas desempenharam um papel fundamental em nossas especulações neste capítulo, de modo que o leitor dificilmente poderá seguir adiante sem sua consideração.

3) Nossas análises neste capítulo não diferenciaram claramente aspectos cognitivos de psicodinâmicos, nem psicológicos de sociais. Para todos os fins, consideramos essas presumidas dicotomias como improdutivas e até mesmo falsas. O fato de haveremos utilizado escalas que medem variáveis consideradas “cognitivas” não nos impediu de interpretar os resultados desses instrumentos psicodinamicamente (fazendo alusão, por exemplo, a aspectos das entrevistas que poderiam elucidar os escores dos participantes nesses instrumentos). Não vemos razão em separar uma coisa da outra com base na suposição extremada de que certos métodos servem apenas a certas abordagens. Estamos convencidos de que tais diferenciações são precárias e, em grande parte, injustificáveis. Tais rivalidades entre sistemas e abordagens são relativamente compreensíveis em um estudante de graduação ou talvez em um psicólogo dedicado à atividade clínica, mas não fazem o menor sentido no mundo da pesquisa científica, onde o que nos interessa são evidências e hipóteses testáveis, e não meras predileções teóricas, doutrinárias. Uma pesquisa científica em psicologia deveria ser capaz de colocar certas perspectivas em

diálogo e de encontrar novas formas de testá-las e compará-las. Vimos nos capítulos um e dois como a dissociação pode ser interpretada de numerosas formas, condizentes ou não com abordagens ditas psicodinâmicas ou cognitivas. O termo “dissociação cognitiva” não implica aqui qualquer adesão a uma teoria em particular, a não ser o fato de que as experiências relatadas são mais de caráter mental do que somático. Os autores e teorias a que fazemos alusão constituíram pontos de partida, ao invés de chegada. Um raciocínio parecido deve ser considerado para as distinções entre o que é da ordem do psicológico e o que é da ordem do social. Ora, em qualquer ser humano que nasça e se desenvolva dentro de uma sociedade humana, o seu psiquismo é desde sempre fruto de uma construção social, e isso antes mesmo de nascer, em função das expectativas e lugares que lhe são reservados de antemão. Não se trata de excluir aqui os fatores biológicos, mas de reconhecer que estes se acham já tão misturados aos sociais que, na atual conjuntura de nosso conhecimento, é-nos praticamente impossível separá-los. Ainda assim, por razões que são quase exclusivamente classificatórias, e que dizem respeito à nossa ausência de um conhecimento mais completo acerca da condição humana, somos obrigados a fracioná-lo em dimensões mais ou menos autônomas. Ao leitor que nos acompanhou até aqui, está claro que a dimensão psicossocial adquiriu centralidade em nossas discussões, o que não exclui, todavia, a possibilidade de investigações futuras adicionarem uma dimensão mais propriamente biológica às nossas hipóteses. Já não é mais possível aos cientistas sociais e naturais permanecerem involucrados em suas áreas de especialização. Conforme o conhecimento sobre as bases genéticas e neurofisiológicas do comportamento se expande, os cientistas sociais tendem a ser cada vez mais instados a discutirem as implicações psicossociais e sócio-históricas dessas evidências. Essas pesquisas não podem ser simplesmente ignoradas, quer porque carregam o caráter de “verdades” a-sociais ou universais, cuja efetiva capacidade de generalização deve ser posta à prova e debatida, quer porque esses estudos são já volumosos e impactantes o suficiente (em termos tanto epistemológicos quanto sociais) para que o cientista social os relegue a mecanismos ideológicos de “naturalização”, “biologização” ou “controle”. Ao procedermos dessa maneira, denunciando os esforços dos demais cientistas, ao passo em que

negligenciamos o que esses dados têm a nos dizer, apenas reforçamos certa identidade institucional e disciplinar, ao invés de realmente contribuirmos com o debate em torno das evidências disponíveis. Essas investigações – tais como aquelas que revisamos acerca da neurofisiologia do transe e dos transtornos dissociativos (Cf. capítulo um), ou das bases genéticas da dissociação (Cf. capítulo dois) – necessitam de respostas mais sofisticadas dos cientistas sociais, respostas que considerem a inerente complexidade biopsicossocial desses fenômenos. É preciso que entremos o debate, não para negar arrogantemente todo um corpo de pesquisas estabelecido, mas para melhor encaminhar sua interpretação. Por sua vez, ao contrário do que tendem a pensar muitos neurologistas e psicólogos cognitivistas, os estudos neurofisiológicos não nos livram facilmente dos problemas culturais e sociais que temos de enfrentar na investigação da dissociação. O cérebro não é uma estrutura universalmente estática, mas sim plástica, e está em constante interação dinâmica com estímulos ambientais. A constatação de um padrão particular de funcionamento do cérebro não justifica imediatamente a sua generalização ao nível de um padrão universal; trata-se apenas do modo como determinadas funções e atividades se organizaram num dado grupo de indivíduos, dadas circunstâncias pessoais e sociais particulares, considerando-se a estrutura básica do cérebro e, mais ainda, o tipo de experimento realizado. Em outras palavras, somente a replicação dos estudos neurofisiológicos em outras culturas permitiria uma generalização transcultural segura do padrão de ativação encontrado inicialmente pelos pesquisadores, bem como a identificação de padrões específicos a um dado contexto ou atividade pesquisada. É justamente esse raciocínio dialético, que trabalha na intermediação do social e do individual, do cultural e do transcultural que os antropólogos, sociólogos e psicólogos sociais há muito dominam e conhecem e que poderia contribuir decisivamente no rumo a ser tomado pelas pesquisas neurofisiológicas e genéticas da dissociação.

4) Para finalizarmos nossa lista de pressupostos teórico-metodológicos, cabe apontar para um problema que acompanha de perto o anterior, qual seja, o da delicada questão do manejo do local e do global. Talvez pela primeira vez na história das ciências sociais, já não podemos nos contentar

somente com uma consideração detalhada de dimensões locais, e isso por razões alheias à nossa vontade e mesmo aos instrumentos teórico-metodológicos que desenvolvemos. Conquanto a formação do secular no Brasil guarde suas próprias peculiaridades históricas (Dullo, 2012), não se deve olvidar o fato de que o crescente fenômeno da globalização tende a impor certa homogeneidade aos fenômenos psicossociais e a algumas das categorias seculares em jogo, a despeito da pressão e manipulação de forças internas a um dado contexto. Assim, ironicamente, pensar em termos globais – e, até certo ponto, “universalizantes” – já não constitui meramente uma predileção “positivista”, mas uma exigência do próprio objeto de estudo. Como bem salientou Giddens (2002, p. 12), vivemos hoje em um mundo onde “a influência de acontecimentos distantes sobre eventos próximos, e sobre as intimidades do eu, se torna cada vez mais comum”. “[...] mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude [...] ‘eu’ e ‘sociedade’ estão inter-relacionados num meio global” (Giddens, 2002, p. 36). O desafio consiste justamente em desenvolver análises que se dêem na fronteira tênue entre o local e o global.

Antes que o leitor nos julgue inadequadamente, não estamos supondo com esses argumentos que nossos dados tenham um poder tão amplo de generalização; mas uma vez que nossa síntese teórica se propõe ir além de apenas “dar conta” dos dados obtidos, sugerindo também futuras linhas de investigação, devemos considerar tais preocupações nas análises que se seguem. Esperamos mostrar ao leitor que tal proposta de uma dialética entre o global e o local não adveio de qualquer imposição teórica sobre os dados, mas, com efeito, emergiu destes como algo que não se poderia pôr facilmente à parte. Trata-se de processos que se acham na raiz de variadas formas de sincretismo religioso e na própria configuração atual de muitos dos grupos religiosos e não religiosos observados, como veremos mais adiante.

6.2. *Uma apreciação crítica da teoria da cura ritual*

No capítulo dois, vimos duas das mais importantes apostas teóricas para as relações entre dissociação, crença e experiência paranormal: a teoria da cura ritual de McClenon e o conceito de transliminaridade desenvolvido por Thalbourne e colaboradores (o qual discutiremos mais adiante).

A teoria da cura ritual prevê, basicamente:

- que existe uma correlação fundamental entre dissociação, crença e experiência paranormal;
- que a natureza dessa correlação é de ordem adaptativa e terapêutica;
- que indivíduos que conduzem rituais terapêuticos (e.g., xamãs) possuiriam maiores níveis de dissociação. Muitas das pessoas que se beneficiam do efeito curativo dessas práticas também seriam particularmente propensas à dissociação e à susceptibilidade hipnótica;
- que a dissociação resulta da combinação de fatores genéticos, experiências traumáticas na infância e estimulação da fantasia.

De um modo geral, os nossos dados confirmaram apenas parcialmente as suposições da teoria de McClenon, quer por razões propriamente empíricas, quer porque certas medidas não nos permitiram um teste mais rigoroso de suas hipóteses. Em primeiro lugar, tal como a teoria prevê, encontramos correlação positiva e significativa entre dissociação (DES), crença paranormal (RPBS) e experiência paranormal (tal como medida pela escala de transliminaridade). Nosso achado relativo ao caráter mediador da transliminaridade no relacionamento entre crença e dissociação não altera substancialmente as previsões de McClenon, mas, na verdade, detalha um tanto mais a relação presumida. Nós também verificamos, em apoio a essa teoria, que níveis elevados de dissociação se mostraram associados a indicadores de abuso físico, sexual e emocional. A relação entre dissociação e tendência à fantasia foi de certo modo confirmada pela correlação positiva entre a DES e uma das subescalas da TS denominada “fantasia” (.259) – apesar de que, dado o número limitado de itens dessa subescala, temos razões para crer que ela talvez não seja uma medida muito confiável de “tendência à

fantasia” no sentido em que muitos autores concebem esse último conceito na literatura⁹⁵. Por uma razão óbvia, não temos como nos pronunciar empiricamente aqui sobre fatores genéticos, conforme especulados por McClenon em relação à dissociação.

Por outro lado, as demais suposições da teoria não encontraram suficiente respaldo em nossos dados. A natureza supostamente adaptativa e terapêutica dos rituais religiosos se confirma apenas se considerarmos os relatos entusiasmados de alguns entrevistados sobre sua conversão religiosa, a par dos relatos de cura e transformações de personalidade e comportamento pelas quais teriam passado ao exercerem tais práticas. Uma avaliação mais atenta e aprofundada das evidências, porém, sugere outro cenário. No capítulo três, vimos que tanto os religiosos do grupo um quanto aqueles do grupo dois pontuaram significativamente acima dos ateus e agnósticos em dissociação cognitiva, sendo que o grupo um (mais sincrético, mais crente no paranormal e com níveis superiores de transliminaridade) pontuou acima dos grupos dois e três em sintomas conversivos e em somatização, depressão e ansiedade combinadas (medida composta de sintomas psicossomáticos). No capítulo quatro, nós vimos também que muitos dos membros dos grupos religiosos visitados apresentavam uma série de queixas psicopatológicas (a exemplo de Arnaldo, Dona Nunes, Lúcia e Silvia do templo iniciático, Wilson do templo de Umbanda ou Andressa do grupo carismático). Essas pessoas relataram padecer de sintomas depressivos e somáticos, bem como déficits cognitivos (e.g., déficits de memória). Muitos dos participantes mencionados buscaram tratamento medicamentoso paralelamente à sua participação nos contextos mencionados, mas jamais haviam recebido atendimento psicoterapêutico (vimos a saber posteriormente que Dona Nunes passara uma única vez pelo psicólogo, abandonando o tratamento em seguida por não admitir que “dessem palpite em minha vida”). Há inclusive suspeitas de um efeito possivelmente nocivo por trás de algumas dessas práticas. Segundo o relato do filho de Daisy, confirmado pela entrevistada, ela teria se mostrado mais desequilibrada emocionalmente na época em

⁹⁵ No capítulo um, vimos que os termos “absorção”, “envolvimento imaginativo” e “tendência à fantasia” são muito parecidos e por vezes intercambiáveis, o que torna o teste da hipótese de McClenon um tanto mais árduo. A subescala de absorção da DES inclui itens claramente vinculados à tendência à fantasia, como um sobre “não diferenciar sonho de realidade”. Esse é um problema conceitual e de constituição psicométrica das escalas que Dalenberg et al. (2012) corretamente assinalaram.

que exercia a mediunidade em seu centro. Em outros casos, um relato aparentemente positivo é depois seguido de reações duvidosas, como quando Jorge – um entusiasta da Rosa Cruz – começou a preencher as questões da escala de sintomas, assinalando alguns dos itens iniciais, para depois interromper o preenchimento e pular os sintomas de somatização, depressão e ansiedade (Cf. mais sobre esse exemplo no capítulo cinco).

Não devemos olvidar o fato de que a transformação religiosa, além de constituir um dado da experiência, é também um elemento retórico e ideológico; queremos dizer com isso que nem sempre a transformação se efetua. Quando se entrevista um religioso, é comum que ele / ela descreva sua experiência religiosa em termos transformativos (milagre da cura de uma doença considerada grave; libertação frente a algum vício após um sonho profético, uma visão ou outra vivência durante um culto; mudanças diversas de comportamento em família ou no casamento etc.). Isso, todavia, deve ser considerado como transformação efetiva, como um novo estado da pessoa, ou como adequação do discurso às expectativas religiosas? Bem sabemos de casos em que a pessoa afirma ter regredido em muitos dos passos outrora alcançados (ou presumidamente alcançados), chegando inclusive a repensar, posteriormente, o significado daquelas mudanças repentinas e transitórias. A fala religiosa, portanto, transforma ou apenas induz a sensação da transformação?

