

AS EXPERIÊNCIAS DE QUASE MORTE ANALISADAS PELA SOCIOLOGIA TRANSPESSOAL

NEAR-DEATH EXPERIENCES ANALYZED BY TRANSPERSONAL SOCIOLOGY

MARCOS AUGUSTO DE CASTRO PERES (*)



(*) **Marcos Augusto de Castro Peres**

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (1999). Mestre em Sociologia pela UNICAMP (2002). Doutor em Educação pela USP (2007), com estágio na Universidade de Montreal, no Canadá (2007). Professor Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH) da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, campus de Ilhéus/BA, atuando como docente de graduação e pesquisador. Desenvolve pesquisas nas áreas de Sociologia do Trabalho, Sociologia da Educação, Sociologia das Gerações, Sociologia da Religião e Sociologia Transpessoal.

E-mail: macperes@uesc.br

Resumo: Este artigo procura analisar as experiências de quase morte (EQMs) a partir de uma abordagem sociológica transpessoal. Para tanto, partiu-se do impasse existente nas teorias materialistas que sustentam que o cérebro cria a consciência. Como o cérebro está inativo em casos de parada cardíaca, as lembranças e imagens obtidas durante a EQMs não deveriam ocorrer, ao menos teoricamente. Diversos estudos sobre EQMs trazem indícios de uma mente não local, sugerindo que a consciência atua para além do cérebro. Neste sentido, verificou-se que os modelos explicativos propostos pela moderna neurociência não materialista, com as teorias de um campo quântico transcendente, são mais promissores do que as tentativas materialistas de reduzir o fenômeno aos seus aspectos físicos. O mesmo podemos dizer das abordagens da religião comparada e do essencialismo transcendental, que aproximam as EQMs a fenômenos espirituais análogos presentes em outras culturas e civilizações. A sociologia transpessoal, ao assumir uma perspectiva interdisciplinar, procura dialogar com estes estudos, no intuito de compreender os aspectos transcendentais inerentes à relação entre indivíduo e sociedade. Conclui-se que a abordagem sociológica transpessoal é compatível com o novo paradigma da complexidade.

Palavras-chave: Sociologia Transpessoal; Experiências de Quase-Morte; Neurociência; Religião Comparada; Novos Paradigmas; Consciência Não Local.

Abstract: This paper seeks to analyze near-death experiences (NDEs) from a transpersonal sociological approach. To do so, we started from the impasse that exists in materialist theories that maintain that the brain creates consciousness. Since the brain is inactive in cases of cardiac arrest, memories and images obtained during NDEs should not occur, at least theoretically. Several studies on NDEs provide evidence of a non-local mind, suggesting that consciousness acts beyond the brain. In this sense, it was found that the explanatory models proposed by modern non-materialist neuroscience, with theories of a transcendent quantum field, are more promising than materialist attempts to reduce the phenomenon to its physical aspects. The same can be said about the approaches of comparative religion and transcendental essentialism, which bring NDEs closer to similar spiritual phenomena present in other cultures and civilizations. Transpersonal sociology, by assuming an interdisciplinary perspective, seeks to dialogue with these studies, with the aim of understanding the transcendental aspects inherent to the relationship between the individual and society. It is concluded that the transpersonal sociological approach is compatible with the new paradigm of complexity.

Keywords: Transpersonal Sociology; Near-Death Experiences; Neuroscience; Comparative Religion; New Paradigms; Non-Local Consciousness.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Na década de 1970, o psiquiatra norte-americano Raymond Moody (1975) cunhou a expressão “experiências de quase-morte (EQM)” com a publicação do livro “A vida depois da vida”, que é considerado um estudo científico pioneiro sobre EQM. O termo se popularizou rapidamente no meio científico e fora dele. Num artigo recente, Moody (2020, p. 34) observa que a questão das EQM perpassa não só pela área da saúde, mas também pelas ciências humanas: “Este fascínio contínuo com experiências de quase morte tem implicações profundas para a sociologia da medicina. (...) Este é um ótimo exemplo de como o progresso da medicina pode afetar a sociedade das formas mais abrangentes e imprevistas”.

As EQM são fenômenos relativamente recentes, possibilitadas pelo avanço das ciências médicas e da biotecnologia no último século. Na cardiologia, por exemplo, é possível hoje a ressuscitação de pacientes com parada cardíaca, considerados clinicamente mortos. Durante uma EQM, o eletroencefalograma fica rapidamente isoeletrico devido à parada cardíaca, ou seja, o córtex cerebral se torna inativo, sendo teoricamente incapaz de criar imagens ou registrar memórias (NETTO, 2020).

No entanto, após a ressuscitação, alguns pacientes relatam experiências *sui generis* vivenciadas durante o período de morte clínica. Em tese, para as ciências médicas, este fenômeno não poderia ocorrer, pois um córtex inativo não é capaz de produzir memórias que são relatadas posteriormente pelos pacientes no pós-EQM. Além disso, muitos destes pacientes também afirmam ter observado o próprio corpo “de cima” e vivenciado situações fisicamente distantes durante a EQM, o que Haesler e Beauregard (2013), dentre outros pesquisadores, chamam de “mente não local”. Este evento é conhecido como “experiência fora do corpo” (EFC) e reacende o debate sobre a relação mente-cérebro nos estudos da consciência.

Seria de fato a mente apenas um produto do cérebro, como é sustentado pelo paradigma materialista, ou a consciência transcende os limites cerebrais? Como explicar as experiências e memórias registradas pelos pacientes durante uma morte clínica e uma EQM? Não há respostas plausíveis do paradigma materialista para estas perguntas, pois tais fenômenos não se encaixam nos modelos metodológicos e epistemológicos do materialismo (BEAUREGARD; O'LEARY, 2010).

Como observa Beauregard (2010, p. 15): “O fato é que o materialismo empacou. Não apresenta hipóteses úteis para a mente humana ou para as experiências espirituais, nem se aproxima de criar alguma”. Se, para o materialismo, a consciência humana depende unicamente do funcionamento dos neurônios, não deveria haver nenhum registro de atividade mental numa situação de morte clínica. Por isso, experiências transpessoais como a EQM e a EFC colocam em xeque o paradigma materialista do “cérebro cria a consciência”. A moderna neurociência não materialista, no entanto, vem preencher esta lacuna, sugerindo que a consciência se estende para além do cérebro, que atua como órgão transmissor/receptor (BEAUREGARD; O'LEARY, 2010).

A abordagem sociológica transpessoal possibilita uma visão mais ampla sobre os fenômenos aqui citados, incluindo as experiências transpessoais, como as EQM e EFC. Tais fenômenos possuem um caráter biopsicocultural, ou seja, apesar de ocorrerem no corpo físico que “morre” e retorna à vida, também abrangem questões psicológicas e socioculturais vivenciadas pelos pacientes (NETTO, 2020).

Como subárea das ciências sociais, a sociologia transpessoal pode contribuir na compreensão dos fenômenos religiosos e espirituais, bem como no processo de construção de um novo paradigma científico não-materialista, pois oferece métodos adequados para analisar estas questões. Para tanto, ela deve atuar de forma interdisciplinar junto a outras ciências, considerando as informações obtidas como componentes de um tipo-ideal weberiano.

1. A SOCIOLOGIA E O CAMPO TRANSPESSOAL

A palavra “trans” significa “ir além de”, ou seja, transcender uma condição considerada comum. O que é transpessoal representa, portanto, tudo aquilo que está além

do indivíduo como ser no mundo e que transcende o seu caráter pessoal. Assim, podemos considerar que as relações sociais são a primeira experiência essencialmente transpessoal na vida de um ser humano logo após o seu nascimento. A própria sociedade é uma força transpessoal em relação ao indivíduo. Émile Durkheim (2003) observou que os fatos sociais eram tão reais quanto os indivíduos, originando-se independentemente dos indivíduos e com uma existência muito superior à dos indivíduos. Por isso, os fatos sociais e a consciência coletiva podem ser considerados como forças que conduzem a vida dos indivíduos.

Para Rominger e Friedman (2013) a sociologia é inerentemente transpessoal. A transpessoalidade estaria presente na natureza da sociologia como campo científico. O sociólogo Georg Simmel também se refere às ações sociológicas como decorrentes de uma “entidade coletiva transpessoal”, em que um indivíduo participa como membro de um todo social com fim em si mesmo.