É bem verdade que as entrevistas com os participantes ateus e agnósticos nem sempre renderam mostras de elevada saúde psíquica, muito pelo contrário. Nos casos de Ferdinando e Joana, por exemplo, temos a presença de sintomas depressivos, ansiógenos e ideações suicidas. As narrativas de desconversão religiosa dos ateus na página da ATEA no Facebook (Cf. capítulo quatro) nos oferecem outras tantas ilustrações do quanto a adesão desses indivíduos ao ateísmo não se deu sob bases muito invejáveis. Comparativamente aos demais grupos, os ateus também assinalaram com maior frequência que a vida não possui sentido e que sua afiliação lhes seria irrelevante (Cf. capítulo três). Ainda assim, como visto no capítulo três, não houve diferença significativa entre os ateus e agnósticos e os evangélicos e carismáticos, ou mesmo entre os ateus e agnósticos e os religiosos do grupo dois em diversas das

variáveis psicopatológicas analisadas (como a escala de sintomas conversivos). Também não houve diferença entre religiosos e não religiosos em relação ao trabalho voluntário, o que parece contrariar a suposição de que pessoas religiosas seriam frequentemente mais solidárias ou caridosas. A nossa pesquisa tende a apresentar, destarte, uma paisagem bastante diferente daquela que muitos gostariam de ver realizada. Ela não nos diz nem que todos os religiosos, nem que os descrentes se destacam na quantidade de sintomas psicopatológicos reportados. Elas nos diz, por outro lado, *que o peso maior reside no lado da corda que é segurada por aqueles que adotam maior número de crenças paranormais e seguem filosofias de vida mais sincréticas (grupo um e pessoas sem afiliação definida no grupo dois)*. Em outras palavras, os descrentes como um todo não parecem diferir substancialmente dos religiosos mais tradicionais, conquanto difiram de indivíduos cuja relação com certos grupos é mais flexível e adaptável. O critério de diferenciação aqui não é tanto o da crença ou da descrença, mas do *grau de rigidez das afiliações*. Voltaremos a isso mais à frente.

A teoria da cura ritual faz outra importante previsão cuja verificação empírica foi ambivalente com base em nossos dados: os líderes religiosos e seus seguidores apresentariam níveis elevados de dissociação, o que, por sua vez, facilitaria a ação terapêutica das práticas ritualísticas. Dizemos que os dados foram ambivalentes porque os poucos líderes que entrevistamos denotaram pontuações na DES, na escala de sintomas conversivos, na escala de crença paranormal e em somatização, depressão e ansiedade que eram algumas vezes menores que as de seus pupilos imediatos ou outros frequentadores. Apesar de havermos sugerido que os casos de Nair e Arley pudessem representar exemplos de falsos positivos, dado um histórico de possível dissociação somatoforme identificado nas entrevistas desses participantes, o fato é que os instrumentos utilizados não sugeriram tais experiências como relevantes para o momento atual de vida desses respondentes. No caso de Paulo, pastor de uma igreja evangélica que havia nos relatado impressionantes experiências religiosas (Cf. capítulo cinco), a pontuação geral na DES não ultrapassou a nota de corte e ele veio a ser enfileirado entre os *low scorers*. Uma vez que nosso questionário online não diferenciou líderes religiosos de outros

frequentedores, e em virtude do número limitado de líderes que entrevistamos, pode-se considerar que as evidências apresentadas não constituem um teste muito apropriado desse aspecto da teoria de McClenon. Investigações futuras deverão levar em conta tal diferenciação de modo mais sistemático, e se possível comparando os escores obtidos com outros dados biográficos dos participantes, tal como fizemos no presente estudo. De qualquer maneira, parece-nos bastante evidente que essa suposição feita pela teoria contém importantes limitações. Ela tende a assumir um papel decisivo da dissociação na prática dos líderes de grupos religiosos (sujeitos que, geralmente, possuem maior destaque nesses contextos), de modo a fornecer alguma inteligibilidade para a seleção dos genes relacionados à dissociação e à susceptibilidade hipnótica. O fato é que um líder não se faz apenas com base em um traço ou característica psicológica particular. Com efeito, no capítulo quatro, nós vimos que a liderança nos grupos visitados dependia de vários outros fatores para além da dissociação. Isso não significa dizer, entretanto, que pessoas que dissociam mais facilmente não possuem relevância alguma em seus grupos. Elas podem exercer outras funções importantes nesses contextos, auxiliarem colegas mais novos em seu processo de desenvolvimento e servirem de modelo para os demais, mesmo sem atuarem na liderança do grupo.

A hipótese quantitativa de que o grupo um deveria apresentar nível significativo de dissociação parece ter se confirmado para dois de seus subgrupos, as religiões mediúnicas e os esotéricos, mas estariam esses níveis dissociativos realmente implicados em alguma função terapêutica? Segundo nos parece (Cf. capítulo quatro, conclusão) a dissociação tem como principal meta nesses grupos a facilitação do contato com o transcendente; em outras palavras, ela serve essencialmente um propósito de legitimação. Mas não apenas isso; como veremos adiante, ela parece depender, ainda, de variáveis sociais e históricas mais amplas. As práticas mediúnicas e místico-esotéricas têm seu apelo hoje por razões não necessariamente idênticas às que teve no passado. Para muitos, já não se pode mais crer sem vivenciar. O exercício da dissociação nesses contextos funciona como uma espécie de generalização da lógica de São Tomé: ver para crer (ou no mínimo, ver para crer mais, certificar-se). O

argumento que aprofundaremos mais à frente afirma ser *a dissociação um instrumento da experiência religiosa a serviço da secularização*. Como tal, esse instrumento nem é somente terapêutico, nem inerentemente patológico, como havíamos discutido em trabalho anterior (Maraldi & Zangari, 2012).

Muitas outras críticas pertinentes podem ser feitas à teoria de McClenon (ver capítulo dois). Mas uma que seus críticos até agora não fizeram e que se achava o tempo todo diante de seus olhos é a de que *a teoria da cura ritual é uma má forma de psicologia evolucionista*. Ela dá muita pouca ênfase para aspectos sócio-históricos, quase pressupondo que a mesma dinâmica das primeiras comunidades xamânicas persiste ainda agora, sem grandes alterações. McClenon simplesmente projeta uma espécie de ‘arquétipo do xamã’ sobre seus dados, deixando de reconhecer todas as complexas transformações históricas que sobrevieram desde então. Apesar de McClenon ter considerado em detalhe as diversas maneiras pelas quais as características fenomenológicas de uma dada experiência anômala tendem a moldar suas interpretações culturais e sociais, ele não dialoga muito bem com a psicologia social, embora pretenda erigir uma teoria integrativa. Sua concepção da origem “experencialista” das crenças paranormais e religiosas não é dialética, e supõe uma causalidade de tipo unilateral, com a qual discordamos (Maraldi, 2011; Zangari, 2003). É preciso teorizar a dissociação de um modo que suas hipotéticas bases biológicas não sejam negligenciadas, mas se tornem mais compreensíveis à luz de contingências históricas e sociais dinâmicas.

6.3. Dissociação tendencial e dissociação contextual

Em termos quantitativos (capítulo 3), nossa hipótese de que a dissociação seria comum em determinados rituais e contextos religiosos não se confirmou inteiramente (a exemplo do que vimos entre os membros de igrejas pentecostais e grupos carismáticos), apesar de nossas observações terem sugerido essa possibilidade – sobretudo, da absorção e do envolvimento imaginativo – ao longo das visitas efetuadas aos grupos (cap.4). Talvez as experiências que lá observamos estivessem relacionadas a alterações de consciência não dissociativas, ou a fenômenos relacionados à dissociação, porém não idênticos, como a identificação projetiva e o contágio psicogênico. Mas acreditamos que uma resposta

mais sensata é a de que, embora os dados quantitativos dos grupos *visitados* não tenham identificado uma tendência frequente à dissociação por parte de seus membros, isso não exclui, em princípio, a ocorrência de fenômenos dissociativos nesses contextos. O que queremos dizer é que talvez a DES e a escala de sintomas não sejam a melhor forma de investigar a dissociação em contextos religiosos. Seria preciso um instrumento que avaliasse tais experiências *antes e depois* dos rituais e cultos, e não somente a tendência individual e cotidiana dos participantes para a dissociação (cognitiva ou somatoforme). Não podemos garantir que a dissociação *não* ocorra nesses contextos. Mesmo no caso da Umbanda, em que, de fato, pudemos encontrar escores elevados na escala de experiências dissociativas, parte dos resultados não parecia se encaixar em nossas expectativas teóricas, como o fato de Mãe Nair, a mãe de santo da casa, não ter apresentado escore significativo na DES (capítulo quatro). As experiências de absorção que se dão em certos contextos religiosos também não estavam totalmente ausentes nos relatos de alguns dos *low scorers*, sobretudo, quando estimuladas por meio de treinamento (e.g., Júlio) ou quando insufladas pelo uso de substâncias psicoativas (e.g., Poliano). O que se pode afirmar, com base nos dados avaliados até aqui, é que a dissociação *não parece constituir um elemento comum do dia-a-dia de muitos desses religiosos*, apesar de, como um todo, eles apresentarem níveis de dissociação maiores que os dos ateus e agnósticos (capítulo três).

Propomos, assim, uma diferenciação entre o que seria a *dissociação contextual* e a *dissociação tendencial*. A primeira forma de dissociação independe de alguma predisposição do indivíduo; ela é estimulada dentro de um contexto específico, visando fins bastante específicos (no caso dos grupos visitados, fins religiosos ou espirituais, fins de legitimação e fins autocurativos). Essa forma de dissociação se sustenta, simplesmente, no fato de que qualquer pessoa está potencialmente apta a vivenciar fenômenos dissociativos, desde que estimulada adequadamente para tanto. Já a dissociação tendencial não se acha restrita a um contexto, e pode ser devida tanto a características adquiridas ao longo do desenvolvimento, as quais se tornaram relativamente estáveis (ex: tendência à fantasia, ver capítulo cinco), quanto oriunda de uma base genética ou de experiências traumáticas que tornaram o

indivíduo predisposto à dissociação patológica. Pouco nos importam, neste momento, os fatores etiológicos da predisposição individual à dissociação (trauma, socialização etc.). O mais importante a se ter em mente é que, apesar de a dissociação tendencial também sofrer a estimulação de fatores contextuais, ela não depende inteiramente deles para sua irrupção, e já se caracteriza, antes mesmo de maiores reforços exógenos, como uma *tendência* ou disposição particular. É, sobretudo, essa forma de disposição que a DES, a escala de sintomas ou outros instrumentos que avaliam a dissociação cognitiva e somatoforme é capaz de captar. Ao contrário, a dissociação *contextual* é mais refratária a esse tipo de avaliação, e se circunscreve, em geral, às vivências relatadas durante o serviço religioso. Não é necessário, sob esse aspecto, que o indivíduo tenha alguma tendência marcada à dissociação e ao transe; são as próprias condições contextuais e o treinamento realizado em grupo que promovem a ocorrência desses fenômenos, inclusive nos *low scorers*. Como não realizamos um estudo longitudinal, não podemos afirmar com certeza se essa forma de dissociação pode ser desenvolvida e melhorada. Não conhecemos estudos longitudinais que tenham fornecido evidência contundente e confiável nesse sentido; trata-se de uma lacuna na literatura. Mas nos parece inteiramente defensável a ideia de que a dissociação contextual possa ser treinada e aprimorada, em algum grau, como qualquer outra habilidade humana. É de se esperar, não obstante, que assim como um indivíduo comum seria capaz de criar um condicionamento físico suficiente para caminhar por muito mais tempo do que está acostumado, embora jamais chegue à mesma capacidade de um atleta dotado, também aqueles que se esforçarem por desenvolver a dissociação serão, provavelmente, capazes de realizações maiores do que quando iniciaram o seu exercício, a despeito de permanecerem sempre alguns passos atrás daqueles que carregam em si um fator predisponente.

É talvez por essa razão que certas comunidades, percebendo a diferença que havia na capacidade individual para a dissociação, dedicaram-se então ao uso do álcool e das substâncias psicoativas, ou recorreram ao emprego de certos recursos extremos, como o isolamento sensorial, a autoflagelação e assim por diante, de modo a sanar uma lacuna que sabiam existir entre seus membros

quanto à maior ou menor predisposição aos estados dissociativos durante rituais. Em pesquisas futuras de desenho longitudinal, o papel dessas substâncias no desenvolvimento da dissociação deverá ser adequadamente controlado, caso seja nosso intuito identificar seu papel na aceleração ou não dos resultados desse processo de treinamento. No caso da Umbanda, vimos que o álcool desempenhava um papel importante na mediunidade praticada no terreiro Cabana Pai João, mas não se poderia dizer a mesma coisa da mediunidade praticada no templo de Umbanda Cruzeiro de Luz, onde não se fazia uso frequente do álcool em certas atividades. Nenhuma distinção importante, em termos de manifestação mediúnica, havia sido notada entre esses grupos. Parece-nos possível, portanto, que a dissociação contextual seja desenvolvida sem o concurso de substâncias eliciadoras, apesar de nossos dados atuais serem insuficientes para tal demonstração. Seria o treinamento promovido pelas práticas religiosas um meio eficaz de controle da dissociação naqueles casos em que o indivíduo apresenta uma predisposição específica e de cunho patológico? Apenas os estudos longitudinais, com controle das variáveis confundidoras e acompanhamento do indivíduo ao longo de sua prática religiosa podem responder a isso.

a) A arte da condução na dissociação contextual

Segundo nos parece, a dissociação contextual costuma seguir passos gradativos; há certa arte em elevar os sentimentos das pessoas e fazê-las se deixarem absorver pelas orações e práticas religiosas. Sem o adequado manejo da arte de “provocar a graça”, não há sinal de manifestação do Espírito Santo. Em última instância, trata-se de um processo conduzido, orientado; sem a condução certa, gradativa e inspiradora, não há como o fiel se sentir plenamente tocado. A alegada intervenção do Espírito Santo exige a mediação constante dos que conduzem os trabalhos, ou a preparação prévia dos que já estão afeiçãoados ao contato com o divino. A absorção religiosa depende das condições do indivíduo e das condições do grupo. De um lado, o indivíduo deve estar motivado. A predisposição individual à alteração da consciência pode estar presente e auxiliar o processo, mas não é imprescindível. De outro lado, o grupo precisa fornecer as condições para a adequada mediação da experiência religiosa. Em outras

palavras, a mediação da experiência religiosa é uma arte que se aprimora. Não basta desejar, é preciso estar preparado (prontidão).

As induções lançadas pelos participantes que conduzem os trabalhos funcionam, a nosso ver, de maneira não muito distinta de uma sugestão hipnótica ou de uma absorção imaginativa, e somada às demais etapas do processo, podem efetivamente estimular algum tipo de experiência anômala. Quando o grupo que participa das reuniões é pequeno, as chances de o processo adquirir intensidades consideráveis são menores. No fundo, os participantes sabem que, com a igreja, o templo ou o terreiro cheio, o “Espírito Santo” ou as entidades da gira garantiriam a sua presença de modo bem mais evidente. O número restrito de pessoas não permite o mesmo contágio que se vê nas grandes aglomerações, e isso dificulta a própria “descida” de Deus e dos anjos. O mesmo já não ocorreria, provavelmente, num retiro com mais de 100 pessoas participando. Não só o afastamento do mundo cotidiano, como também a maior quantidade de pessoas, tornam a experiência bem mais provável de ocorrer, se o ritual for bem direcionado.

b) “Aristocracia da experiência”. Desempenho de papel e Adequação do discurso à linguagem religiosa.

Muito embora a dissociação contextual prescindia de uma predisposição particular do indivíduo, não se pode negar, por outro lado, que aqueles que possuem uma facilidade maior para a dissociação são, geralmente, bem vistos em seus grupos. É certo que essa característica, considerada isoladamente, não lhes garante os mais elevados postos ou a liderança do grupo, como se poderia imaginar, mas não deixa, por isso, de torna-los modelos ou referências aos demais. Na Umbanda, por exemplo, os colegas mais “aflorados” na mediunidade acabam por se destacar, e são lembrados dentro do grupo. O Espiritismo diferencia claramente os médiuns “ostensivos” dos médiuns “facultativos”.

Essa noção de que haveria indivíduos mais predispostos ou desenvolvidos incita em muitas pessoas o desejo de também se desenvolverem daquela forma. É a isso que chamamos de “aristocracia da experiência”. As vivências mais nítidas e realistas estão, geralmente, circunscritas a certas pessoas, e

nossa hipótese é de que são elas as portadoras de dissociação tendencial. O que acontece, porém, com aqueles que não possuem essa mesma tendência? Eles se servirão da mesma linguagem religiosa para explicar suas experiências, muito embora elas sejam de teor distinto daquelas experimentadas pelos mais desenvolvidos. Isso pode gerar confusões. Quando perguntamos para alguns dos entrevistados da pesquisa se eles realmente ouviam vozes falando sobre coisas que eles faziam ou lhes dando ordens sobre o que fazer (que era uma das perguntas da DES), eles diziam que sim, conforme haviam assinalado no questionário online. Mas quando aprofundávamos a questão, logo ficava evidente que não se tratava de uma voz nítida, mas de um pensamento que se impunha à *semelhança* de uma voz. Muitos desses sujeitos estão acostumados, pelo próprio contexto religioso, a relatarem, por exemplo, “visões” ou “audições” dos espíritos, embora, do ponto de vista fenomenológico, essas experiências difiram de pessoa para pessoa em termos de frequência e intensidade. Trata-se de uma *adequação do discurso à linguagem religiosa*, que tende a atrapalhar uma interpretação adequada das respostas dessas pessoas. Precisamos sempre levar isso em conta quando analisamos os dados de instrumentos de auto-relato. A tendência das pessoas a aproximarem suas respostas do discurso religioso implícito, e de se apresentarem como gostariam de ser, isto é, como membros da “aristocracia” (aquilo que os cognitivistas chamariam de “gerenciamento da impressão”), pode levar a julgamentos equivocados por parte do pesquisador⁹⁶. As pesquisas futuras deverão, sempre que possível, adicionar outras medidas de avaliação da dissociação, além do simples preenchimento de questionários.

c) Mimetismo, performance e caricatura

Para que a dissociação ocorra, é preciso que uma série de fatores entre em jogo. Nem sempre esses fatores estão presentes e atuantes. Contudo, permanece a intenção das pessoas de manifestar o fenômeno, de reproduzi-lo, ainda que nem todas as condições contextuais tenham sido satisfeitas. O que

⁹⁶ Os casos de Murilo e Paulo (Capítulo cinco) são bons exemplos de como alegações de fenômenos anômalos / paranormais podem ser utilizadas com propósitos claramente narcísicos, megalômanos e de gerenciamento da impressão, frequentemente de modo compensatório a alguma baixa autoestima subjacente, embora os escores em instrumentos de dissociação e translíminaridade sejam baixos. Isso não significa, entretanto, que as tentativas de impressionar o interlocutor se devam sempre às características de personalidade supracitadas; somos levados a crer que a maioria das pessoas o faz de forma não intencional, simplesmente inspiradas em um modelo ou papel ao qual imitam e do qual desejariam muito se aproximar.

resulta daí é uma forma de mímica, um mimetismo do fenômeno, uma simples performance ou resíduo do fenômeno autêntico. Às vezes, a performance dá lugar à dissociação, pela insistência do sujeito (à maneira do ator que, de tanto se identificar com o personagem, passa a confundir as fronteiras entre ele mesmo e o papel que desempenha). Noutras vezes, ainda, recorre-se ao álcool e a outras substâncias que facilitem uma alteração de consciência. Mas em muitos casos, a dissociação pode não se dar efetivamente, e o que resta é apenas mimetismo (novamente recorremos à metáfora dramatúrgica para nos espelharmos no exemplo do ator que, sem estar bêbado, tenta emular a condição de um bêbado). Não é sempre que o adepto poderá sentir a presença do Espírito Santo; mas sua insistência em fazê-lo talvez o leve a reproduzir os mesmos passos adotados usualmente, sem sucesso, restando-lhe apenas uma caricatura do verdadeiro êxtase. Essa caricatura pode parecer ou lembrar dissociação, sem sê-la. Eis aí, novamente, o desafio de buscar sempre formas alternativas de avaliação do estado mental dos sujeitos, a exemplo dos estudos neurofisiológicos.

Para finalizarmos, é preciso reconhecer que a dissociação e o transe, onde a sensação do transcendente se faz mais evidente para o adepto, são metas, e não pré-condições do ritual religioso. Quando a dissociação se dá, o ritual se acha, frequentemente, no seu ápice, e não no seu início. De um modo vulgar, diríamos que a dissociação não é o “arroz com feijão” de boa parte dos rituais religiosos; ela é o “filé mignon”, e só chega depois que as carnes mais baratas já saciaram os famintos.

A controvérsia entre os autores que defendem um modelo centrado no transe (teoria da alteração de consciência), e aqueles que defendem um modelo centrado na performance e no desempenho de papéis (teoria sócio-cognitiva), pode ser explicada pelo fato de que, enquanto os primeiros pretendem abarcar todo o ritual com base naquilo que lhe é mais raro e especial, os segundos se frustram com a infrequência das condições alegadas pelos primeiros, a ponto de quase negarem o papel da dissociação. Para os religiosos, de qualquer modo, o grande desafio permanece sendo o de romper as barreiras da consciência e da identidade que constroem seu acesso ao mundo divino, espiritual ou mágico.

6.4. *A transliminaridade como síndrome*

Um dos mais significativos achados da frente quantitativa de nossa investigação foi o efeito mediador da transliminaridade no relacionamento entre dissociação e crença paranormal. No capítulo três (discussão dos resultados), o leitor terá encontrado uma série de comentários importantes relativos à escala de transliminaridade, cuja reprodução aqui seria inócua. Lá, nós havíamos discutido a enorme imprecisão desse conceito, bem como nossas dúvidas sobre qual variável subjacente essa escala realmente avaliaria. Ainda assim, havíamos deixado uma porta aberta para especulações em torno do tema, e o faremos dentro do que nossos dados nos indicaram.

Nossa contribuição teórica e empírica para a discussão em torno da transliminaridade é talvez mais modesta do que Thalbourne e seus colaboradores gostariam de ver realizada. Ela não faz referência a correlatos neurofisiológicos, muito menos controla experimentalmente variáveis hipoteticamente relacionadas à transliminaridade. Nosso interesse reside em buscar uma definição mais precisa para esse conceito, ao invés das descrições vagas (mesmo para um autor de inspiração psicodinâmica) referentes a conteúdos que “atravessam fronteiras do inconsciente para o consciente e vice-versa”. Vimos no capítulo dois que as pesquisas haviam sugerido ser a transliminaridade uma espécie de guarda-chuva fatorial mais amplo, com o qual diversas coisas se acham significativamente correlacionadas. Por que essa escala é tão abrangente em suas interações com outros instrumentos? Como é possível que, a despeito da diversidade de seus itens, a TS possua elevada consistência interna?

Tem-se até aqui pensado na transliminaridade como uma variável única, mas e se ela não for exatamente uma variável isolada, e sim um modo de ser e se comportar? Talvez a escala de transliminaridade esteja mais próxima de um teste de personalidade. É bem verdade que os respondentes podem variar bastante quanto à frequência de itens relatados, havendo assim “graus” distintos de transliminaridade. Mas a enorme quantidade de itens diferentes contidos nessa escala nos faz pensar que os indivíduos com escores elevados devem possuir algum padrão de personalidade diferenciado. Trata-se de uma constelação de possibilidades extensa o suficiente para autorizar a alcunha de “personalidade

transliminar” ou expressões similares. Mas esse tipo de abordagem possui também seus problemas. Ela exige, entre outras coisas, que os indivíduos sejam arbitrariamente encaixados em categorias preexistentes. Ao invés disso, sugerimos pensar na transliminaridade não como um traço de personalidade mais ou menos fixo, mas como uma espécie de síndrome, “tipo” ou conglomerado de características diretamente relacionadas a processos psicossociais contemporâneos. O nosso entendimento de um “tipo” não é exatamente o de um molde natural de onde os indivíduos saem relativamente formatados, mas uma tendência específica para vivenciar certos fenômenos cognitivos e psicodinâmicos que é construída sócio-historicamente. Isso implica que a escala de transliminaridade não avalia uma variável humana atemporal, mas um fenômeno até certo ponto recente.

Uma pessoa que pontuasse todos ou a maioria dos itens da escala de transliminaridade precisaria acreditar, simultaneamente, no horóscopo e em fadas e gnomos; ela teria de relatar experiências extrassensoriais e místicas, ou estranhas energias no ambiente e sensação de presença; ela seria um pouco excêntrica e impulsiva e talvez se definisse como alguém paranormal; ela se deixaria absorver na arte e na natureza, e se mostraria mais sensível à luz e aos sons. Essa enorme variedade de atributos nos indica uma presença precária de filtros racionais e sensoriais: o indivíduo está como que aberto ou desarmado diante de influências e crenças dos mais diversos tipos. Quer ele seja invadido por impulsos ou excitações intrapsíquicas que são depois projetadas como a ação de agentes externos (e.g., “energias no ambiente ou nas pessoas”), quer ele se veja influenciado por (ou influencie de alguma forma mágica) forças cósmicas ou astrais mais ou menos poderosas, há sempre aí a concepção de que o sujeito oscila entre uma total passividade e uma onipotência assombrosa. O mesmo indivíduo que se apresenta impotente ao toque de uma outra pessoa (que poderia lhe transmitir energias nocivas ou benfazejas), também pode vivenciar uma experiência mística em que se une com todo o universo, ou pode se revelar dotado de marcadas capacidades extrassensoriais. Não admira que a dissociação e a transliminaridade tenham estabelecido correlação positiva e significativa uma com a outra: é razoável supor que alguém com tantas crenças e tão susceptível às experiências anômalas venha, em algum momento, a se dissociar.

Mas o que mais essa “personalidade transliminar” tem a nos dizer, sobretudo, em relação a questões sociais e históricas mais amplas? Quais fenômenos psicossociais os escores na TS estão exatamente captando? Antes de responder a essa pergunta, precisamos entender melhor o contexto social com o qual estamos lidando.

6.5. *Globalização, sincretismo e secularização: uma análise da mentalidade New Age*

Hoje, mais do que em qualquer outra época da história humana, somos incessantemente invadidos por informações novas e de lugares os mais longínquos do globo, numa rapidez ansiógena e frustrante, aquilo que Giddens (2002, p. 31) definiu como “intrusão de eventos distantes na consciência cotidiana”, pelo auxílio das mídias impressa e eletrônica, pela televisão, rádio e internet. A globalização nos atinge de um modo que já não é mais plenamente reversível. Ao mesmo tempo em que produz novas formas de exclusão e diferenciação social, mais subjetivas e tecnológicas, paralelamente ao recrudescimento das desigualdades econômicas (Bauman, 2007), ela também contribui para uma homogeneização progressiva de padrões de comportamento, valores e práticas discursivas em todo o mundo.

No campo das crenças paranormais e religiosas, esse mesmo fenômeno tende a se apresentar como uma miscelânea de perspectivas e práticas ritualísticas refundidas e recicladas de diversas maneiras, por vezes marcadamente diferentes em suas origens, assinalando uma incorporação cada vez mais forte, na religiosidade brasileira, da mentalidade *new age*. Conquanto Araújo (2011) tenha sugerido a interessante hipótese de que a noção de sincretismo no Brasil possui sua própria história, a qual precisa ser investigada, entre outros aspectos, em relação ao modo como a Igreja Católica se apropriou do discurso da hibridização para pensar a relação do Cristianismo com outras formas de fé, nossos dados nos levam a defender a hipótese de que o sincretismo – fazendo abstração das demais definições desse conceito – é não só uma característica identitária brasileira (Sanchis, 2001), como uma tendência imposta cada vez mais pelo processo de globalização. Essa constatação acompanha de perto uma outra, a de que,

na verdade, não estamos lidando exatamente com afiliações ou conversões religiosas em um sentido tradicional, *mas com elaborações individuais erigidas a partir de referenciais coletivos múltiplos*. Mais do que em outros tempos, é a psicologia o verdadeiro *locus* desse debate.

Ao tratar da temática dos novos movimentos religiosos, Machado (2010) reconhece que tais movimentos geralmente envolvem projetos de proporção transnacional, articulando um discurso individualista. Todavia, se olharmos a questão mais de perto, veremos que uma adequada abordagem do tema é praticamente *obrigada* a desviar o olhar dos grupos para o indivíduo. Não se trata somente da identificação de um aspecto discursivo, mas de um deslocamento metodológico necessário. Já não estamos lidando aqui com vínculos simples a determinados grupos, mas com uma experimentação de visões de mundo diversas operadas por sujeitos relativamente livres de categorizações únicas ou muito fixas. *O objeto de análise, portanto, não são propriamente as religiões, mas a noção transnacional de sujeito que dá base a um processo de múltiplas identificações*. A categoria de “novos movimentos religiosos” obscurece, portanto, essa transição metodológica, colocando a ênfase nos coletivos, quando o foco se dirige cada vez mais para o sujeito e sua relação com sistemas variados de crença. Aqui, as fronteiras entre “novos” e tradicionais movimentos se mostram, aliás, de difícil estabelecimento.

Nos templos de Umbanda visitados (ver capítulo quatro), muitos dos médiuns que lá trabalham – na sua maioria, membros da classe média e média alta – são também membros de grupos que estudam e praticam bruxaria, antroposofia e espiritismo kardecista. Muitos deles não se veem como umbandistas, apenas; tal categorização unitária soaria, para alguns, como uma redução inapropriada de um conhecimento e de um posicionamento pessoal que consideram mais vasto, e que inclui a *prática* da Umbanda, mas cujos conteúdos de crença são bastante negociáveis. Assim, já não basta investigar a Umbanda em termos de suas raízes históricas e formação no Brasil; de agora em diante, seu desenvolvimento, ao menos em alguns terreiros recém-fundados, passa a se emaranhar com a trajetória de movimentos esotéricos importados que lhe fornecem legitimidade e com ela se entrelaçam.