Com um estudo pioneiro no campo da sociologia transpessoal, Susan Greenwood (2013) comparou o conceito de consciência coletiva em Durkheim com o de inconsciente coletivo de Jung. Para Greenwood, Durkheim concentrou-se na manifestação externa da religião como fato social, ao passo que Jung atentou à sua manifestação interior, psíquica, de um mesmo fenômeno, o religioso. Através das representações coletivas da religião e do divino, um indivíduo poderia então compreender a consciência coletiva, já que a mente humana só pode entender ideias abstratas através de sua representação simbólica.

A tese principal de Greenwood é de que os conceitos de consciência coletiva e inconsciente coletivo são, em essência, dois lados da mesma moeda, em que as experiências religiosas e espirituais se manifestam interna e externamente nos indivíduos por meio das relações sociais (através dos fatos sociais) e da psiquê (por meio de arquétipos), compondo uma espécie de “dialética divina” (GREENWOOD, 2013).

Ken Wilber, outro autor pioneiro na referência a uma sociologia transpessoal, afirmou já na década de 1990 que a sociologia transpessoal era uma disciplina que aguardava desesperadamente o seu nascimento, de forma a estabelecer uma parceria promissora com a psicologia transpessoal para uma análise integral do ser humano (ROMINGER; FRIEDMAN, 2013). Tal como Greenwood, Wilber (2010) também reconhece o caráter transcendente da sociedade, afirmando que Deus (o divino ou o

campo transcendente) pode ser compreendido pela abordagem transpessoal como “a sociedade de todas as sociedades possíveis” (p. 140). Com isso, para o autor, “o estudo da sociologia adquire um novo e inesperado significado, e nós todos nos encontramos imersos num Deus social¹ (p. 140).

Para Wilber (2011), uma visão ampla sobre o fenômeno religioso e espiritual exige uma adequação metodológica na sociologia, a partir da conciliação dos métodos funcionalista e essencialista/substantivista. Para isso, a dimensão extrínseca (social/externa) e a intrínseca (individual/interna) do fenômeno devem ser consideradas como complementares, numa espécie de interrelação simbiótica entre indivíduo e sociedade. Nem indivíduo e nem sociedade devem ser vistos como determinantes ou soberanos nesta relação. Sobre a abordagem metodológica wilberiana, Tatton e Alminhana (2007, p. 9) explicam que:

Wilber critica tanto as posições radicalmente funcionalistas quanto as posições radicalmente substantivistas, alegando ser somente possível a realização de uma autêntica “ciência da religião” [ou das experiências espirituais] através de uma visão multifacetada do fenômeno religioso.

Em outras palavras, a análise integral busca reunir os aspectos socioculturais (objetivos) e a experiência pessoal (subjéctiva) dos fenômenos religiosos e espirituais, uma vez que “sem a autêntica experiência do sagrado não pode existir conhecimento autêntico sobre o religioso, senão apenas recortes parciais e imperfeitos” (TATTON; ALMINHANA, 2007, p. 10).

A vivência subjéctiva de uma experiência transpessoal, bem como as transformações dela decorrentes, devem ser consideradas numa análise integral da religião. A essência do fenômeno religioso/espiritual deve ser apreendida e analisada em profundidade e a sociologia transpessoal da religião tende a incorporar este aspecto. Daí a importância do intercâmbio entre a sociologia e a psicologia defendida por Wilber (2010, p. 112):

¹ Émile Durkheim também faz referência ao caráter sagrado presente na sociedade. Para ele, “a religião é fato social, emerge do social, é signo do social (...). À gênese societária da religião corresponde a gênese religiosa da sociedade” (SANCHIS, 2011, p. 47).

Enfatizei, por todo este livro, o que a sociologia poderá ganhar com uma infusão de psicologia (particularmente da psicologia transpessoal). Gostaria de salientar, contudo, que se trata de uma via de mão dupla, e a psicologia (especialmente a psicologia transpessoal) tem muito a ganhar com um estudo da sociologia moderna, especialmente da sociologia das religiões.

Pierre Bourdieu (2001, p. 201) também defendia que “a sociologia e a psicologia deveriam juntar esforços” para uma análise mais completa e abrangente da realidade humana e social. Apesar dos esforços de Émile Durkheim (2003) no sentido de diferenciar os campos da sociologia e da psicologia (e de outras ciências similares) – uma necessidade compreensível no processo de criação e delimitação da disciplina, num contexto marcado pelo positivismo e cartesianismo –, a sociologia contemporânea tem se aberto a uma abordagem transdisciplinar, no intuito de compreender a complexa sociedade pós-moderna (Lima, 2006).

Wilber (2010) acredita que na sociedade contemporânea o caminho está aberto para o desenvolvimento de uma abordagem mais abrangente na sociologia, incluindo a sociologia do envolvimento espiritual, ou seja, a transpessoal. Portanto, uma importante contribuição da sociologia transpessoal está em focar na integração e na perspectiva holística, ou seja, a que parte da consciência individual e chega até o reconhecimento de um contexto transcendente em que todas as interações sociais acontecem (ROMINGER; FRIEDMAN, 2013).

É interessante observar que o processo de secularização que acompanhou a emergência da Modernidade – marcado pela perda de força e legitimidade das grandes religiões institucionais – é compreendido por Ken Wilber (2010, p. 87) como positivo para o nascimento de uma espiritualidade mais autêntica e genuína na sociedade:

O que quero dizer é que os estudiosos da religião perceberam muitas vezes a tendência à racionalização e concluíram tratar-se de uma tendência antirreligiosa, ao passo que para mim é uma tendência pró-religiosa autêntica por ser transmitida ou pós-mítica e estar a caminho (...) de níveis mais elevados.

Para Peter Berger (2017), a pós-modernidade trouxe novas tendências do fenômeno religioso, como o aumento do individualismo, da fé pessoal e do pluralismo religioso, com a multiplicação de “novas espiritualidades” independentes e o surgimento de novas religiosidades de origens diversas (como o Neopentecostalismo e as religiões da Nova Era, por exemplo).

A abordagem integral de Wilber (2008) inclui a abrangência de todo o conhecimento global já produzido na história, ou seja, “a soma total do conhecimento humano” (p. 16), que está hoje à disposição da humanidade: “O conhecimento, a experiência, a sabedoria e a reflexão de todas as grandes civilizações humanas, pré-modernas, modernas e pós-modernas” (p. 16). No final da década de 1990, Wilber (2002) passou a chamar a psicologia transpessoal de “psicologia integral”. Provavelmente ele concordaria em chamar a sociologia transpessoal de “sociologia integral”, dada a sua natureza transdisciplinar, abrangente e integradora.

Como observam Rominger e Friedman (2013), a epistemologia transpessoal é, em essência, integral (ou holística), pluralista, pós-moderna e aberta ao imaterial e espiritual. Além disso, inclui uma abordagem multidimensional dos fenômenos analisados, utilizando recursos metodológicos de diversas áreas, como a psicologia, a neurociência, a história, a arqueologia, a etnologia, etc. É a partir dessa perspectiva sociológica transpessoal que pretendemos analisar as experiências de quase morte (EQMs).

2. A SOCIOLOGIA TRANSPESSOAL E AS EXPERIÊNCIAS DE QUASE MORTE

Algumas experiências de quase morte (EQMs) provocam transformações significativas nos pacientes que as vivenciaram. Muitos relatam mudanças permanentes em sua personalidade, tendo se tornado mais espiritualizado, mais calmo, com a fé renovada, com maior controle dos medos e ansiedades, sendo capazes até de ressignificar a ideia de morte. O estudo etnográfico de Netto (2020, p. 6) sobre EQMs mostrou que:

A concepção de morte descrita nos relatos [de EQM] se afasta do sentido negativo comumente estabelecido, revelando uma percepção da morte ‘sem medo’, embasada em aspectos positivos (...). A experiência de morte é compreendida como um novo começo, uma nova vida – mesmo que seja na mesma vida –, na qual medos, ansiedades e temores são substituídos pela calma, paz e lucidez, e uma outra ordem emocional é estabelecida.