Outro exemplo, talvez mais curioso, foi o do “colégio iniciático luz no caminho” (ver capítulo quatro), um templo esotérico fundado por antigos membros da Rosacruz, que cindiram com o movimento e formaram seu próprio grupo. Uma tendência observada entre os frequentadores foi a de se descreverem como “espiritualistas”. No questionário online, assinalaram a opção: “posso um lado espiritual *independente* de religiões ou filosofias de vida”. Somente dois se definiram como esotéricos. Tais respostas pareciam um tanto contraditórias: não seria o templo uma forma de filosofia de vida? Não seria o templo, como diz um panfleto que me foi disponibilizado, um templo *esotérico*? Por que não se definiram, então, como esotéricos? Se eles frequentam aquele local e lá praticam, coletivamente, atividades consideradas espirituais, não parece muito correto afirmar que possuam um lado espiritual *independente*. Pode-se especular se a escolha da frase “posso um lado espiritual *independente* de religiões ou filosofias de vida” não consistiria uma tentativa de desvincular sua ligação com as religiões instituídas. Os participantes desejam transmitir, assim, a informação de que o que fazem *não é religião*. Tal mensagem se confirma ao considerarmos o discurso dos participantes durante os trabalhos, mistura de condescendência e crítica ao aspecto ‘supersticioso’ das religiões. Ao se apresentarem simplesmente como “espiritualistas” ou “espiritualizados” eles desejam se desprender de tais estereótipos sociais, apontando para a presumida singularidade daquilo que acreditam. Não obstante a recusa que fazem da religião, os membros do templo dificilmente poderiam negar o papel que o Catolicismo desempenha em suas práticas e rituais, ainda que de modo sub-reptício. Muitas das práticas cristãs e católicas funcionam como a linha de base sob a qual são erigidas as construções esotéricas (o pai nosso, o sinal da cruz, a exaltação da figura de Cristo - ainda que este seja visto menos como um ser concreto ou espiritual, e mais como uma representação simbólica do desenvolvimento humano). Talvez não seja por acaso que a única influência religiosa anterior para alguns deles tenha sido o Catolicismo. Todavia, essa doutrina já não atua em seu discurso como uma opção exclusiva, mas alude a uma espécie de *iniciação religiosa*, um ponto de partida a ser mais tarde abandonado por novas formas de espiritualidade (podemos nos questionar se esse não é cada vez mais o papel realmente outorgado ao Catolicismo em nossa cultura).

Se não há compromisso com um corpo tradicional de crenças e práticas (como a Igreja Católica), o engajamento com sistemas de crença alternativos também não é obrigatório, apesar de recomendado e estimulado. Muito embora vários dos membros do colégio iniciático que conhecemos frequentassem apenas esse local, Arnoldo visitava, ainda, um centro de Umbanda e uma igreja Bola de Neve.

Diante desse quadro multivariado, vemos o quão difícil é definir esses indivíduos: o que eles são? A qual coletivo pertencem? Nossa aposta é de que a resposta não está exatamente nos coletivos, mas nos próprios indivíduos. A resposta precisa ser buscada nas razões que levam hoje à formação de um sujeito ao mesmo tempo universalista e “nômade” em termos de suas afiliações religiosas ou filosóficas. Não seria esse indivíduo pretensamente livre de categorizações, sonhador de uma integração entre os saberes, que escolhe seus grupos, cria sua própria visão de mundo a partir dessa bricolagem, um produto diverso do mesmo processo de secularização que garante à ciência e à democracia sua legitimidade?

Nesse ponto, sempre se pode fazer uma distinção entre o adepto comum e o “especialista” religioso, o teólogo etc. Mas essa distinção talvez esteja parcialmente equivocada, e seja muito mais difícil de estabelecer, na prática, do que pensamos usualmente. O que fazer dela em uma realidade onde o espírita comum também se interessa por Física Quântica e Parapsicologia, e qualquer pessoa pode comprar na livraria mais próxima um livro acessível e de poucas páginas sobre a discussão do então cardeal Joseph Ratzinger e um ateu acerca da existência de Deus e outros problemas religiosos? (Ratzinger & d’Arcais, 2009). As origens históricas e a formação e perpetuação de muitos movimentos religiosos novos, mas também de certas religiões tradicionais em constante transformação, caminham para um emaranhamento e entrecruzamento cada vez maiores, paralelamente a um arrefecimento das fronteiras entre ciência e religião. Em proximidade com o pensamento de autores como Talal Asad, nossa suposição é de que tais emaranhamentos são mais bem compreendidos sob a chave da secularização. Uma vez que diversas religiões hoje buscam sua legitimidade na ciência, já não se podem estabelecer limites tão claros entre esses saberes, ao menos se tomarmos como pressuposto um olhar

sociológico ou psicossocial, fazendo abstração de suas necessárias diferenciações epistemológicas. Isso se torna ainda mais evidente, como o leitor deve ter se dado conta, quando lidamos com crenças e experiências ditas paranormais. Nesse sentido, Asad (2010, p. 275) afirma que: “[...] a religião é, de fato, hoje, opcional de um modo que a ciência não é. Práticas científicas, técnicas, conhecimentos, permeiam e criam as fibras da vida social de um modo que a religião não mais pode igualar. Nesse sentido, a religião é uma perspectiva (ou uma “atitude”, como Geertz a chama, às vezes), mas a ciência não o é”. Para Asad (2003, 2010), a secularização não é invariavelmente oposta ao discurso religioso, mas uma forma dele se expressar e se manifestar. As religiões se utilizam desse sistema de justificação como o faz a ciência e diversos outros atores e porta-vozes no interior do espaço público.

Talvez um dos exemplos mais evidentes da apropriação do discurso secular por parte das religiões seja o Espiritismo, incluindo sua recorrente interação, hoje, com o Esoterismo de inspiração New Age e seu discurso do bem-estar, da autoestima e da felicidade (Lewgoy, 2008; Stoll, 2002, 2004). O sucesso que muitas obras espíritas têm alcançado parece relacionado, em parte, à capacidade da doutrina, ao longo de sua formação no Brasil, de manter profundas relações (embora nem sempre assumidas) com o catolicismo popular, tradicional em nosso país, e de abrir espaço a diversas outras concepções de caráter transnacional e alegadamente científico, a exemplo da parapsicologia e do misticismo, em suas diversificadas manifestações (ufologia, fenômenos extra-sensoriais etc.). É verdade que, desde sua inserção em território brasileiro, o Espiritismo tem apresentado uma faceta muito mais religiosa do que científica (Lewgoy, 2008); isso, todavia, parece estar mudando. As práticas de cura espírita perderam, há algum tempo, o caráter pejorativo que o curandeirismo, os receituários mediúnicos e as cirurgias pouco convencionais de Arigó e outros lhe conferiam. Vários médicos espíritas, muitos deles representantes da AMESP – Associação Médico Espírita de São Paulo – passaram a buscar uma possibilidade de unificação da ciência e da espiritualidade, reunindo interesses diversos, como as pesquisas parapsicológicas e práticas ligadas à medicina alternativa, que fossem possivelmente consistentes com os postulados espíritas. Por meio de grupos de estudo, cursos de extensão sobre

espiritualidade e ciência e outras propostas similares, as Associações Médicas Espíritas continuam estrategicamente buscando uma inserção no meio acadêmico, apontando para uma “[...] renovação da vontade de institucionalização da medicina espírita [...] agora encarada como uma especialidade dentro da Medicina, situada no campo das medicinas alternativas” (Lewgoy, 2006, p. 164). O Espiritismo, ao invés de afirmar sua condição como religião, inicialmente afirmada pelos cientistas sociais (Giumbelli, 1997), tende cada vez mais a reforçar, sobretudo nas camadas mais altas do movimento espírita, mas também mais abaixo, por meio de livros, palestras e matérias em revistas de grande circulação, o seu desejado aspecto científico. Um movimento parecido tem aos poucos ocorrido com a Umbanda. Nas visitas realizadas ao templo de Umbanda Cruzeiro de Luz, observou-se uma tendência evidente do contexto em questão de aproximar suas práticas de um discurso esotérico e de aparência científica. A “teologia umbandista”, cada vez mais rica em referências à “magia ritual”, cursos sobre forças da natureza, cosmologia umbandista, “física de alta energia” e poderes mediúnicos que incorporam as apropriações científicas do discurso espírita, denotam novas configurações da relação da Umbanda com práticas religiosas e seculares (Magnani, 2005).

Mas se a secularização é a chave por meio da qual podemos compreender o que acontece em tais grupos religiosos, ela também torna o conceito de *conversão* religiosa inapropriado. Se já não estamos mais lidando exatamente com coletivos, mas com um sujeito, produto da modernidade tardia, cuja construção das crenças é híbrida e personalizada, então o conceito mais adequado aqui é o de *identificação*. Pouco nos importa, por ora, se a identificação a que fazemos alusão possui ramificações no conceito psicanalítico de identificação. Basta entendermos que se trata não tanto de assumir uma fé, de tornar-se parte dessa fé, mas de vivê-la apenas temporariamente, de sugá-la como se suga a uma fruta, de consumi-la como se consome a um produto alimentício qualquer. Quando comparamos nossas entrevistas com alguns dos relatos de conversão religiosa compilados há mais de um século por William James (1902/2002), vemos o quanto aquelas narrativas destoam das nossas, ao remeterem a todo um processo de transformação biográfica impactante e duradouro. Em contraposição, para muitos dos

nossos entrevistados, a participação em uma doutrina ou instituição religiosa específica não costuma se enraizar profundamente; ela é o “que temos para hoje” e pode rapidamente ser abandonada por outra. É pouco provável que pessoas como Wilson (Cf. capítulo cinco) tenham passado por tantas afiliações filosóficas e religiosas e extraído delas aprendizado específico e diferenciado; seu discurso aponta, ao contrário, para uma grande mistura e confusão, uma salada em que se fundem xintoísmo, umbanda, teosofia, espiritismo, magia e tantas outras referências. A constante busca de Wilson fala mais de sua ansiedade e desordem internas do que de uma sabedoria capaz de integrar todas essas diferentes visões de modo coerente, o que é confirmado por seu reconhecimento de que “vivia insatisfeito”. De modo muito distinto dos casos sumariados por James, nossos entrevistados não nos permitiram sempre entrever um significado ou simbolismo mais amplos para a adoção de um particular sistema de crenças, ou a lenta incubação inconsciente que James havia observado previamente nos casos de conversão repentina. A maioria das narrativas que compilamos só fazem sentido em um mundo plural e globalizado como o nosso; um mundo em que as possibilidades de escolha são extremamente variadas, e onde nenhuma religião goza do poder ideológico ou político necessário para se fazer impor frente a outras escolhas de fé. Não há efetivamente um padrão, mas *excesso* de fatores ou padrões possíveis para se explicar a escolha que as pessoas fazem por certas religiões e não por outras. Em um *mundo líquido-moderno* (Bauman, 2007), onde alguns escolhem suas religiões quase da mesma forma que se escolhem outros produtos à venda em um mercado, pode não haver, de fato, uma razão muito particular para se valorizar uma fé a despeito de outras. É difícil saber, destarte, até que ponto o sincretismo observado em nossos casos se deve a uma característica da cultura brasileira, e até que ponto retrata o mundo líquido descrito por Bauman. Com o passar do tempo, nossos critérios de diferenciação vão se tornando, aliás, cada vez menos precisos, face à tendência de crescente homogeneização cultural. Nesse sentido, as curiosas afirmações de alguns pesquisadores estrangeiros sobre o Brasil (Cf. início do capítulo três) são hoje como um feixe de luz lançado contra um espelho em uma enorme sala de espelhos: reflete-se mutuamente, atinge a um e atinge a todos. Os escores em dissociação da nossa amostra foram bastante

elevados, mas não mais elevados que aqueles vistos em amostras de alguns outros países (Cf. tabela 47, capítulo três). Para muitos pesquisadores do paranormal, o Brasil é como uma terra exótica não muito diferente de alguns lugares da Índia, onde muitos deles se aventuraram à procura de gurus supostamente dotados de incríveis poderes ou crianças que dizem se lembrar de vidas passadas. A religiosidade brasileira foi alçada ao lugar do “outro”, do não cristão, do não tradicional, mas é, na verdade, cada vez mais colonizada por um “nós” indiferenciado e global, que se aproveita das mesmas tendências antropofágicas que auxiliaram, no passado, a consolidar nossa identidade religiosa plural, conciliadora.

Mas qual, afinal, a relação entre toda essa discussão sobre a globalização, o sincretismo e o processo de secularização com o tema das experiências dissociativas e da transliminaridade? Apesar das diferenças que encontrarmos entre os três grupos da pesquisa, pode-se dizer que a religiosidade do grupo um é filha da secularização tanto quanto o é o ateísmo. Suas origens residem no mesmo ponto, embora sigam, posteriormente, caminhos divergentes. A religiosidade do grupo um é baseada, sobretudo, na experiência. Os centros espíritas e de Umbanda, bem como muitos templos esotéricos, não são apenas locais de oração e meditação, de aproximação íntima e reservada com o transcendente; eles são também espaços de desenvolvimento para certas habilidades pessoais. Esses contextos prometem o alcance de capacidades paranormais pelo próprio sujeito, e acreditam facilitar, por meio delas, o contato com o transcendente. Satisfaz-se, assim, a uma necessidade de comprovação, de legitimação. Essa necessidade de “reflexividade”, nos dizeres de Giddens (2002), é um produto da secularização e da modernidade, dos mesmos processos históricos que originaram a ciência, embora não se confundam inteiramente com o método científico. Para Giddens (2002, p. 10-11), “nas situações a que chamo de modernidade ‘alta’ ou ‘tardia’ – nosso mundo de hoje –, o eu, como os contextos institucionais mais amplos em que existe, tem que ser construído reflexivamente. Mas essa tarefa deve ser realizada em meio a uma enigmática diversidade de opções e possibilidades”. Quando Giddens fala em “reflexividade”, não está dizendo que as escolhas e decisões que tomamos sejam sempre racionais, mas sim que as situações e as pessoas nos forcem a todo o momento a procurar por justificativas e explicações para nossas escolhas. Com a

aceleração do tempo frente às constantes mudanças tecnológicas e sociais, nós também nos vemos obrigados a acelerar e a automatizar o processo de tomada de decisão, filtrando nossas escolhas a partir de sua eficiência. Não basta apenas crer; é preciso provar e experimentar daquela fé para decidir se ela é boa ou não para o sujeito, se é eficaz e verdadeira, se permanecerá sendo consumida ou se deve ser logo descartada para que o tempo prossiga seu curso inexorável e seja melhor aproveitado. Em outras palavras, é como se houvésssemos comprimido “a eternidade de modo a poder ajustá-la, inteira, à duração de uma existência individual. A incerteza de uma vida mortal em um universo imortal foi finalmente resolvida: agora é possível parar de se preocupar com as coisas eternas sem perder as maravilhas da eternidade” (Bauman, 2007, p. 15).

Somos *trainees* aplicados e inteligentes, e assim exigimos que, para ganhar a nossa atenção, os assuntos e as coisas nos expliquem porque a merecem. E isso eles podem fazer por meio da convincente prova fornecida pelo seu uso. [...] As coisas devem estar prontas para consumo imediato. As tarefas devem produzir resultados antes que a atenção se desvie para outros esforços. Os assuntos devem gerar frutos antes que o entusiasmo pelo cultivo se acabe. Imortalidade? Eternidade? Ótimo – onde está o parque temático em que eu posso experimentá-los imediatamente? (Bauman, 2005, p. 81)

O que as experiências religiosas e paranormais fazem hoje é promover essa experiência do eterno, a toque de caixa, pelo recurso de mecanismos e ferramentas cognitivas e emocionais que ‘aproximem’ do indivíduo o transcendente, ou o permitam desenvolvê-lo nele mesmo (quer se trate de algo real ou fantasioso, isso pouco nos importa aqui). Um desses mecanismos é o da absorção e da dissociação, do qual oferecemos diversas ilustrações no capítulo quatro. É por essa razão que havíamos dito outrora que a dissociação é hoje, na verdade, *um elemento da experiência religiosa a serviço da secularização*. O xamã de uma sociedade indígena afastada não a utiliza do mesmo modo que o indivíduo moderno; para o primeiro, a realidade do transcendente é geralmente assumida de antemão e a dissociação serve como elemento de mediação, talvez jamais de legitimação.

Mas essa forma de religiosidade sincrética e de base dissociativa que temos estudado até aqui é indicativa também da ansiedade que assombra o mundo líquido-moderno, da nossa incapacidade de postergar a realização do desejo (e, portanto, de postergar a vivência do eterno, querendo trazê-lo ao aqui e agora), de recorrermos ao transcendente como forma mágica e supersticiosa para superar a

incerteza e insegurança que a vida moderna (financeira, amorosa ou profissional) nos causa, de aplicarmos a tudo e a todos a mesma métrica mercadológica da sociedade de consumo (Bauma, 2007), enfim, de nossa busca constante por sensação, emoção, prazer e evitação da dor, características típicas de uma “sociedade fissurada” (Tiburi & Dias, 2013). Talvez não seja por acaso que os *high scorers* se mostraram mais impulsivos e regredidos nas entrevistas. A regressão nos leva a viver como crianças afoitas, curiosas e descompromissadas, a manter nossa atenção fluida e descuidada, perdidos em meio a sonhos e devaneios, em meio aos muitos estímulos da televisão (como em uma das questões da DES), dos jogos e computadores, das luzes das ruas, da tecnologia galopante, dos produtos brilhantes nas vitrines chamativas das lojas, aos quais compramos muitas vezes sem pensar. Estímulos esses que fascinam, mas que também cansam, enjoam e levam a fugir do que antes se havia buscado, mimados como são os *high scorers*, ou como a personalidade “transliminar”, para a qual as luzes e a estimulação excessiva das emoções acabam se tornando incômodas. A dissociação é simultaneamente sintoma e condição da sociedade líquido-moderna: “Hoje é lugar-comum a afirmação de que a modernidade fragmenta e dissocia” (Giddens, 2002, p. 32), ao mesmo tempo em que é ambivalentemente alimentada por forças globais de homogeneização. Nunca antes o “outro”, o “diferente” se tornou tão próximo, mas também tão ameaçador à nossa própria identidade. Não admira, portanto, que a dissociação se relacione diretamente com uma religiosidade sincrética, fluida e mercadológica, que engole e digere o “diferente” para torna-lo igual, como a personalidade “transliminar”, que a tudo capta, a tudo absorve, indiferenciadamente, à maneira de uma esponja. A “transliminaridade” é uma das muitas síndromes do nosso tempo.

6.6. *Culto de si, práticas alternativas e psicoterapia*

A média de visita à psicoterapia ou ao psiquiatra foi menor que *um* em nossa amostra total (Cf. capítulo três), o que é coerente, de certo modo, com o fato de se tratar de uma amostra não clínica. Mas essa falta de procura por auxílio psicoterapêutico implicaria ausência de problemas psicológicos? Não é o que nos mostraram muitos dos relatórios de observação do capítulo quatro ou as entrevistas do

capítulo cinco. Apesar de Sandro haver apresentado uma série de sintomas depressivos e dissociativos que lhe causaram sofrimento e afetaram sua vida pessoal e profissional, em nenhum momento até a entrevista ele havia recebido atendimento psicológico ou psiquiátrico. Também é notório que, mesmo tendo sido anteriormente expostos a sintomas claramente fóbicos e de somatização, tanto Nair quanto Arley jamais procuraram por psicoterapia. Os exemplos abundam, e poderíamos citar diversos outros casos em que os participantes sequer cogitaram essa possibilidade, muito embora suas narrativas nos dessem mostras de que não estavam assim tão bem. É verdade que nosso estudo não teve a intenção de fechar qualquer forma de diagnóstico, mas nos é impossível, enquanto psicólogos, não reconhecer determinados indícios patológicos e a necessidade de mais investigações. Poderíamos levantar numerosas e variadas explicações para tal constatação, mas dois aspectos importantes não devem nos escapar aqui, quais sejam: 1) a nossa cultura marcadamente religiosa e a consequente tendência a procurar por auxílio religioso ou espiritual, ao invés de (ou paralelamente a) auxílio especializado e 2) o culto de si, que cada vez mais adquire proporções globais.

Bauman (2007, p. 16) explica que a “substituição das preocupações com a eternidade pelo alvoroço da reciclagem identitária vem acompanhada de ferramentas patenteadas e prontas para uso, do tipo faça-você-mesmo, que prometem tornar o trabalho rápido e eficiente sem a necessidade de habilidades especiais e com pouca dificuldade, se é que com alguma”. É assim que, por meio de livros de auto-ajuda e de práticas espirituais alternativas e complementares (muitas das quais podem ser treinadas e desenvolvidas pelo próprio indivíduo, com pouca ou nenhuma ajuda de um especialista – a exemplo do que ocorre na AMORC, capítulo 4), que muitos esperam encontrar hoje uma resposta para suas dores e uma estrada dourada para o desenvolvimento de seu “eu”, como Jorge, que alegou não precisar mais de cuidados médicos desde que passou a praticar os princípios da Rosa Cruz⁹⁷. Mas essa busca por desenvolvimento nada tem a ver, por exemplo, com o árduo e criativo *processo de*

⁹⁷ A exatidão do eu e de seus potenciais autocurativos era bastante evidente, entre outros exemplos, nos mantras do colégio iniciático: “EU SOU FORTE, EU SOU O EQUILÍBRIO PERFEITO QUE A TUDO CONTROLA. EU SOU A SAÚDE, SOU DEUS EM AÇÃO. EU SOU A MENTE PURA EM UM CORPO SÃO”.

individuação descrito em detalhes por Jung (2013). Trata-se, ao contrário, de uma acentuação do ego e da *persona*, de um verniz de transformação que esconde, mais uma vez, nossa identidade *líquido-moderna*. Essas transições culturais que atravessamos hoje foram bem captadas e delineadas por Roudinesco (2006, p. 53):

Há cerca de vinte anos o culto de si e o cuidado terapêutico tornaram-se os grandes modelos de uma organização da sociedade ocidental caracterizada como narcísica pelos sociólogos e psicanalistas. Assim, fala-se com naturalidade de uma “cultura do narcisismo”, ou da necessidade moderna da “auto-estima”, como de uma injunção ao mesmo tempo positiva e negativa. Esse culto é acompanhado de uma formidável explosão de terapias diversas. Foram recenseadas assim mais de setecentas no mundo entre as quais a sofrologia, a bioenergética [...] a meditação transcendental, o grito primal etc., que não passam de modalidades de afirmação de si caracterizadas pela vontade de um “desenvolvimento pessoal”. Elas floresceram sobretudo nos Estados Unidos [...] Entretanto, estão em progressão no mundo inteiro à medida da extensão do fenômeno de globalização econômica. Observa-se, portanto, que quanto mais o mundo é unificado por uma economia de mercado, e portanto pelas ilusões de uma universalidade enganadora, mais a afirmação narcísica progride, como manifestação de uma pretensão do eu de se diferenciar da massa para melhor se adaptar a ela: movimento estranhamente paradoxal.

Antes de prosseguirmos, devemos considerar que Roudinesco fala em nome de sua própria abordagem terapêutica, a psicanálise, e seu discurso não é caracterizado, assim, por grande isenção. Mas suas críticas são úteis para pensarmos a complexa relação que existe entre, de um lado, a necessidade das pessoas de procurarem formas de tratamento alternativas, e de outro lado, a fomentação da crença no paranormal, em alegadas habilidades e capacidades poderosas, mais ou menos disponíveis aos indivíduos. Como vimos antes, não estamos mais lidando exatamente com coletivos, apesar de sua existência ainda ser relevante. O objeto de análise se torna cada vez mais o próprio indivíduo, em seu trabalho de bricolagem personalizada, em sua criação de uma colcha de retalhos feita a partir das muitas referências a que tem acesso ao longo de sua trajetória de vida. Já não faz muito sentido pensar em termos de afiliações, mas de *apropriações*. Esse processo esconde, na verdade, um interesse narcísico de não mais depender do outro, de não necessitar tanto do outro para a sua própria transformação, de o indivíduo mesmo produzir nele o novo. A espiritualidade *new age* livra o sujeito do dogmatismo e rigidez institucionais, livra-o do medo da estereotipia e da cristalização que ameaçam a religiosidade tradicional, mas a liberdade que adquire é, por sua vez, uma nova modalidade de estreitamento, que o impede de se vincular ao que quer que seja. Talvez o leitor se questione de um interesse sub-reptício de

nossa parte em defender a psicoterapia e o trabalho do profissional de saúde mental frente à invasão inopinada de outras formas de tratamento, mas o fato é que tais configurações recentes afetam inclusive a própria legitimidade da espiritualidade e da religiosidade. Não parece, mas a tentativa de aproximá-las de um discurso científico e de práticas profissionais alternativas é já um sinal de descrença inconsciente, é já uma incapacidade de viver o espiritual pelo espiritual, uma bela ilustração daquilo que Habermas (1973) definiu como *invasão (ou colonização) do sistema* – isto é, da lógica instrumental da economia, da tecnologia, da ciência etc. – no *mundo da vida* – o mundo das esferas sociais de reprodução simbólica, do cotidiano etc. (Ver Maraldi, 2011, para uma revisão das ideias de Habermas sobre religião).

Roudinesco (2006, p. 60) explica que o culto de si e o advento das terapias alternativas acompanha outro interessante fenômeno social que “corresponde a multiplicidade das auto-análises, automedicações e documentos toscos redigidos pelos doentes, agora habituados, graças aos grandes meios de informação, a se encarregar de um cuidado de si”. Munido das ferramentas que aprendeu nos diversos contextos e práticas que visitou e exerceu, o indivíduo “agora fabrica seu tratamento pessoal, consumindo, à maneira de um Gargântua, uma multiplicidade de medicinas da alma. Assim, existe uma patologia *fin-de-siècle* que arrasta cada sujeito a uma automedicação permanente, contra um fundo de desencantamento do mundo” (p. 61). Mas Roudinesco também esclarece que muitas dessas transformações do psiquismo e da demanda terapêutica se devem a um declínio da família autoritária e patriarcal, que conduz lentamente a uma substituição do drama edípico – típico da família burguesa tradicional (Poster, 1979) – pela figura de um sujeito “invadido pela angústia e pregando a realização de si numa multiplicidade de terapias, Narciso é o mito de uma humanidade sem interditos e fascinada pelo poder ilimitado de seu eu” (p. 51). Paradoxalmente, esse mesmo Narciso se verá assombrado pelo “espectro da exclusão” (Bauman, 2005, p. 53), pelo medo de ser rejeitado e colocado à parte, e desejará fortemente encontrar em certas comunidades um substituto eficaz da família.

6.7. “Sociedade do risco”, família e identidade

Em meio a tantas opções disponíveis no mercado religioso, por que se deveria experimentar somente uma forma de fé? Como alguém pode ter certeza de que deve se lançar corajosa e unicamente em direção a uma delas, em detrimento das outras? Algumas das opções poderiam se mostrar pouco interessantes ou até mesmo perigosas no decorrer do processo. “Em circunstâncias de incerteza e múltipla escolha, as noções de confiança e risco têm aplicação particular [...] A modernidade é uma cultura do risco” (Giddens, 2002, p. 11). O indivíduo líquido-moderno teme e evita ao máximo as cristalizações e estereótipos rígidos como o diabo foge da cruz. A metamorfose, ao invés de emancipatória (Ciampa, 1994), tornou-se agora opressiva e incondicional (ao menos a forma superficial de metamorfose líquido-moderna). Mas se a forte ligação a um grupo ou ideal coletivo é objeto de preocupação, ela pode ser também uma importante fonte de apoio emocional, diante da solidão subjetiva, do individualismo e do medo da rejeição e da exclusão social que assombram os nossos tempos⁹⁸. “O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um desejo ambíguo” (Bauman, 2005, p. 35). Bauman esclarece que “lugares em que o sentimento de pertencimento era tradicionalmente investido (trabalho, família, vizinhança) são indisponíveis ou indignos de confiança, de modo que é improvável que façam calar a sede por convívio ou aplaquem o medo da solidão e do abandono” (Bauman, 2005, p. 37). A família, em particular, tem passado por drásticas mudanças em sua organização e valores (Castells, 1999; Poster, 1979), incluindo lares monoparentais, casamentos homoafetivos, convivência entre filhos de casamentos diferentes etc. Essas mudanças permitem que novas formas de

⁹⁸ Nesse sentido, Bauman (2005, p. 31) nos recorda o papel alienante (e dissociativo) da tecnologia: “[...] abortos em perseguir as ofertas do tipo ‘entre agora’ que piscam nas telas do computador, estamos perdendo a capacidade de estabelecer interações espontâneas com pessoas reais. [...] [As comunidades virtuais] não podem ser um substituto válido de ‘sentar-se a uma mesa, olhar o rosto das pessoas e ter uma conversa real’. Tampouco podem essas ‘comunidades virtuais’ dar substância à identidade pessoal – a razão básica para procura-las”. Tal forma de absorção induzida pela tecnologia (merecedora de maiores estudos empíricos) pode gerar outros fenômenos curiosos: “A familiaridade gerada pela experiência transmitida pela mídia pode talvez, com frequência, produzir sensações de ‘inversão da realidade’: o objeto ou evento real, quando encontrado, parece ter uma existência menos concreta que sua representação na mídia” (Giddens, 2002, p. 31). Essa confusão entre o virtual e o real bem se assemelha à confusão entre sonho e realidade, um sintoma considerado dissociativo na DES.

relacionamento sejam experimentadas e reproduzidas, mas geram angústia e preocupação, por apontarem para situações inusitadas e jamais exploradas antes no mesmo nível e impacto.