Note-se que as EQMs são um estado alterado de consciência e podem causar importantes transformações cognitivas nos pacientes, modificando, muitas vezes, até sua condição mental e emocional. Este fenômeno também é observado em pesquisas desenvolvidas pela neurociência não materialista. Haesler e Beauregard (2013, p. 197) afirmam que:

Experiências de quase morte (EQM) são experiências vívidas, realísticas, que frequentemente promovem mudanças profundas na vida de pessoas que estiveram fisiológica ou psicologicamente próximas da morte. (...) Pessoas que passaram por EQM são mais propensas a mudanças de vida positivas que podem durar muitos anos após a experiência do que aquelas que não a tiveram.

Muitas vezes a mudança individual afeta outras pessoas, incluindo família, local de trabalho, comunidade religiosa e as redes sociais mais amplas. Além disso, após a EQM, é comum que alguns indivíduos passem a trabalhar em espaços de assistência social, ajudando outras pessoas, praticando a caridade para com os mais necessitados ou, até mesmo, auxiliando aqueles que também tiveram EQM. Assim, percebe-se que a EQM de um indivíduo pode afetar vários grupos e instituições e este impacto social é uma questão pertinente para o campo de estudos da sociologia transpessoal (ROMINGER; FRIEDMAN, 2013).

Como exemplo, podemos citar o caso de uma participante da pesquisa de Netto (2020, p. 10), que descreve suas mudanças após a EQM: “O recado que me foi dado por aqueles dois seres de luz foi fundamental para eu me transformar. [...] Hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar, é preciso ouvir mais os outros”. É possível notar aqui que a experiência vivenciada pela participante possibilitou a sua melhoria tanto como pessoa e também dos papéis sociais que exerce, como mãe, esposa, etc.

Além disso, ocorre ainda que os indivíduos geralmente compartilham suas experiências com um grupo, seja no núcleo familiar, no trabalho, nas comunidades religiosas, com uma rede de amigos ou, ainda, com um terapeuta (SILVA, 2023). Em sua pesquisa etnográfica sobre EQM, Netto (2020, p. 18) observou que:

A narrativa de quase-morte pode ser compreendida tanto como uma experiência individual como coletiva, uma vez que, na quase-morte, os informantes experienciaram um momento singular de revelação e manifestação de um sentido transcendente, sendo este compartilhado coletivamente, pela lembrança e pela narrativa, elaboradas após a experiência.

Ao ser compartilhada, a experiência de quase-morte, que é vivenciada individualmente, adquire um caráter social na medida em que envolve outros indivíduos, que podem difundir e reinterpretar esta experiência na sociedade. Dessa forma, os sentimentos, valores e representações simbólicas vividos durante a experiência geralmente afetam as coletividades neste compartilhamento. Questões como religião, medo da morte, sentido da vida e espiritualidade – que geralmente aparecem nos relatos de EQMs – podem ser ressignificadas na interação do experienciador com o grupo (SILVA, 2023).

O estudo de Monalisa Silva (2023) acerca do perfil e impacto das EQMs no Brasil mostrou que, dentre todas as transformações pessoais observadas na pesquisa, as mudanças ocorridas na fé religiosa dos pacientes no pós-EQM foram as mais significativas. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que os experienciadores tiveram contato real com a sua própria morte durante a vivência. A autora explica que:

As vivências durante uma EQM podem ser interpretadas dentro do contexto da fé do indivíduo e confirmar a existência de um plano divino ou mesmo a presença de entidades espirituais. Por outro lado, para algumas pessoas, uma EQM pode desafiar suas crenças religiosas pré-estabelecidas. Neste caso, a experiência pode ser tão profunda e transformadora que não se encaixa facilmente nas estruturas doutrinárias ou dogmas religiosos convencionais. Isso pode levar a uma reavaliação das crenças religiosas anteriores e uma busca por um entendimento mais amplo e pessoal da espiritualidade (SILVA, 2023, p. 146).

Sabe-se que, em praticamente todas as culturas e sociedades, há uma conexão direta entre morte, vida após a morte e religião. Novos estudos históricos e arqueológicos, como os de Gregory Shushan (2009), têm constatado incríveis semelhanças entre os relatos contemporâneos das experiências de quase morte e os mitos religiosos sobre vida após a morte presentes em antigas civilizações ao redor do mundo.

Raymond Moody (2020, p. 34) salienta que “inevitavelmente, relatos de experiências de quase-morte fomentaram o debate [contemporâneo] sobre a possibilidade da vida após a morte”. Neste sentido, a pesquisa de Silva (2023, p. 146-147) também constatou que:

As EQMs parecem desafiar a compreensão da mortalidade e, ainda, da crença em vida após a morte, que é uma questão pessoal e subjetiva e as opiniões podem ser bastante divergentes entre indivíduos e culturas. Foi possível perceber nos relatos e na análise quantitativa que a maioria dos participantes, após a experiência, aumentaram sua crença na vida após a morte.

A crença na vida após a morte é condenada por várias denominações religiosas, como, por exemplo, os cristãos protestantes e os neopentecostais. Muitos destes fiéis que vivenciaram uma EQM passaram a questionar suas crenças e os dogmas religiosos vigentes, terminando por se desfiliar da religião ou buscar outra ordem religiosa mais compatível com a realidade vislumbrada durante a experiência, como o Espiritismo, por exemplo. O relato de uma entrevistada na pesquisa de Silva (2023) ilustra bem esta trajetória:

“Minha formação evangélica não me permitia pensar em nada que explicasse [a EQM]. Após deixar a Assembleia de Deus, conheci a Igreja Batista e gostei, mas no ano 2000 eu conheci meu esposo, muito católico, e passei a frequentar a Igreja Católica, mas percebi que faltava algo [...] até que vi um filme, comecei a pesquisar e vi vários relatos e decidi estudar as modificações de [Allan] Kardec [codificador do Espiritismo]. Deus é perfeito, tudo acontece no seu tempo. Demorei para entender tudo, só agora é que estou de fato estudando e buscando mais explicações” (SILVA, 2023, p. 129-130).

É interessante observar como a EQM pode gerar uma crise religiosa e existencial naqueles que a vivenciaram. O estudo de Sutherland (1990), realizado na Austrália com uma amostra de 50 participantes, constatou que após a EQM houveram mudanças significativas na filiação religiosa, sendo que 84% passaram a se declarar “sem religião” (comparado a 46% antes da EQM) e o maior índice de desfiliação foi verificado entre os protestantes, totalizando 40%.

No Brasil, vale ressaltar que o não acolhimento dos experienciadores de EQM por parte da comunidade religiosa a qual pertenciam foi apontado por Silva (2023) como um dos principais motivadores da desfiliação. Infelizmente, ao compartilharem suas experiências, muitos sofrem as restrições impostas pelo condicionamento religioso. Neste sentido, Silva (2023, p. 152) alerta que:

A discussão [sobre o compartilhamento da EQM] é importante para considerar a abordagem da espiritualidade por profissionais de saúde e seus pacientes e reforçar a relevância da integração dessa experiência individual e o quanto é fundamental o acolhimento pela equipe de cuidado e pelo ambiente social geral.

Note-se que, neste caso, o compartilhamento da EQM pelos pacientes gerou impactos na comunidade ao entorno, causando reações como rejeição e intolerância religiosa, tomada de consciência sobre a necessidade de melhor preparo da equipe de atendimento médico-hospitalar ao paciente no pós-EQM, bem como no seu acolhimento pelos grupos familiares, religiosos, terapêuticos e na sociedade como um todo (SILVA, 2023).

O caráter excepcional de uma experiência transpessoal como as EQMs desperta fascínio, temor e curiosidade num coletivo histórico e culturalmente condicionado a uma vida cotidiana monótona, consumida pela rotina da luta diária pela sobrevivência e pela preservação dos laços sociais. As EQMs, então, podem ser compreendidas como um rito de passagem para aquisição de um nível de consciência mais profundo e amplo da realidade. Por isso, há uma vida “antes” e “após” a EQM (NETTO, 2020).

Neste sentido, um entendimento peculiar pode ser oferecido pela sociologia (ou antropologia) do tipo transpessoal, na tentativa de compreender as EQMs. O fato é que tais experiências carregam uma incrível semelhança com os ritos iniciáticos de passagem verificados, por exemplo, em culturas religiosas de antigas civilizações (SHUSHAN, 2009) e em religiões xamânicas de povos indígenas ao redor do mundo (SHUSHAN, 2018).

3. AS EXPERIÊNCIAS DE QUASE MORTE E O CONHECIMENTO INICIÁTICO

Para Netto (2020, p. 18-19), a EQM pode ser entendida “como um momento de revelação transcendental da compreensão de si e do mundo”. Isso significa que tal experiência geralmente envolve uma mudança radical da personalidade que a vivencia, mudança essa que é permanente: “pessoas parecem ser transformadas permanentemente por uma EQM durante uma parada cardíaca de apenas alguns minutos de duração” (VAN LOMMEL, 2020, p. 62).

Como esta transformação implica, na maioria dos casos, em uma expansão de consciência, é bastante provável que as EQMs são muito mais do que as explicações oferecidas pela abordagem materialista.

Pim van Lommel (2020, p. 62) observa que: “uma EQM parece ser uma experiência autêntica que não pode ser simplesmente reduzida à deficiência de oxigênio, à imaginação, ao medo da morte, à alucinação, à psicose ou ao uso de drogas”. Para a abordagem transpessoal, uma experiência como a EQM envolve aspectos transcendentais de uma consciência ampliada.

Sabemos que, atualmente, tanto nas ciências da saúde, na neurociência e na física, como nas ciências humanas, já vêm sendo desenvolvidas pesquisas com resultados promissores quanto a uma explicação não materialista das experiências místicas, religiosas e espirituais (EMERs). Neste contexto, a espiritualidade desponta como categoria fundamental para a saúde e o bem-estar humanos², devendo ser considerada como elemento explicativo para experiências transpessoais (BEAUREGARD; O’LEARY, 2010).

Na grande maioria das culturas e civilizações antigas, entre os povos xamânicos e também nas modernas tradições esotéricas ou ocultistas, a iniciação espiritual é tida como um processo ritual fundamental. Ao acessar o mundo espiritual, o iniciado vivencia uma transformação profunda de si mesmo, expande a sua consciência para além do mundo sensível/material e começa uma nova etapa de vida, geralmente dotada da missão de guiar os demais membros da comunidade para a luz divina. Este novo “eu” rompe com aquele “eu” do passado – ou seja, de antes da iniciação –, no momento em que o iniciado tem acesso a um saber secreto, restrito e transcendente sobre uma realidade maior, um campo de consciência geralmente contatado somente após a morte física. Neste processo, o indivíduo tem acesso a um “conhecimento iniciático” (STEINER, 1996).

² Giumbelli & Toniol (2020, p. 14) falam sobre o progressivo uso da noção de espiritualidade no campo da saúde: “Nas últimas décadas, pudemos acompanhar afirmações como a da Organização Mundial de Saúde (OMS), principal organismo de gestão global da saúde, reconhecendo e legitimando que o humano é invariavelmente um ser espiritual. Além de um grande volume de pesquisas médico-científicas que afirmam que a espiritualidade é um fator determinante para a saúde”.

O filósofo Temístio (Constantinopla, século IV), ao narrar um rito iniciático ocorrido num templo da Antiguidade, explica que:

“Há ritos iniciáticos através dos quais são revelados não os mistérios de um templo municipal, mas do próprio mundo, o vasto templo de todos os deuses. Ser iniciado é experimentar o mesmo conhecimento que se obtém da morte – embora, claro, com a iniciação, aquele que busca regresse a este mundo e não morra” (apud SILVA, 2019, p. 115).

Em muitas culturas, a iniciação é considerada uma “quase morte” ou uma morte, de fato, do antigo eu individual do agora iniciado. Pela perspectiva transpessoal, a EQM pode ser compreendida como um tipo específico de experiência iniciática. Isso porque tal experiência não é buscada ou programada, como tradicionalmente se dá nos rituais religiosos de iniciação espiritual, mas ocorre de forma acidental, ou seja, inesperada e aleatória. Além disso, durante a experiência, o indivíduo está clinicamente morto e depois retorna.

O arqueólogo português Freddy Silva (2019) explica que, no Antigo Egito, o caminho para o entendimento do potencial humano latente de se alcançar o mundo espiritual se dava através dos rituais de iniciação:

O candidato se submetia a uma morte figurada e atravessava momentaneamente para um novo limiar. Hoje, tais acontecimentos são chamados “experiências de quase morte”, e estudos recentes sobre tais episódios revelam que os pacientes descrevem as mesmas paisagens, euforia, encontros e ditosas visões há muito vistas pelos iniciados nos seus sarcófagos ou grutas. Mas, mais importante, estas pessoas, através de uma experiência involuntária, não só tiveram revelações místicas, como descobriram algo sobre o seu propósito nesta vida e, após regressarem ao corpo, levaram vidas encantadas, com uma saúde melhorada, mais empatia pelos outros, até maior sensibilidade à luz e ao som. Também se consideram mais espirituais após a experiência, mas não necessariamente alinhadas com a religião organizada (SILVA, 2019, p. 233).

Netto (2020, p. 20) também considera que: “a experiência de quase morte pode ser classificada como uma experiência iniciática, mesmo não estando em um contexto religioso, nem apresentando como ponto central o sofrimento ou crise existencial prévia”. Outro aspecto semelhante entre as EQMs e as experiências de iniciação espiritual/religiosa é referente ao poder adquirido pelo indivíduo no pós-EQM.

A pesquisa de Silva (2023) constatou que a superação do medo da morte foi apontada pela quase totalidade dos pacientes entrevistados no pós-EQM, acompanhada por uma maior segurança para se desfiliar das instituições e dogmas religiosos que seguiam antes da experiência. Além disso, também sentiram aumentada sua capacidade para enfrentar os desafios cotidianos e nos relacionamentos interpessoais (SILVA, 2023).

Quando comparamos este aumento do poder pessoal ou espiritual verificado no pós-EQM com as ponderações de Durkheim³ acerca do poder do “homem religioso” (iniciado?), uma interessante associação entre iniciação religiosa/espiritual e EMERs pode ser estabelecida:

“A religião, com efeito, não é somente um sistema de ideias, é antes de tudo um sistema de forças. O homem que vive religiosamente não é somente o homem (...) que sabe o que os outros ignoram; é antes de tudo um homem que experimenta um poder que não se conhece na vida comum, que não sente em si mesmo quando não se encontra em estado religioso. A vida religiosa implica a existência de forças muito particulares. Não posso pensar em descrevê-las aqui. Direi simplesmente que são as forças que levantam montanhas” (apud SANCHIS, 2011, p. 41).

Considerando que Émile Durkheim era ateu e positivista, suas considerações sobre o caráter transcendente (e incompreensível) das experiências religiosas e espirituais são bastante promissoras para a sociologia transpessoal. Sabe-se que, no passado, o iniciado, ao assumir o seu papel na estrutura mágico-religiosa correspondente à sua cultura, era dotado de uma extrema força espiritual, política e social. Muitos chefes tribais e líderes políticos de antigas civilizações eram iniciados. Um bom exemplo são os faraós egípcios, os magos druidas, os pajés indígenas e os xamãs no totemismo, bem como a casta sacerdotal que os circundava. Todos eram iniciados (STEINER, 1996).

Seria este mesmo poder sentido pelos sobreviventes das EQMs? É interessante notar as semelhanças entre as visões de uma luminosidade ou túnel de luz – bem como de outras formas de objetos e entidades reluzentes – durante uma EQM e as descrições do mundo espiritual (ou seja, “do período entre a morte e o renascimento”) que constam do livro “O conhecimento iniciático”, do filósofo e ocultista Rudolf Steiner⁴ (1996). Afirma o autor que:

³ *Archives de Sociologie des Religions*, 27, 1969, p. 74.

⁴ Rudolf Steiner foi um filósofo, educador, artista e esoterista austríaco. Foi fundador da antroposofia, da pedagogia Waldorf, da agricultura biodinâmica, da medicina antroposófica e da euritmia, esta última criada

Quando fazemos algo no mundo espiritual entre a morte e um novo nascimento, vemos resplandecer, naquilo que fazemos, um brilho que reconhecemos como pensamentos envoltos em luz. Enquanto durante nossa vida terrestre o pensamento fica conosco, naquele mundo ele não permanece dentro do homem, mas resplandece nos atos que este realiza; em tudo o que fazemos, o pensamento resplandece como uma entidade brilhante (STEINER, 1996, p. 150).