De acordo com Giddens (2002, p. 11), a confiança é um elemento de extrema importância na modernidade tardia, onde a transitoriedade é imposta e a aferição do risco se torna uma tarefa fundamental. Quanto mais cedo a confiança for estabelecida, mais ela protegerá o indivíduo em situações futuras de instabilidade:

[...] a confiança está diretamente ligada à obtenção de um senso precoce de segurança ontológica. A confiança estabelecida entre uma criança e os que cuidam dela instaura “inoculação” que afasta ameaças e perigos potenciais que até mesmo as atividades corriqueiras da vida cotidiana contêm. A confiança nesse sentido é fundamental para um “casulo protetor” que monta guarda em torno do eu em suas relações com a realidade cotidiana.

O conceito de família se mostrou de grande relevância para a nossa discussão em torno da formação da identidade dos participantes e de suas escolhas religiosas e filosóficas. Segundo Poster (1979):

[...] a família é o lugar onde se forma a estrutura psíquica e onde a experiência se caracteriza, em primeiro lugar, por padrões emocionais. A função de socialização está claramente implícita nesta definição, mas a família não está sendo conceptualizada primordialmente como uma instituição investida na função de socialização. Ela é, em vez disso, a localização social onde a estrutura psíquica é proeminente de um modo sumamente decisivo. Além de ser o *locus* da estrutura psíquica, a família constitui um espaço social distinto na medida em que gera e consubstancia hierarquias de idade e sexo (p. 161)

Esses padrões emocionais estabelecem um conjunto geral de sentimentos em relação ao corpo; internalizam a identidade sexual; formam um ego que define os métodos pelos quais o eu se relacionará com a sociedade; e instituem um padrão de resposta à autoridade externa. (p. 169)

A família é concebida como um sistema de objetos de amor. (p. 173)

A Psicologia freudiana fornece as melhores categorias para definir a estrutura de família em termos de padrões emocionais (p. 162)

Apesar de Poster ver na psicologia freudiana uma base profícua para uma teoria da família, o que é certamente louvável, nós contamos hoje com contribuições psicodinâmicas mais atualizadas e oportunas à nossa discussão, a exemplo da *teoria do apego*. John Bowlby (1973/2004) sustentou que os seres humanos são dotados de uma forte disposição inata para procurar ajuda, carinho e conforto de um membro de seu grupo familiar ou social. Essa necessidade é tanto maior quanto mais o indivíduo se vê vulnerável ao sofrimento físico e emocional. Ela também é ativada pela separação ou perda de uma figura importante de apego. Tal disposição, porém, não é estática ou inflexível, mas é moldada por

interações prévias com as figuras cuidadoras, dando origem a padrões específicos de apego e a estruturas de memória e expectativa que tendem a se repetir em relacionamentos futuros.

Expandindo a teoria do apego para uma compreensão das crenças e práticas religiosas e alegadamente paranormais, Granqvist & Kirkpatrick (2008) sugerem que se conceba as diferentes divindades e entidades sobrenaturais das religiões como figuras de apego, com as quais o indivíduo reproduziria ou compensaria padrões anteriores de apego estabelecidos com as figuras parentais ou outras figuras cuidadoras significativas. Os autores acreditam, assim, que a “crença religiosa pode providenciar uma janela única para processos de apego na infância” (p. 906). Eles também mencionam a centralidade dos sentimentos de amor nas religiões em geral e o fato de a religião emular a família em diversos aspectos, como quando o fiel toma seu colega de culto como um “irmão” ou considera a Deus como um pai. Na literatura por eles revisada, a conversão religiosa teria sido muitas vezes descrita como um processo parecido ao do apaixonamento. Os autores definem o Deus cristão como exemplo de uma figura de apego ideal, unindo elementos tanto paternais quanto maternos, protetor e cuidador, mas também severo e aconselhador. A religião estaria, desse modo, enraizada em uma necessidade de proteção e segurança. Porém, duas hipóteses básicas poderiam ser derivadas dessa suposição básica: 1) a hipótese da *compensação*, segundo a qual as religiões compensariam positivamente formas de apego desorganizadas e desequilibradas dos indivíduos com as figuras parentais ou cuidadoras na infância e 2) a hipótese da *correspondência*, que entende que a relação do indivíduo com as figuras religiosas simplesmente reproduziria as mesmas formas de apego (positivas ou negativas) da criança com os pais. Granqvist e Kirkpatrick também se referem a estudos em que praticantes de grupos de espiritualidade *new age* teriam consistentemente apresentado formas de apego infantis desorganizadas, ambivalentes ou ansiosas, cujas relações com as experiências dissociativas e paranormais foram igualmente pontuadas pelos autores. Em concordância com essas evidências, Rabeyron, Chouvier e Le Malefán (2010) haviam observado que as experiências paranormais estão relacionadas a formas de apego simbióticas e a experiências traumáticas na infância.

Nós vimos em relação aos *high scorers* que eles não só relataram mais experiências anômalas espontâneas comparativamente aos *low scorers*, como também reportaram níveis de experiência traumática que ultrapassaram, em vários casos, as notas de corte estabelecidas. Alguns desses indivíduos foram bastante mimados quando crianças, mas outros tinham medo de compartilhar pensamentos íntimos com seus familiares. Parte desses indivíduos apresenta dificuldades até hoje em lidar com figuras de autoridade e imposição alheia (e.g., Joana, Luana) ou viveram em ambientes familiares bastante desorganizados (e.g., Irene, Márcia, Sandro). O que há de comum nesses diversos casos? Quer porque seus contextos de origem eram desarticulados e confusos, quer porque os papéis exercidos por pais e filhos eram mal estabelecidos, esses indivíduos foram expostos a formas de apego *instáveis, inseguras ou contraditórias*, e aprenderam a recorrer com maior frequência a mecanismos de defesa infantis de caráter narcísico, como a fantasia e o envolvimento imaginativo. São os filhos de um mundo líquido-moderno que dele se alimentam e a ele alimentam, reciprocamente. São os produtos de uma crise na estrutura da família nuclear conservadora, de pais que não assumem a autoridade de pais ou que trocam de lugar com os filhos (e.g., Luana), de pais que descasam em meio a brigas e confusões (e.g., Márcia, Sandro), de casais que vivem juntos, porém, infelizes por trocarem sua vida solteira pela vida em família (e.g., Wilson, Joana), de homens vitimados por suas condições socioeconômicas, atacados pelo alcoolismo e algozes de si mesmos, da esposa e filhos (e.g., Irene). Não admira que muitos dos *high scorers* não sejam casados ou tenham tido poucos e conturbados relacionamentos amorosos.

Segundo nos parece, é justamente uma família aquilo que a maioria dos nossos entrevistados (tanto *high* quanto *low scorers*) buscou ao se afiliarem aos grupos religiosos estudados; uma família secundária que tanto servisse como extensão e legitimação da família consanguínea, quanto à maneira de um substituto idealizado. Fala-se muito da afiliação religiosa como uma busca de sentido. Isso é bem verdadeiro, mas, no que consiste exatamente esse sentido? A atribuição de causas especiais e importantes aos eventos de vida de uma pessoa? Mas, insistimos novamente: como e para quê? O que subjaz, emocionalmente falando, à atribuição de sentido? Há muitas teorias: uns falarão em aumento da

autoestima; outros falarão numa tentativa de vencer o medo da morte; outros tentarão combinar essas coisas. Não se pode negar que a atribuição de sentido tenha todas essas funções, mas o que é que garante aos indivíduos, vivendo em uma sociedade complexa e arriscada, e não apenas lidando individualmente com certas inquietações existenciais, um processo satisfatório de vinculação de sentido às coisas e a si mesmo?

A família é, certamente, a primeira instituição social com a qual nos relacionamos do ponto de vista afetivo, já nos primeiros anos de vida. Nossa relação com ela é, de fato, anterior, em função das expectativas parentais e sociais que pesam sobre nós antes mesmo de nascermos, mas só atinge nossas experiências pessoais algum tempo depois do nascimento. É em família (qualquer seja ela), que a maior parte de nós irá se constituir psicologicamente, como bem assinalou Poster. Disso decorre que tudo aquilo que vivenciarmos em família, ou na sua ausência, poderá ter grande impacto sobre quem seremos mais tarde, não só durante a infância. Quando a família falha em sua função integradora e de fornecimento de sentido; quando a legitimidade da família enquanto instituição se vê questionada, como vemos atualmente ocorrer em nosso mundo contemporâneo; quando a família se torna instrumento não de integração, mas de fragmentação e caos, as outras instituições sociais podem vir a ocupar essas funções. Muitos indivíduos podem projetar suas figuras parentais em um chefe ou amigo de trabalho mais velho. Certas empresas adotam programas de motivação que (supostamente) unem os funcionários sob a inspiração do ideal familiar. Mas em uma empresa, um hospital ou uma universidade, ainda que as pessoas possam encontrar sucedâneos da família, é somente nas religiões que elas encontrarão espaço livre para vivenciar tais sentimentos, sem que haja preocupação de afetar a produtividade (como numa empresa) ou outros interesses institucionais particulares.

Vários exemplos podem ser retirados das entrevistas, e basta ao leitor folhear as páginas do capítulo cinco para chegar a tal conclusão por si mesmo. Laura nos fala sobre como seu vínculo com a Umbanda a auxiliou num momento em que estava longe da família e de conhecidos, e de como veio a se sentir acolhida pelas entidades e pela *mãe de santo* da casa (não é a toa que se dão nomes de parentes

às funções de muitos religiosos ou de entidades espirituais). Júlio também nos exemplifica como seu relacionamento próximo com o pai de santo do terreiro lembra a relação filial para com uma figura paterna. Márcia revela seu desejo de ter uma “família Doriana” e nos relata as frustrações que passou em seu próprio seio familiar, contando-nos sobre como suas experiências posteriores de êxtase religioso a faziam se sentir acolhida e amada. Vindo de família rígida e autoritária, e marcado por experiências de bullying quando ainda se formava militar, Aluízio encontra na Rosacruz um sistema de crença livre, que nada lhe impõe e que lhe deixa escolher seus horários de estudo e suas formas de proceder, ao contrário do que viveu com sua família. Apesar do caos que vivia com seu pai e sua mãe em casa, Irene pôde encontrar, em meio às visitas que fazia a igrejas pentecostais, um esteio que lhe faltava no próprio lar. Os fenômenos de absorção e envolvimento imaginativo eram parte importante de alguns rituais religiosos observados (Cf. capítulo quatro) e muitas dessas experiências eram estimuladas como forma de contatar as divindades e seres espirituais nos quais os participantes depositam sua confiança. Nesses momentos, pessoas como Andressa ou Márcia podiam ter vivências de glossolalia e êxtase em que a relação com o Espírito Santo era descrita em termos bastante íntimos e familiares, às vezes imitando a relação entre dois amantes.

A família é fundamental na formação de nossa identidade e não é de surpreender, assim, que o rompimento desses laços por meio do abuso e da negligência nos enfraqueçam, predispondo-nos à dissociação ou à fragmentação psicótica, como as pesquisas que revisamos nos capítulos um e dois sugerem. Parece-nos, assim, que o sentido a que se referem as religiões e espiritualidades diversas é um sentido de integração e pertença, o qual depende cada vez mais hoje da capacidade de atuar onde a família havia antes falhado. Pouco nos importa aqui se algumas das experiências traumáticas reportadas pelos participantes são verídicas ou fantasiosas em algum grau; em ambos os casos, teríamos fenômenos de desarticulação da família que justificariam igualmente a procura por sucedâneos mais eficazes.

Antes de finalizarmos nossas considerações neste tópico, há um último ponto em relação à família que gostaríamos de discutir. No capítulo três, vimos que havia uma considerável correlação entre

crença e idade. Quanto mais velhos os participantes, mais eles demonstravam acreditar em várias modalidades de crença paranormal e religiosa. Nós havíamos associado esse interessante resultado a duas hipóteses: a hipótese dos desafios da vida adulta e a hipótese do conservadorismo. No primeiro caso, quanto mais idade tem uma pessoa, mais exposta a uma série de estressores psicossociais e dificuldades de adaptação ela estará. Por sua vez, quanto mais velha, maior é para ela a saliência da morte e, conseqüentemente, maior será a ameaça de aniquilação do ego por meio da morte, conforme a teoria da gestão do terror (Pyzscynski, Solomon & Greenberg, 2003). Mas uma outra interpretação para os dados, abarcando especialmente as crenças religiosas tradicionais, afirma que, quanto mais idade tem uma pessoa, mais conservadora ela será em suas escolhas. Essa hipótese não deve ser compreendida, porém, como relacionada invariavelmente a algum processo desenvolvimental natural. Trata-se aqui de um conflito de gerações. O ateísmo é um movimento relativamente novo no Brasil e tem atingido, sobretudo, as camadas mais jovens – não por acaso as mais abertas a novas formas de mentalidade e experimentação. Essa geração nasce em meio a condições desfavoráveis aos modelos e valores familiares mais tradicionais, o que justifica o fato de havermos encontrado correlação negativa entre idade e orientação sexual homoafetiva ou bissexual, bem como ausência de correlação entre tais formas de orientação e a subescala de crenças religiosas tradicionais. Ao analisarmos as narrativas dos ateus de um ponto de vista individual (Cf. capítulo quatro), vimos que elas se organizam como verdadeiras “tragédias adolescentes”, em que o discurso do ateísmo emerge, funcionalmente, como autoafirmação frente a variadas instâncias de controle parental e familiar. Enquanto a fala religiosa enfatiza a família tradicional, nela se apoiando e a ela imitando, o pensamento ateu surge, ao contrário, como defensor do indivíduo em oposição a certas modalidades de opressão familiar mantidas ou reforçadas por instituições e figuras religiosas. Na maioria dos casos, os jovens que compartilham aí suas experiências vivenciaram um aspecto sombrio e excêntrico das religiões. Tais características não pareciam estar de modo algum dissociadas da organização doentia ou negligente de seus ambientes familiares, os quais pareciam coadunar com as investidas abusivas das religiões.