Silva (2023, p. 102) afirma que “ver uma luz brilhante/ser de luz/entrar na luz também foi [uma característica das EQMs] bastante comum nas falas dos participantes e esteve relacionada à sensação de paz, satisfação e entrega”. Vejamos a seguir alguns relatos obtidos pela autora neste sentido:

[Relato 1:] “Avistei uma luz intensa e branca. Muito intensa e que tomou conta de mim! Fui como que absorvida por ela”; [Relato 2:] “Olhei para a frente e comecei a caminhar para a luz e ao encontro de umas pessoas muito brilhantes”; [Relato 3:] “Durante o tempo em que estive desacordada, eu senti meu corpo em alta velocidade indo em direção ao encontro de uma luz imensa. Luz nunca vista neste plano. Quanto mais a velocidade, mais eu queria me aproximar” (SILVA, 2023, p. 102).

Também Netto (2020, p. 9) reproduz um relato interessante de uma participante sobre a sua visão de uma luz durante a EQM:

“Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo todo o salão. Foi clareando, na verdade, foi ofuscando, porque o local era claro. Como um farol de carro. Até que me ofuscou e eu não conseguia ver mais os dois nem nada ao meu redor. A luz tomou todo o ambiente e eu voltei para o corpo”.

Além da visão luminosa, outra característica cognitiva fundamental normalmente adquirida no processo de iniciação descrito por Steiner (1996, p. 47) é a intuição:

Para se conhecer o eu é preciso fazer mais um passo na cognição superior, passo que tenho chamado de intuição em meus livros anteriores (...) Como ser terrestre o homem possui, de fato, algo do que há de mais baixo e, ao mesmo tempo, um reflexo do que existe de mais elevado, acessível só à intuição. (...) Em outras palavras, quando o homem, como iniciado, alcança o conhecimento intuitivo do Cosmo, este mundo que antes ele conhecia através das leis da natureza se lhe torna tão íntimo e ligado como normalmente é para ele (...) apenas o mundo moral.

com a colaboração de sua esposa, Marie Steiner-von Sivers. Seus interesses eram variados: além do ocultismo, se interessou por agricultura, arquitetura, arte, drama, literatura, matemática, medicina, filosofia, ciência e religião.

Sartori (2020) relata o caso da EQM vivenciada por um homem de 49 anos chamado Jeffrey, que havia sido baleado no abdômen aos 17 anos, ficando desacordado na ocasião e observando o seu corpo “de cima”, numa perspectiva característica das experiências fora do corpo (EFC). No pós-EQM, Jeffrey curou-se rapidamente e retornou às suas atividades normais. Porém, estranhamente, teve a sua intuição desenvolvida:

“Eu era diferente de todo mundo; eu sabia, mas não havia jeito de explicar. De alguma forma, eu tinha de aprender a me encaixar. Tornei-me especialista em encontrar mecanismos de enfrentamento para o dia-a-dia e também desenvolvi um estranho senso de consciência intuitiva” (SARTORI, 2020, p. 131).

Tanto na visão resplandecente do mundo pós-morte quanto no desenvolvimento da intuição descritos acima, temos semelhanças impressionantes na comparação entre as EQMs e a iniciação religiosa/espiritual descrita por Steiner (1996). A “ciência oculta” estudada e difundida pelo autor e pela Antroposofia (por ele criada) serviu aqui como parâmetro na descrição de um tipo ideal de conhecimento iniciático. Como modelo para os relatos de EQM, foram utilizadas pesquisas recentes sobre o tema: Silva (2023), Netto (2020) e Sartori (2020).

Não obstante, a técnica de análise comparativa aqui adotada foi inspirada nos estudos de Shushan (2009), que procuram utilizar religião comparada e arqueologia para mostrar as simetrias existentes entre as modernas EQMs e as crenças na vida após a morte presentes em antigas civilizações. Além disso, o autor também analisa em outra pesquisa experiências análogas às EQMs, relatadas entre povos indígenas de diferentes regiões do mundo, comparando-as com os recentes casos de EQM (SHUSHAN, 2018). Dada a sua relevância para a abordagem transpessoal, o método de Shushan será exposto a seguir.

4. O MÉTODO DE SHUSHAN COMO UM IMPORTANTE RECURSO PARA A SOCIOLOGIA TRANSPESSOAL

No livro *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations*, Shushan (2009) utiliza do método da religião comparada para analisar a temática das EQMs com base em registros históricos e arqueológicos de crenças na vida após a morte em antigas civilizações. O autor começa com um ataque aos excessos do pós-modernismo. Na sua defesa da religião comparada e da busca pelo universalismo dentro das religiões, ele

destaca três pontos: 1) Existe uma notável consistência entre culturas e épocas largamente desconectadas no que diz respeito à crença na vida após a morte; 2) Os elementos centrais destas crenças religiosas são em grande parte semelhantes aos elementos centrais da EQM; 3) Estas crenças consistentes na vida após a morte contrastam com os mitos de criação amplamente divergentes de diferentes religiões.

Em seguida, ele defende a independência das culturas antigas incluídas em seu estudo, a saber: 1) Egito Antigo (Reinos Antigos e Médios) antes da invasão hicsa; 2) Mesopotâmia antes da invasão estrangeira pelos cassitas; 3) China antes do Budismo; 4) Índia Védica antes de Buda; 5) Mesoamérica antes da conquista espanhola. Nesta seleção, o Zoroastrismo é excluído devido à sua relação com a religião pré-hindu; O Judaísmo é excluído devido à sua relação com a antiga religião cananéia (SHUSHAN, 2009).

O autor então defende a universalidade da EQM desde os tempos antigos até o presente. Ele observa a variação cultural dos relatos de EQM, mas defende a ideia de que existe um núcleo comum nas EQM entre culturas e épocas. O autor então examina os relatos da vida após a morte em cada uma das cinco civilizações incluídas na amostra e analisa suas semelhanças universais, bem como suas diferenças em relação à EQM. Ele conclui que as diferenças entre as experiências de vida após a morte em textos antigos e os relatos de EQM são predominantemente no nível simbólico e específico da cultura, mas que a própria EQM parece ser uma coleção de fenômenos universais experimentados subjetivamente (SHUSHAN, 2009).

Como referência para o estudo comparativo, Shushan lista nove elementos-chave das EQMs que formam a base para as concepções de vida após a morte nas civilizações por ele analisadas. São eles: 1) Experiência fora do corpo (EFC)/assentimento; 2) Encontros com cadáveres; 3) Escuridão/túnel; 4) Parentes/ancestrais falecidos; 5) Presença ou ser de luz; 6) Avaliação ou julgamento de conduta/revisão de vida; 7) Barreiras/obstáculos; 8) Divinização/unidade/iluminação; e 9) Outros reinos/ponto de origem (SHUSHAN, 2009).

O autor, por fim, sugere que as experiências místicas, religiosas e espirituais (EMERs) são a base originária da religião (o que Durkheim chama de “efervescência criadora”) e que os textos antigos das cinco civilizações independentes discutidas no

estudo e a EQM compartilham todos os aspectos centrais da experiência religiosa de William James, o famoso pesquisador de religião e espiritualidade, que escreveu o livro “Variedades da experiência religiosa”. Shushan conclui afirmando que a EQM e os textos não apenas compartilham uma consistência fenomenológica, mas também um significado metafísico comum, que apontam para uma “única realidade” experiencial, que pode indicar uma única realidade transcendental (SHUSHAN, 2009).

Já no livro *Near-Death Experience in Indigenous Religions*, Shushan (2018) estuda as relações entre experiências de quase morte, xamanismo e crenças sobre a vida após a morte encontradas em sociedades indígenas tradicionais da África, América do Norte e Oceania. Baseando-se em relatos históricos dos primeiros encontros com exploradores, missionários e etnólogos, Shushan conclui: 1) que ideias sobre a vida após a morte geralmente se originam em EQMs; 2) que a cultura desempenha um papel importante na forma como as pessoas vivenciam e interpretam as EQMs; e 3) que não podemos explicar pelas vias convencionais as semelhanças interculturais existentes entre as crenças na vida após a morte.

Embora as EQMs sejam universais, Shushan (2018) mostra que a forma como são realmente vivenciadas e interpretadas varia de acordo com a região e a cultura. Como revelam os documentos históricos, na América do Norte tais experiências eram valorizadas e foram feitas tentativas de replicá-las por meio de rituais xamânicos. Na África, contudo, as EQMs foram em grande parte consideradas acontecimentos excepcionais, que geravam temor e eram geralmente associados à possessão ou feitiçaria. Na Oceania, a Micronésia correspondia mais ao modelo africano, enquanto a Austrália tinha um foco maior no xamanismo e na jornada após a morte. A Polinésia e a Melanésia mostraram uma aceitação quase casual do fenômeno, como pode ser observado em vários mitos, lendas e relatos históricos.

Em síntese, este estudo de Shushan (2018) analisa o continuum de semelhanças e diferenças entre EQMs, xamanismo e crenças na vida após a morte em diversas culturas e povos de regiões geograficamente distantes uma da outra. Desta forma, vemos que o método comparativo adotado por Shushan (2018) contribui para um entendimento transcultural sobre as origens das crenças sobre a vida após a morte presentes em inúmeras religiões e práticas espirituais ao redor do mundo.

Cabe esclarecer, entretanto, que o método da religião comparada foi criado na segunda metade do século XIX, por Max Müller, para viabilizar o estudo científico das religiões. Por isso, Müller é considerado como o criador da ciência das religiões (STRENSKI, 2020). Foi no método criado por Müller que se inspiraram diversos estudiosos da religião e de fenômenos transpessoais, como Willian James e o próprio Shushan. Strenski (2020, p. 265) observa que:

Temos com Müller uma enorme dívida por sua prática e promoção de estudos comparativos da religião. Com base novamente na sua experiência no estudo comparativo de idiomas, ele foi o primeiro estudioso de destaque a mostrar como seria útil estudar as religiões em relação umas às outras. (...) Müller insistiu que a comparação era absolutamente necessária para que a ciência da religião fosse científica. (...) A comparação nos faz pensar, ao sugerir analogias, semelhanças e diferenças que talvez não tenhamos percebido antes. Isso desperta nossa curiosidade e nos dá um método para abordar nossa necessidade de explicar as coisas.

Assim, vemos que o método de religião comparada criado por Müller e adotado por Shushan pode servir como um importante recurso para a abordagem sociológica transpessoal. Fenômenos como as EQMs, as EFCs e as diversas outras experiências místicas, religiosas e espirituais (EMERs) podem ser estudados utilizando o método comparativo, já que, como apontam as pesquisas de Shushan (2009 e 2018), fenômenos análogos podem estar presentes na origem de muitas religiões e tradições filosóficas esotéricas e espiritualistas. Seriam essas as forças transcendentais que Durkheim nem ousa descrever, ao reconhecer que há algo de eterno na religião? (SANCHIS, 2011).

A tese de Shushan sobre a origem das religiões é compartilhada por outros teóricos e estudiosos da religião. Beauregard e O'Leary (2010, p. 270) destacam que o eminente teólogo alemão Rudof Otto (1869-1937) também acreditava que: “todas as religiões se originam de uma experiência numinosa⁵ [ou transcendental]. O que os adeptos pensam, dizem ou fazem depois já é outra história”.

Para a abordagem transpessoal, o estudo comparativo entre os fenômenos religiosos e espirituais é de importância fundamental, pois permite explicar, mesmo que parcialmente, experiências complexas como as EQMs e EMERs. Lembremos que o

⁵ O conceito de “numinoso”, criado por Rudolf Otto, pode ser definido como “um estado de vivência que o ser possui acerca de questões sobrenaturais, geralmente sagradas, transcendentais ou de divindade, comportando-se e sendo influenciado por essas questões” (Fonte: Dicionário Online de Português).

estudo de Greenwood (2013) sobre as semelhanças entre os conceitos de consciência coletiva de Durkheim e inconsciente coletivo de Jung utilizou do método comparativo para abordar um aspecto sociológico transpessoal, a “dialética divina” de uma consciência transcendente.

Wilber (2010) também fez uso da religião comparada ao falar sobre a importância do processo de secularização para a emergência do pluralismo religioso e de manifestações religiosas e espirituais mais autênticas na pós-modernidade, em comparação às grandes religiões institucionais, com seus dogmas petrificados.

Não podemos esquecer, por fim, que o sociólogo Max Weber (2020) recorreu à religião comparada para estudar os nexos causais entre a ética protestante e a mentalidade capitalista. Lima (2006) observa que o método weberiano do tipo-ideal está conectado atualmente com a física quântica, já que procura compreender a realidade a partir de uma hipótese não determinista e anti-mecanicista, ou seja, sem o intuito de se descobrir leis gerais. Weber sabia que não era possível abarcar a totalidade apenas através do conhecimento, por isso o tipo-ideal é apenas um recorte teórico de uma realidade infinitamente mais complexa. Em síntese, a abordagem ideal-típica implica aproximações causais entre os fenômenos, através da comparação e da identificação de elementos comuns (LIMA, 2006).

5. OS ENIGMAS DA EQM E OS NOVOS PARADIGMAS DA CONSCIÊNCIA

Para o fisicalismo materialista, as EQMs não deveriam ocorrer. Durante uma parada cardiorrespiratória temos uma situação de morte clínica, seguida de inatividade cerebral. Portanto, o cérebro não seria capaz de produzir uma experiência tão complexa e rica de detalhes como uma EQM. Beauregard e O’Leary (2010, p. 192) explicam que, pela ótica materialista, “é óbvio que a pessoa em um estado de morte clínica não deve perceber nada”. Contudo, inúmeras pesquisas demonstram que um percentual significativo de pacientes relata lembranças deste período. Vejamos algumas delas a seguir.

Pim van Lommel (2020) realizou em 1988 uma pesquisa prospectiva sobre EQM envolvendo 344 pacientes que sofreram parada cardíaca. Dessa amostra, 62 pacientes (ou 18%) relataram que tiveram uma EQM quando estavam sem atividade cerebral no EEG.

Jeffrey Long (2020, p. 94) afirma que “experiências de quase-morte são relatadas por aproximadamente 17% daqueles que quase morrem”. Além disso, durante uma pesquisa realizada com 1.122 experienciadores de EQM pela *Near Death Experience Research Foundation* (NDERF), nos Estados Unidos, foi revelado que 835 (74,4%) indicaram ter mais consciência e atenção durante a experiência do que em seu estado normal de vigília.

Bruce Greyson et al. (2009) descobriram que quase 40% dos pacientes ressuscitados após parada cardíaca relataram algum grau de consciência durante o período de morte clínica. Destes, 21,4% tiveram uma recordação lúcida da sua EQM. O estudo envolveu 25 hospitais nos Estados Unidos e no Reino Unido. Nele, os pesquisadores estudaram 567 pacientes hospitalares internados com parada cardíaca entre maio de 2017 e março de 2020. Todos receberam reanimação cardiopulmonar (RCP) imediatamente, mas apenas 10% tiveram alta hospitalar.

Tal situação cria um impasse na relação mente-cérebro. Para a visão materialista, a consciência é produzida e preservada pelos neurônios cerebrais. E, logicamente, quando não há atividade cerebral (no caso da morte clínica), a mente não deveria registrar nenhuma memória, muito menos experiências que parecem ser mais reais do que a própria realidade. Este enigma (ou “discrepância”, na definição de FENWICK, 2013) tem gerado embates acalorados entre dois subgrupos rivais da neurociência: os materialistas e os não materialistas.

Se de um lado temos os materialistas insistindo em invalidar e desacreditar as abordagens neurocientíficas transcendentais, de outro vemos os não materialistas demonstrando a fragilidade e a estagnação do pensamento materialista, que tem ignorado dados de pesquisa científica já produzidos que sugerem a assertividade das teses não materialistas. Como afirmam Beauregard e O’Leary (2010, p. 216-217): “A percepção dos materialistas acerca de suas próprias ideias como ‘perigosas’ não passa de estigmatização sem substância. O verdadeiro risco é que as ideias deles vêm sendo aos poucos e sistematicamente refutadas”.

Certamente, “quando os indícios aumentam, precisam ser tratados, não descartados” (BEAUREGARD; O’LEARY, 2010, p. 217). O fato é que não há uma explicação materialista satisfatória para o fenômeno das EQMs. Mesmo que se venha futuramente a comprovar que o cérebro não esteja totalmente inativo durante uma parada cardíaca, não é possível aos materialistas explicar, por exemplo, a percepção distante ou a visão do próprio corpo verificadas durante uma EQM, e que tenha as informações posteriormente confirmadas⁶ (RADIN, 2020).