Nossa hipótese básica é de que a identidade não religiosa desses jovens parece se construir eminentemente em oposição a certos aspectos doentes ou excessivamente conservadores de suas famílias. É na tentativa de firmarem sua própria identidade e se oporem a um poder que julgam abusivo, negligente ou meramente intrusivo em relação ao direito de viverem suas próprias vidas e sexualidade, do modo como desejarem, que esses jovens se unem ao movimento ateu (mas também ao feminismo e ao movimento LGBTQ) como uma bandeira de autonomia e independência de pensamento. Pode-se praticamente dizer que o nível de oposição à crença tende a ser tanto maior quanto mais autoritária e alienante é a influência das figuras familiares mediante o aparato ideológico das religiões – isso desde que outros mecanismos de identificação, adaptação e conformismo não tenham intervido de modo a fazer com que o sujeito permanecesse ligado às suas raízes religiosas ou familiares. Embora tal padrão de oposição à família não se verifique em todos os casos de ateísmo (Cf., por exemplo, Ferdinando, capítulo cinco), ele nos parece um padrão relevante o suficiente em nossos dados para exigir maiores investigações.

6.8. Considerações finais

Temos diante de nós um amplo programa de pesquisas sobre as relações entre dissociação, crença e identidade que pretendemos colocar em prática ao longo dos próximos anos. As hipóteses psicossociais que levantamos precedentemente podem ser testadas de diversas maneiras. Pesquisas correlacionais deverão futuramente avaliar as relações entre medidas de dissociação, transliminaridade, narcisismo, impulsividade e espiritualidade *New Age*. Investigações longitudinais acompanharão o desenvolvimento das habilidades dissociativas em contextos religiosos e novas medidas serão elaboradas para o estudo da dissociação contextual. Os estudos longitudinais também deverão considerar o impacto das práticas religiosas em diferentes medidas de saúde mental, preferivelmente diferenciando grupos mais sincréticos daqueles mais tradicionais. Entrevistas biográficas obtidas de amostras aleatórias serão empregadas no intuito de verificar os padrões encontrados por nós neste estudo em relação aos high and low scorers, se possível por colaboradores independentes, de modo a não haver contaminação na

interpretação dos dados. Cuidados adicionais na verificação dos relatos de experiências traumáticas são recomendáveis. Entrevistas aprofundadas com participantes high and low scorers na escala de transliminaridade são igualmente sugeridas, no intuito de compreendermos melhor o que esse instrumento avalia, bem como acessarmos o entendimento que fazem os participantes acerca dos itens da escala. Escalas padronizadas de dissociação somatoforme deverão ser utilizadas em detrimento de escalas originais e improvisadas. O controle dos problemas de ordem na aplicação dos instrumentos poderá incluir o preenchimento das escalas em dias diferentes, com um intervalo razoável de separação (semanal, por exemplo). Medidas mais diversificadas de crença e experiência paranormal serão empregadas. Estudos experimentais deverão encontrar meios de testar a dissociação em sua relação com outras das variáveis que estudamos, havendo o controle de variáveis confundidoras. O papel do álcool, das substâncias psicoativas, dos recursos tecnológicos e do isolamento (voluntário ou involuntário) serão consideradas na eliciação das experiências dissociativas. Por fim, as diferenças de gênero e idade em relação às variáveis estudadas precisarão ser melhor investigadas, em especial o fato de as mulheres pontuarem consistentemente mais do que os homens em diversas das medidas consideradas.

Um tema pouco aprofundado nesta conclusão, mas que merece maiores considerações, é o das origens da dissociação somatoforme. Vimos no capítulo três que o grupo um pontuou significativamente acima dos demais grupos nesse quesito, tendo as religiões mediúnicas se sobressaído. Seria porque tais práticas (principalmente, a Umbanda) costumam envolver o corpo de um modo que outros rituais religiosos não costumam fazê-lo (danças, movimentos estereotipados etc.)? Vimos também que os sintomas de somatização e os sintomas conversivos correlacionaram positivamente com o nível de desemprego, enquanto a somatização foi maior entre os indivíduos de baixa renda. Seria a dissociação somatoforme uma das formas de defesa contra o estresse ocasionado por dificuldades profissionais e econômicas? No capítulo cinco, nós trabalhamos a hipótese, com base nas entrevistas, de que o mecanismo chave na dissociação somatoforme é muito mais o da *repressão e o da transposição do psíquico ao somático, aliadas a um compromisso com o sintoma, que é mantido às custas de ganhos*

emocionais mais ou menos indiretos. A repressão e o compromisso com o sintoma são a base para elaborações religiosas posteriores. Tal esquema é, com efeito, bastante comum, como já se sabe há longo tempo pelos relatos de iniciação de xamãs e médiuns, nos quais a presença de uma doença de difícil remissão acaba por se tornar depois o *leitmotiv* para que se desenvolvam como médiuns ou feiticeiros. Todavia, em casos aparentemente mais simples (como os de Arley, Sandro e Wilson), apesar dos sintomas terem servido como “sinais” indicativos de paranormalidade, as origens de uma formação de compromisso são menos evidentes, e pode-se relacionar as somatizações apresentadas a situações definidas de estresse.

Outro aspecto importante e que não se deve negligenciar é a desconfiança que muitos desses participantes apresentam, em seu discurso, em relação à medicina. Tanto Arley, quanto Nair e Jorge costumam relutar frente à aceitação de explicações médicas mais convencionais para seus quadros, e se voltam para formas de tratamento espirituais. Essa oposição à medicina (e mesmo à psicologia) tem implicações sociológicas mais amplas, e pode refletir outros fenômenos sociais, possivelmente relevantes para o surgimento de diversas práticas complementares e alternativas (como o culto de si, discutido por Roudinesco). Todavia, tal discussão mereceria maiores aprofundamentos, e extrapolaria os limites desta tese. A interpretação espiritual se sobrepõe, nesses casos, à explicação médica, referindo-se a uma anatomia e a uma concepção de saúde e funcionamento orgânico inteiramente distintas, baseadas em conceitos energéticos e espirituais que equivalem, assim presumimos, a transposições de fenômenos psíquicos para o discurso da paranormalidade e do transcendente. Não é despropositado reconhecermos que tais práticas têm algumas vezes atuado no lugar da psicoterapia, o que tanto pode representar uma ausência de representatividade da psicologia em nossa cultura, quanto sua ausência de consideração por interpretações religiosas e metafísicas das afecções psíquicas.

Seria a dissociação somatoforme auxiliada, de algum modo, pela excessiva preocupação de nossa sociedade contemporânea com o controle do corpo (Giddens, 2002), de seu funcionamento e estética? Quais exatamente as relações entre dissociação somatoforme e absorção? Pode-se especular se

a absorção também não desempenha algum papel nesse tocante, aumentando o grau de atenção mórbida do sujeito sobre certas partes ou funções de seu corpo, onde determinados sintomas de base psicogênica acabam por emergir.

Em trabalho anterior (Maraldi, 2011) havíamos sugerido que a interpretação paranormal dada a certas sensações corporais é empregada quando há falta de conhecimento suficiente sobre o funcionamento do corpo, ou quando o reconhecimento de um problema físico pode ser angustiante ou preocupante para o indivíduo. A atribuição paranormal tentaria suprir a lacuna cognitiva e emocional decorrente da dicotomia que caracteriza, de um lado, a consciência que se tem de existir e de ser indivíduo e, de outro lado, a inconsciência frente ao próprio corpo e aos processos mentais subjacentes ao comportamento observável. Todo ser humano desconhece uma série de coisas que se passa em seu organismo e em sua vida mental; esse desconhecimento é angustiante justamente por favorecer o sentimento de insegurança e a percepção da ausência de controle efetivo sobre si mesmo. A crença paranormal se inscreveria nessa lacuna, tentando preenchê-la mediante uma ‘fisiologia espiritual’, mais acessível e maleável. Ela se inseriria na lacuna entre o ego e o inconsciente, incluindo-se aí o próprio corpo como dimensão parcialmente inconsciente ao ego. Essas são especulações interessantes que infelizmente ficaram sem uma resposta nesta pesquisa e necessitarão de maiores investigações.

Para encerrarmos, gostaríamos de manifestar nosso desejo de que uma perspectiva psicossocial das relações entre dissociação, crença e identidade possa ser complementada, futuramente, por uma visão biopsicossocial, que considere os achados das pesquisas neurofisiológicas e genéticas, mantendo, todavia, grande sensibilidade para as nuances culturais e sociais, em uma constante dialética entre as duas dimensões de análise. Temos razões para crer que uma teoria baseada no princípio biológico da *neotenia* – a ideia de que a flexibilidade humana decorre, em grande parte, de um ritmo de desenvolvimento mais lento e da conservação de características juvenis de nossos ancestrais (Gould, 1999a, 1999b) – é a mais promissora, pelo fato de potencialmente integrar muitas das intuições presentes nas teorias psicodinâmicas sobre como nossa identidade e padrões emocionais se formam (como a teoria

do apego) e de convergir com outros dados de nossa pesquisa, como as complexas relações entre família e religião. A neotenia pressupõe que muitas de nossas características derivam da tendência humana a prolongar a infância, o que pode originar uma série de outras consequências, incluindo transtornos mentais (Bemporad, 1991; Brüne, 2010). A neotenia poderia nos ajudar, ainda, a entender certas mudanças sociais e culturais (Charlton, 2006, 2007). Bem sabemos que todo o cuidado é pouco com reducionismos e biologismos. Não obstante, trata-se de linhas de investigação que julgamos oportunas, por integrarem disciplinas antes dispersas e por vezes antagônicas. Se a dissociação pode algumas vezes nos ser danosa, e se a sua cura pode se fazer necessária, comecemos então por integrar os fragmentos de nossa psicologia, hoje cindida em tantos modelos psicoterapêuticos, teóricos e diagnósticos quanto as personalidades múltiplas de alguns dos mais floridos casos de que temos conhecimento na literatura...

Referências

- Araújo, M. (2011). O vai e vem dos conceitos: de categoria analítica a categoria nativa ou vice-versa. O caso do sincretismo. *Debates do NER*, 12(19), 121-140.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T. (2010). A construção da religião como categoria antropológica. *Cadernos de campo*, 19, 263-285.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. (Trad. Carlos Alberto Medeiros). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bemporad, J. R. (1991). Dementia praecox as a failure of neoteny. *Theoretical Medicine*, 12(1), 45-51.
- Bowlby, J. (1973). *Apego e perda: tristeza e depressão*. Trad. de Waltensir Dutra. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Brüne, M. (2010). Neoteny, psychiatric disorders and the social brain: hypotheses on heterochrony and the modularity of the mind. *Anthropology and Medicine*, 7(3), 301-318.
- Castells, M. (1999). *O poder da identidade*. Trad. de Klaus Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, vol. 2).
- Charlton, B. G. (2006). The rise of the boy-genius: psychological neoteny, Science and modern life. *Medical Hypotheses*, 67, 679-681.
- Charlton, B. G. (2007). Psychological neoteny and higher education: associations with delayed parenthood. *Medical Hypotheses*, 69, 237-240.
- Ciampa, A. C. (1994). Identidade. In: Lane, S. T. & M; Codo, W. *Psicologia Social: o homem em movimento*. (pp. 58-75). 3. ed. São Paulo: Brasiliense.
- Dalenberg, C. J. et al. (2012). Evaluation of the evidence for the trauma and fantasy models of dissociation. *Psychological Bulletin*, 138(3), 550-588.
- Dullo, E. (2012). Após a antropologia / sociologia da religião, o secularismo? *Mana*, 18(2), 379-391.

- Giumbelli, E. (1997). Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, 40 (2), 31-82.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gould, S. J. (1999a). *A falsa medida do homem*. Trad. de Valter Siqueira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Gould, S. J. (1999b). Evolução humana. In: *Darwin e os grandes enigmas da vida*. Trad. Maria Martinez. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Granqvist, P. & Kirkpatrick, A. (2008). Attachment and religious representations and behavior. In: Cassidy, J. & Shaver, P. R. (Eds.). *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*. 2.ed. New York: Guilford Press, p. 906-933.
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. Centenary edition. New York/London: Routledge, 2002.
- Jung, C. G. (2013). *O livro vermelho: Liber Novus*. Edição sem ilustrações. Petrópolis: Vozes.
- Lewgoy, B. (2006). Representações de ciência e religião no Espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 6 (2), 151-167.
- Lewgoy, B. (2008). A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, 28 (1), 84-104.
- Machado, C. (2010). Novos movimentos religiosos, indivíduo e comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Religião e Sociedade*, 30(2), 145-163.
- Magnani, J. G. C. (2005). El neoesoterismo en Brasil. In: Moravčíková, M. (Ed). *New Age*. Bratislava.
- Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Maraldi, E. O. & Zangari, W. (2012). Funções projetivas e terapêuticas das práticas dissociativas em contexto religioso. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 32(83), 424-452.
- Pyszczynski, T., Sheldon, S. & Greenberg, J. (2003). *In the wake of 9/11: the psychology of terror*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Poster, M. (1979). *Teoria crítica da família*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rabeyron, T., Chouvier, B. & Le Maléfán, P. (2010). Clinique des expériences exceptionnelles: du trauma à la solution paranormale. *Evolution Psychiatrique*, 75(4), 633-653.
- Ratzinger, J. & d'Arcais, P. F. (2009). *Deus existe?* São Paulo: Planeta.
- Roudinesco, E. (2006). O culto de si e as novas formas de sofrimentos psíquicos. In: *A análise e o arquivo*. Trad. De André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sanchis, Pierre. (2001). Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: *Fiéis e cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p. 9-57.
- Stoll, S. J. (2002). Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, 45 (2).
- Stoll, S. J. (2004). Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. *Estudos Avançados*, 18 (52), 181-199.
- Tiburi, M. & Dias, A. C. (2013). *Sociedade fissurada: para pensar as drogas e a banalidade do vício*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*, 350 f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da pesquisa: <i>DISSOCIAÇÃO, CRENÇA E IDENTIDADE: UMA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL</i>
Pesquisador responsável: Prof. Dr. Wellington Zangari
Pesquisador assistente: Everton de Oliveira Maraldi
Processo FAPESP nº 2011/05666-1
Doutorado: Programa de Psicologia Social do IP-USP (PST)

Fui convidado para participar como voluntário(a) em uma pesquisa que avaliará certos aspectos do perfil religioso e psicossocial de brasileiros, como a relação entre dissociação, crença e identidade. Minhas informações são extremamente importantes para o sucesso desta pesquisa. Estarei ajudando a compor uma amostra da população brasileira, e minhas respostas farão parte de um banco de dados que permitirá comparar as informações obtidas no Brasil com os dados coletados em outros países. Minha participação nesta pesquisa, porém, não é obrigatória. A qualquer momento posso desistir de participar e retirar meu consentimento. Minha recusa não trará nenhum prejuízo em minha relação com o pesquisador ou com a instituição. *Após ler e me esclarecer sobre as informações a seguir, no caso de fazer parte do estudo, assinarei este documento que está em duas vias; uma delas é minha e a outra do pesquisador responsável.* Em caso de dúvida, posso contatar os pesquisadores pelos seguintes endereços de e-mail: evertonom@usp.br e w.z@usp.br ou pelo telefone: (11) 98475-3157. Se preferir, posso também contatar o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPH) do Instituto de Psicologia da USP: Av. Professor Mello Moraes, 1721 – Bloco G, 2º andar, sala 27. Telefone: (11) 3091-4182, e-mail: ceph.ip@usp.br

Assinatura do pesquisador _____

Assinatura do(a) participante _____

Informações sobre a pesquisa

O fenômeno da dissociação pode ser definido, basicamente, como uma temporária ou persistente desconexão entre módulos psíquicos e / ou motores que se encontram, em geral, sob o controle voluntário da consciência, do repertório comportamental usual ou do autoconceito (exemplos: experiências de transe ou de saída do corpo). Sabe-se que a dissociação está frequentemente relacionada a crenças e experiências religiosas, espirituais ou paranormais, bem como a sintomas indicativos de certas doenças mentais e traumas infantis. A dissociação parece permitir, ainda, a emergência de conteúdos e processos inconscientes, o que pode ajudar na compreensão das alterações de consciência.