Além disso, há vários casos de pacientes cegos de nascença que têm uma experiência de visão real durante a EQM (FENWICK, 2013). Foram verificados também casos de EQM em crianças pequenas, que relataram informações bastante diversas do seu meio sociocultural e filiação religiosa (Sartori, 2020). Há, ainda, casos de encontros com parentes falecidos, que até então eram desconhecidos pelo paciente EQM, como a irmã mais velha do neurocirurgião norte-americano Ehem Alexander III, por exemplo, de quem ele não sabia da existência, até confirmar com seus que ela havia morrido dois anos antes de ele nascer (ALEXANDER III, 2020).

Nenhum destes casos aqui apresentados pode ser explicado de forma plausível pelo paradigma materialista. Beauregard e O’Leary (2010, p. 273) consideram que:

Na verdade, o problema do projeto materialista, do começo ao fim, é que, embora o materialismo exija ser visto como a única verdade, muitos fatos negáveis da experiência humana só fazem sentido se assumimos que o materialismo não é verdade. Um deles, que só há pouco começou a receber a atenção que merece, é o fato de que as pessoas que desenvolvem a espiritualidade em geral gozarem de melhor saúde física e mental.

Portanto, a visão convencional de que o cérebro cria a consciência deve ser revista. Os indícios mostram que a consciência parece se estender para além do cérebro físico, e não há nada no paradigma materialista que refute este fato. O pesquisador psíquico Dean Radin (2020, p. 59) acredita que “as EQMs, à luz da pesquisa psíquica, sugerem que um ou mais dos pressupostos atuais sobre o relacionamento mente-cérebro estão provavelmente errados”. Na tarefa de tentar explicar as EQMs, as abordagens não materialistas têm sido mais promissoras e coerentes do que as materialistas, conforme

⁶ Ver sobre a EQM de Pam Reynolds em Beuregard e O’Leary (2010, p. 188-191), ou em Moreira-Almeida et al. (2023, p. 53).

apontam publicações científicas recentes, como as de Silva (2023), de Fenwick (2013), de Shushan (2009 e 2018), de van Lommel (2020), de Greyson (2020), de Alexander III (2020), de Sartori (2020), de Silva (2019), dentre outras.

A tese não materialista sobre as EQMs e EMERs defende que “a morte do cérebro não significa a aniquilação da pessoa, ou seja, a erradicação da mente, da consciência e do eu. Uma base do ser (ou matriz primordial) liga as mentes e eus individuais surgem e as ligam umas às outras” (BEAUREGARD; O’LEARY, 2010, p. 340). Fenwick (2013, p. 207) também postula uma visão análoga, sustentada na existência de um “campo transcendente” unificado de consciência:

Nas experiências transcendentais, uma mudança no “mecanismo de filtragem” do cérebro permite que o campo mental seja estendido para o transcendente. O maior benefício dessas teorias é que elas não são locais. A mente transcendente é universal e a mente individual pode acessá-la. Muitos dos aspectos discrepantes das EQM se enquadram facilmente nesse modelo. (...) Uma teoria de campo transcendente postula um universo que é mais próximo àqueles vivenciados pelos que tiveram EQM do que o universo engendrado pela miscelânea de nossas limitadas teorias atuais de correlatos neurais.

É interessante observarmos como esses novos paradigmas não materialistas da consciência são compatíveis com os princípios teórico-metodológicos da sociologia transpessoal. Tomemos como exemplos a hipótese de Wilber (2010) sobre um “Deus social” como a “sociedade de todas as sociedades”, na qual todos estamos imersos, e a abordagem de Greenwood (2013) sobre a interação entre as representações coletivas (externo/social) e um sistema psíquico coletivo (interno/individual), com natureza universal e impessoal, que é idêntica em todos os indivíduos, configurando um tipo de “dialética divina”. Ambas as posições defendem um tipo de “campo transcendente universal”, ou “mente transcendente unificada”, que se estende para além do cérebro físico (consciência não local), como elemento explicativo para os fenômenos transpessoais⁷.

⁷ Esta perspectiva de mente não local ou consciência expandida também é compartilhada por novas abordagens da mecânica quântica. O físico e matemático britânico Roger Penrose (2023), ganhador do Prêmio Nobel de Física em 2020, defende na “Teoria da consciência mente-cérebro”, que o ser humano tem uma componente “mente-cérebro quântica”, responsável pela criatividade e pelo processamento não local da informação, e uma componente “mente-cérebro clássica”, responsável pelas experiências do dia a dia. Desta forma, as EQMs e EFCs seriam processadas pela componente “mente-cérebro quântica”.

Certamente a perspectiva sociológica transpessoal desfruta de um momento oportuno para ser resgatada e consolidada como campo científico destinado a estudar fenômenos transpessoais, como as EQMs, as EFCs, as EMERs, etc., que hoje se encontram em evidência.

No ano de 1995, nos Estados Unidos, um grupo de sociólogos, e outros teóricos interessados nos temas transpessoais, tentou criar uma revista científica de sociologia transpessoal, a *Journal of Transpersonal Sociology*, que começaria como um boletim intitulado *Transpersonal Sociology Newsletter*, hospedado no Departamento de Sociologia da Universidade do Maine até 1997, ano em que foram publicadas as últimas edições do Boletim. A revista, por sua vez, terminou não sendo criada (ROMINGER; FRIEDMAN, 2013).

Esperamos que este artigo funcione como um catalisador para o desenvolvimento da sociologia transpessoal. Sua relevância é inegável, sobretudo numa sociedade contemporânea marcada pelo pluralismo religioso, pelos fundamentalismos e pela dinâmica da complexidade (BERGER, 2017). Acreditamos que novos esforços acadêmicos devem ser empreendidos no sentido de retomar e consolidar este importante campo científico das ciências sociais, que vai na contramão de sociologismos enviesados. Em meio a correntes sociológicas ainda orientadas pelo viés positivista, e confinadas a uma lógica teórico-indutiva e probabilística, uma abordagem transcendente (ou transpessoal) permitiria analisar a essência das coisas a partir de uma perspectiva integral (WILBER, 2008).

Os fenômenos humanos, sociais e existenciais são o que são. Não é possível reduzi-los a leis e normas gerais, como querem o positivismo e o materialismo, princípios-chave do paradigma cartesiano-newtoniano que configurou a Modernidade. Sabemos que tanto o novo paradigma quântico-espinosiano como a abordagem weberiana se opõem a este mecanicismo, ao reconhecerem a incapacidade do conhecimento de abarcar toda a realidade (LIMA, 2006).

A fenomenologia de Husserl (2000) vai neste mesmo sentido, afirmando que toda evidência extraída diretamente do mundo empírico-natural será sempre parcial, pois dos fenômenos jamais poderemos extrair evidências absolutas ou leis gerais. Desta forma,

uma “redução fenomenológica” possibilitaria recuperar a autêntica objetividade das coisas na sua “subjetividade transcendental”, ou seja, unindo o objetivo (social) e o subjetivo (psiquê).

E, como já sabemos, é exatamente esta a proposta da sociologia transpessoal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhamos neste texto uma subárea pouco conhecida das ciências sociais, a sociologia transpessoal, que envolve pesquisas sobre experiências religiosas, místicas e espirituais (EMERs), em seus aspectos transcendentais. Ainda há poucos estudos sociológicos sobre este tema, já que a sociologia se concentrou mais nas questões referentes à religião institucional e à secularização, deixando de lado fenômenos relativos à espiritualidade. Este campo se desenvolveu nos Estados Unidos, a partir da década de 1990, como um apêndice da psicologia transpessoal, que já tem grandes nomes como Willian James, Stanilav Grof e Ken Wilber. No Brasil, contudo, ainda não há nenhuma pesquisa específica sobre este campo.

Na sociologia transpessoal, temos o pioneirismo de Susan Greenwood, da Universidade do Maine (EUA), que desenvolveu uma abordagem transpessoal especialmente na sociologia e na antropologia. O próprio Ken Wilber também tem contribuído com este campo e defendido a urgência do seu desenvolvimento, apesar de sua formação em psicologia.