Além disso, uma vez que a dissociação causa alterações momentâneas ou duradouras no Eu, não raro compartilhadas em contextos e rituais religiosos, ela é de grande relevância para se entender como se constrói e se mantém nossa identidade pessoal e coletiva. Considerando tal rede de associações entre as variáveis supracitadas, a presente pesquisa tem como objetivos:

- 7) (Objetivo Geral) Investigar as relações existentes entre dissociação (e seus tipos específicos), crença e formação da identidade em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros;
- 8) Pesquisar os possíveis fatores etiológicos das experiências dissociativas e das crenças e experiências paranormais, bem como suas interações, a partir do estudo de variáveis psicopatológicas e psicossociais diversas;

- 9) Investigar o papel dos processos inconscientes na formação e manutenção das crenças e experiências paranormais;
- 10) Verificar a extensão e o impacto dos processos dissociativos e das crenças e práticas paranormais e religiosas na formação da identidade e na história de vida, com especial atenção ao desenvolvimento afetivo / emocional e social do indivíduo;
- 11) Aprofundar a compreensão do contexto grupal e social de inserção dos participantes, de modo a averiguar como tal contexto contribui na construção de suas crenças e experiências, e de como estas afetam ou determinam, em contrapartida, esse mesmo contexto;
- 12) Pesquisar empiricamente o nível de adesão a crenças religiosas tradicionais e outras categorias de crença paranormal em grupos religiosos e não religiosos de participantes brasileiros;

Informações sobre a entrevista

A entrevista para a qual fui convidado(a) e escolhido por meio de amostragem visa saber mais sobre minha história de vida e sobre quem eu sou, de modo a complementar os dados quantitativos do estudo (questionário online), fornecendo informações para a compreensão da formação da identidade dos participantes. Para a realização da entrevista, o único material a ser utilizado é um gravador de áudio que facilitará a coleta de dados, cabendo a mim a aprovação ou não do uso desta forma de registro. Posteriormente, o relato gravado será analisado com base na fundamentação teórica, e o material de áudio proveniente dessas entrevistas será arquivado pelo pesquisador, caso sejam necessárias análises posteriores dos originais, tendo eu o direito de acesso a esse material. É possível também que, ao final da pesquisa, seja repassado para mim um CD, conforme solicitação prévia ao pesquisador. No caso de materiais cedidos por mim (textos, imagens etc.), será feita uma cópia digitalizada, e os originais serão devolvidos o mais brevemente possível. Não serão recolhidos materiais que eu não queira emprestar para o pesquisador.

A presente pesquisa não envolve a utilização de métodos que venham causar danos ou trazer riscos significativos à minha pessoa, e não envolve a utilização de métodos alternativos. É possível, no entanto, que eu sinta algum desconforto ao tratar de assuntos delicados da minha história de vida, e ao aprofundar aspectos afetivo-emocionais ou possíveis incidentes traumáticos. Contudo, não serão aprofundados assuntos sobre os quais eu não queira falar, ou não me sinta suficientemente confortável. Caso, eventualmente, o contexto da entrevista suscite emoções fortes ou gere algum tipo de angústia, devo saber que a entrevista será realizada pelo pesquisador assistente, que é psicólogo, e está capacitado para me oferecer o acolhimento necessário até que eu me sinta restabelecido(a) para continuar, ou mesmo decida interromper nossa conversa. É garantido o esclarecimento de eventuais dúvidas sobre a metodologia, antes e durante o curso da pesquisa.

Será preservado o sigilo quanto aos dados pessoais, sendo as informações obtidas usadas apenas para fins de pesquisa, havendo a possibilidade de publicação dos resultados em revista científica, com o anonimato assegurado.

Meu nome será substituído por um pseudônimo para evitar quaisquer constrangimentos futuros, e informações que possam me identificar indiretamente (nomes de familiares mencionados na entrevista, nomes de ruas ou localidades etc.) serão excluídas do estudo.

Não é necessário considerar ressarcimento de gastos, já que esta pesquisa não envolve prejuízo financeiro a mim. As entrevistas poderão ser realizadas na instituição que frequento (desde que haja permissão da instituição), ou mesmo em minha residência ou outro local que me seja acessível, tal como for acordado com o pesquisador, em horário marcado previamente, com a minha anuência e sem maiores impedimentos às minhas atividades diárias. Parte da entrevista também poderá ser conduzida por e-mail, caso eu não tenha condições de me deslocar ou caso minhas atividades diárias ou outros fatores dificultem um contato pessoal. Não receberei remuneração por participar deste estudo, mas estou ciente de que minha contribuição pessoal poderá ser de grande valia para a expansão do conhecimento científico acerca dos temas abordados neste projeto.

Consentimento da participação da pessoa como voluntário(a)

Eu, _____,

RG ou CPF _____, abaixo assinado, concordo em participar da pesquisa detalhada acima. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) por este documento e pelo pesquisador Everton de Oliveira Maraldi sobre os procedimentos nela envolvidos. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade ou prejuízo. *Assinarei este documento que está em duas vias; uma delas é minha e a outra do pesquisador responsável.*

Local: _____ Data: ____ / ____ / ____

Assinatura do(a) participante:

Assinatura do pesquisador:

APÊNDICE B –

Modelo de Entrevista: Versão de preenchimento online

Orientador: Prof. Dr. Wellington Zangari
Pesquisador: Everton de Oliveira Maraldi
Processo FAPESP nº 2011/05666-1
Doutorado: Programa de Psicologia Social do IP-USP (PST)

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

“Fui convidado para participar como voluntário(a) em uma pesquisa que avaliará o perfil religioso e psicossocial de brasileiros. **Minhas informações são extremamente importantes para o sucesso desta pesquisa.** Estarei ajudando a compor uma amostra da população brasileira, e minhas respostas farão parte de um banco de dados que permitirá comparar as informações obtidas no Brasil com os dados coletados em outros países. Minha participação nesta pesquisa, porém, não é obrigatória. A qualquer momento posso desistir de participar e retirar meu consentimento. Minha recusa não trará nenhum prejuízo em minha relação com o pesquisador ou com a instituição.

A entrevista para a qual fui convidado(a) e escolhido por meio de amostragem visa saber mais sobre minha história de vida e sobre quem eu sou, de modo a complementar os dados quantitativos do estudo (questionário online). A presente pesquisa não envolve a utilização de métodos que venham a causar danos ou trazer riscos à minha pessoa, e não envolve a utilização de métodos alternativos. É possível, no entanto, que eu sinta algum desconforto ao tratar de assuntos delicados da minha história de vida, e ao aprofundar aspectos afetivo-emocionais ou possíveis incidentes traumáticos. Contudo, eu não preciso aprofundar assuntos sobre os quais eu não queira falar, ou não me sinta suficientemente confortável. É garantido o esclarecimento de eventuais dúvidas sobre a metodologia, antes e durante o curso da pesquisa.

Será preservado o sigilo quanto aos dados pessoais, sendo as informações obtidas usadas apenas para fins de pesquisa, havendo a possibilidade de publicação dos resultados em revista científica, com o anonimato assegurado. Meu nome será substituído por um pseudônimo para evitar quaisquer constrangimentos futuros, e informações que possam me identificar indiretamente (nomes de familiares mencionados na entrevista, nomes de ruas ou localidades etc.) serão excluídas do estudo. Não receberei remuneração por participar deste estudo, mas estou ciente de que minha contribuição pessoal poderá ser de grande valia para a expansão do conhecimento científico acerca dos temas abordados neste projeto”.

Digite um X no quadrinho da opção desejada:

☐

Li as informações acima e aceito participar

☐

Não aceito participar (ou desejo deixar a pesquisa)

1) *História de vida*

Gostaríamos de saber um pouco sobre quem você é e sobre sua história. Essas informações são muito importantes para que possamos ter uma ideia das suas principais características e atitudes. Em um determinado momento do texto, você precisará contar como chegou até sua religião atual (ou)

filosofia de vida *não* religiosa. Lembramos que quanto mais informação você fornecer ao pesquisador, e quanto mais sincero(a) for, melhor será o resultado da pesquisa. Você pode começar de onde quiser, trata-se de uma descrição livre. Algumas pessoas preferem começar da infância, até chegar à vida adulta. Outras preferem começar do momento atual, de como se veem, para depois mencionar suas outras etapas de vida. Fique à vontade. Utilize o quadro abaixo (em branco) para escrever.

OBSERVAÇÃO: Por favor, solicitamos que escreva no mínimo 20 linhas de texto sobre sua história de vida. Não existe um limite máximo, e você pode escrever bem mais (O quadro irá se expandindo conforme você o preenche). Continue utilizando a mesma fonte e tamanho de letra.

2) *Perguntas adicionais e detalhamento sobre a história de vida*

- a) Como foi o relacionamento com seus pais / sua família ou com as pessoas que cuidaram de você em sua infância? (Especifique como foi com cada um deles).

b) Fale-me um pouco mais da sua adolescência.

3) *Questionário sobre experiências relacionadas à sua religião ou filosofia de vida*

Você alguma vez passou por alguma experiência geralmente interpretada pelas pessoas, em diferentes religiões e visões de mundo, como sendo uma experiência *“espiritual”* ou *que poderia sugerir tal interpretação*? **Se sim**, responda atentamente, por favor, às perguntas abaixo, da letra **A** até a letra **L**. **Se não**, siga, por gentileza, para o **questionário nº 4**.

- a) Quais as experiências pelas quais você passou? (Exemplificar). Caso tenha vivenciado mais de uma, há predominância de alguma?

- b) Elas tiveram algum impacto em sua vida? Qual foi? Você poderia me descrever situações para ilustrar isso?

- c) Como você acha que essas experiências afetaram a maneira de enxergar a si mesmo(a)? E quanto à maneira das outras pessoas te enxergarem? Como você se via antes de vivenciá-las e como passou a se ver depois? E as outras pessoas?

- d) Você passou por experiências desse tipo antes de se tornar membro deste grupo (templo, igreja, centro, grupo de discussão etc.)?

- e) No que você considera que o grupo ao qual pertence ajudou em suas vivências? O que significa para você fazer parte deste grupo?

- f) Em algum momento da sua vida você chegou a sofrer alguma forma de discriminação ou constrangimento por ter vivenciado experiências assim? Como aconteceu? Quais sensações, sentimentos ocorreram diante disso?

- g) Você percebe os acontecimentos à sua volta enquanto tem essas experiências? Ocorre alguma mudança significativa na percepção que você tem do mundo (objetos, pessoas etc.)?

- h) Você consegue se lembrar, depois de ter essas experiências, do que pensou, disse ou fez durante aquele momento?

- i) Sua percepção do corpo sofre alguma mudança durante a experiência? Você consegue controlar pensamentos e ações da mesma forma que em outras circunstâncias?

- j) Sua educação religiosa ou filosófica foi sempre a mesma ou você foi educado(a) em outra religião / filosofia? Você recebeu alguma educação religiosa / filosófica quando criança, diferente da que tem hoje? Se sim, qual foi?

- k) Você possui parentes (ou amigos) que pertençam também à sua religião / filosofia? Qual a influência dos seus parentes e amigos na maneira como você passou a interpretar suas experiências?

- l) Como você acha que seria sua vida daqui por diante se resolvesse deixar sua atividade neste contexto (religioso ou ateu)? (Ou) Como se sentiria caso resolvesse abdicar da atividade neste grupo? O que faria a partir daí em relação a esse aspecto de sua vida?

4) *Últimas perguntas*

- a) Você faz uso (ou) chegou a fazer uso de drogas, medicamentos psiquiátricos ou outras substâncias psicoativas? Se sim, quais? Ainda utiliza?

- b) Com que frequência utiliza (ou) utilizou? (Responda com um X na opção desejada).

- ☐ Diariamente
- ☐ Semanal ou quinzenalmente
- ☐ Raramente
- ☐ Apenas uma vez

- c) Há quanto tempo frequenta o grupo, movimento, templo, igreja, centro etc. ao qual pertence? (Responda com um número em dias, semanas, meses ou anos).

- d) Você costuma se lembrar de seus sonhos? Se sim, eles são vívidos e realistas?

- e) Você costuma ter pesadelos? Se sim, com que frequência?

- ☐ Diariamente
- ☐ Semanal ou quinzenalmente
- ☐ Raramente
- ☐ Lembro-me de apenas uma vez

- f) Como você descreveria sua saúde física, de um modo geral?

- g) Fale-me um pouco de sua vida profissional, social e amigos(as). (Considere casamento ou namoro também, se for o caso). O que gosta ou costuma fazer, em termos sociais?

MUITO OBRIGADO PELA SUA PARTICIPAÇÃO!

Agora basta salvar e enviar de volta o arquivo ao pesquisador:

evertonom@usp.br