A orientação positivista que estruturou a sociologia e as outras ciências sociais desde o início do século XX fomentaria neste campo uma epistemologia fortemente materialista e cientificista, com sua característica repulsa a tudo o que poderia ser considerado anticientífico. A religião foi analisada nestes termos, com o intuito de encaixá-la nos moldes do funcionalismo. O fenômeno religioso foi então compreendido em sua função social e, fundamentalmente, como um produto da sociedade, especialmente por Émile Durkheim. Sofrendo a influência direta do paradigma cartesiano-newtoniano, havia na sociologia a pretensão de se estabelecer leis gerais que explicassem o funcionamento da sociedade.

A proposta weberiana, contudo, abriria a sociologia para uma nova perspectiva teórico-metodológica, que transcenderia o positivismo e o determinismo. Analogamente, o tipo-ideal weberiano representaria, para a sociologia, o que a teoria da relatividade significou para a física. A aproximação entre este método sociológico e a teoria quântica deriva daí. O mesmo se pode dizer sobre a fenomenologia husserliana: é impossível abarcar toda a realidade empírica através do conhecimento. Ao invés de leis gerais, tenta-se aproximações e comparações possíveis entre os fenômenos.

As experiências de quase morte (EQMs) são exemplos de fenômenos transpessoais que revelam a complexidade do real. Elas colocam em xeque as certezas apregoadas pelo materialismo científico. Mostram que o paradigma materialista estagnou e que novas abordagens são necessárias. Métodos como o da religião comparada, da visão integral essencialista e das novas teorias da consciência são hipóteses explicativas promissoras, que se encaixam perfeitamente no novo paradigma “quântico-espinosiano” da complexidade e também na abordagem transpessoal. E, o mais importante, são esforços lúcidos na tentativa de compreender questões que transcendem a materialidade, como as EQMs, as EFCs e as EMERs. A sociologia transpessoal, que é essencialmente interdisciplinar, está aberta a dialogar com todos eles no sentido weberiano, ou seja, como peças de um mosaico explicativo ideal-típico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER III, E. (2020). “Experiências de Quase-Morte: o debate mente-corpo e a natureza da realidade” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.
- BEAUREGARD, M.; O’LEARY, D. (2010). *O Cérebro Espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma*. Rio de Janeiro: Best Seller.
- BERGER, P. (2017). *Múltiplos Altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- BOURDIEU, P. (2001). *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- DURKHEIM, E. (2003). *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.

DURKHEIM, E. (2006). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

FENWICK, P. (2013). “As experiências de Quase-Morte (EQM) Podem Contribuir para o Debate sobre a Consciência?”. *Revista de Psiquiatria Clínica, USP, São Paulo*, 40 (5), 203-207, 2013. Available on the internet at <https://www.scielo.br/j/rpc/a/vmDVR8shBLgjZFQqcwyB4Wv/?format=pdf&lang=pt>, accessed 2024.

GIUMBELLI, E.; TONIOL, R. (2020). “Espiritualidade em Perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais”. *Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 40 (3), 11-19, 2020. Available on the internet at <https://www.scielo.br/j/rs/a/MgfFhJGYG7Bsf44X7VMQWvj/?format=pdf&lang=pt>, accessed 2024.

GREENWOOD, S. (2013). “Emile Durkheim and C. G. Jung: structuring a transpersonal sociology of religion”. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32 (2), 17–33, jul. 2013. Available on the internet at <https://digitalcommons.ciis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1036&context=ijs-transpersonalstudies>, accessed 2024.

GREYSON, B. (2020). “Uma Visão Geral das Experiências de Quase Morte” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

GREYSON, B. et al. (2009). *The Handbook of Near-Death Experiences: thirty years of investigation*. Westport/USA: Praeger Press.

HAESLER, N. T.; BEAUREGARD, M. (2013). “Experiências de Quase Morte em Parada Cardíaca: implicações para o conceito de mente não local”. *Revista de Psiquiatria Clínica, USP, São Paulo*, 40 (5), 197-202, 2013. Available on the internet at <https://www.scielo.br/j/rpc/a/X4qkcGZS4N8DwthdQBPhBHg/?format=pdf&lang=pt>, accessed 2024.

HUSSERL, E. (2000). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.

LIMA, G. (2006). “Sociologia na Complexidade”. *Revista Sociologias, Porto Alegre*, 8 (15), Jan/Jun, 136-181, 2006. Available on the internet at <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/5568/3179>, accessed 2024.

LONG, J. (2020). “Experiências de Quase-Morte: a evidência para a sua realidade” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

MARTINS, A. (1999). “Novos Paradigmas e Saúde”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 9 (1), 83-112, 1999. Available on the internet at <https://www.scielo.br/j/physis/a/wCwwXrxFmJQWTJ6Z3JDj3xh/?format=pdf&lang=pt>, accessed 2024.

MOODY, R. (2020). “As Experiências de Quase-Morte: um ensaio em medicina e filosofia” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

MOODY, R. (1975). *Life After Life*. New York: Bantam Press.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; COSTA, M.; COELHO, H. (2023). *Ciência da Vida Após a Morte*. Belo Horizonte/MG: Editora Ampla.

NETTO, A. (2020). “Narrando a Própria Morte: os relatos de experiências de quase-morte como narrativas de sentido”. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia/GO, 23, 1-29, 2020. Available on the internet at <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/54620>, accessed 2024.

PENROSE, R. (2023). *A Mente Nova do Imperador: sobre computadores, mentes e as leis da física*. São Paulo: EDUNESP.

RADIN, D. (2020). “Da Própria Mente ou Para Além Do Cérebro? O desafio de interpretação das experiências de quase-morte” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

ROMINGER, R.; FRIEDMAN, H. (2013). “Transpersonal Sociology: origins, development, and theory”. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32 (2), 17–33, Jul. 2013. Available on the internet at <https://digitalcommons.ciis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1034&context=ijts-transpersonalstudies>, accessed 2024.

SANCHIS, P. (2011). “A Contribuição de Émile Durkheim” in TEIXEIRA, F. (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis/RJ: Vozes.

SARTORI, P. (2020). “Através dos Olhos de uma Criança: experiências de quase-morte nos jovens” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

SHUSHAN, G. (2009). *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: universalism, constructivism and near-death experience*. New York: Bloomsbury Publishing PLC.

SHUSHAN, G. (2018). *Near-Death Experience in Indigenous Religions*. Oxford University Press.

SILVA, M. (2023). *Perfil e Impacto das Experiências de Quase Morte no Brasil*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Saúde, Faculdade de Medicina, UFJF.

SILVA, F. (2019). *Os Grandes Mistérios da Iniciação: a história secreta da imortalidade*. Portugal: Alma dos Livros.

STEINER, R. (1996). *O Conhecimento Iniciático: as vivências suprasensíveis nas várias etapas da iniciação*. São Paulo: Antroposófica.

STRENSKI, I. (2020) Max Müller, “A Ciência da Religião Comparada e a Busca por Outras “Bíblis” na Índia”. *Revista REVER*, São Paulo, 20 (3), Set/Dez, 251-267, 2020. Available on the internet at <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/download/51901/33958/154144>, accessed, 2024.

SUTHERLAND, C. (1990). “Changes in Religious Beliefs, Attitudes, and Practices Following Near-Death Experiences: an australian study. *Journal of Near-Death Studies*”, 9 (1), 21-31, 1990. Available on the internet at https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc799043/m2/1/high_res_d/vol9-no1-21.pdf, accessed, 2024.

TATTON, T.; ALMINHANA, L. (2007). “Por Uma Epistemologia Maior: o “essencialismo” como necessidade na sociologia transcendental de Ken Wilber”. *Revista Virtú*, UFJF, Juiz de Fora/MG, 5 (1), 5-52, 2007.

VAN LOMMEL, P. (2020). “A pesquisa prospectiva holandesa sobre experiências de quase-morte durante paradas cardíacas” in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

WEBER, M. (2020). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Bauru/SP: Edipro.

WILBER, K. (2010). *Um Deus Social: breve introdução a uma sociologia transcendental*. São Paulo: Cultrix.

WILBER, K. (2011). *A Sociable God: toward a new understanding of religion*. MA: Shambhala.

WILBER, K. (2008). *A Visão Integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de Deus, do universo e de tudo mais*. São Paulo: Cultrix.

WILBER, K. (2002). *Psicologia Integral: consciência, espírito, psicologia, terapia*. São Paulo: Cultrix.