

## Parte 2

# Psicologia social e comunidades



## A questão “psico-social” a partir do estudo de experiências anômalas/religiosas

Wellington Zangari  
Fatima Regina Machado

Everton de Oliveira Maraldi  
Leonardo Breno Martins

O ímpeto inicial diante da questão do significado do hífen na expressão *psico-social* foi abordá-la por uma via epistemológica “pura”, descolada de um objeto concreto ou a partir de referências históricas que permitissem um contexto dentro do qual seria possível uma escolha justificável frente às múltiplas possibilidades de solução das inúmeras relações possíveis entre o “psico” e o “social”. Tal inclinação, no entanto, perdeu sua força no momento em que se buscou transpor aquelas reflexões epistemológicas e históricas ao contexto das pesquisas que temos desenvolvido junto aos colegas nos laboratórios a que pertencemos: o Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística<sup>1</sup> e o Laboratório de Psicologia Social da Religião<sup>2</sup>.

- 1 O Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais do PST-IP-USP realiza estudos e pesquisas interdisciplinares a partir de ferramentas conceituais e metodológicas da psicologia social buscando a avaliação psicossocial de experiências humanas alegadamente anômalas. Experiências anômalas são vivências incomuns ou que, embora sejam vivenciadas por um número substancial de pessoas (MACHADO, 2009), não se enquadram nas explicações científicas disponíveis no momento, desviando-se do preconizado pelo *mainstream* científico. São consideradas experiências anômalas: experiências alucinatórias; sinestesia; sonhos lúcidos; experiências fora-do-corpo; experiências de abdução por seres alienígenas; experiências de quase-morte; memórias de vidas passadas; experiências de curas anômalas; experiências místicas; e experiências extrassensoriais e extramotoras (popularmente conhecidas como “fenômenos parapsicológicos” ou “paranormais”). A psicologia anomalística considera as experiências anômalas como fatos psíquicos, não entrando no mérito de seu aspecto ontológico. Para uma descrição detalhada de cada tipo de experiência anômala, ver Cardeña, Lynn e Krippner (2013).
- 2 O Laboratório de Psicologia Social da Religião do PST-IP-USP realiza estudos teóricos e empíricos, buscando refletir a respeito das construções e dos avanços teóricos do campo, além de investigar a experiência e o comportamento religioso em diversos grupos e suas implicações em diferentes esferas do comportamento social. Por *experiência religiosa* compreendem-se aquelas vivências cujo sentido a elas atribuído é da ordem do transcendente delineado por algum ou vários sistemas religiosos.

Essa tentativa, frustrada, demonstrou-se insuficiente para dar conta da especificidade dos objetos de estudo que perseguimos: a epistemologia “pura” e a historiografia da psicologia social simplesmente não permitem avaliar facilmente as relações entre o “psico” e o “social” das (ou nas) experiências anômalas/religiosas. Fez-se necessário inverter o projeto inicial e fazer, quem sabe, uma reflexão epistemológica e histórica a partir daquelas experiências. Seriam elas inspiradoras para uma tomada de posição frente à questão do hífen a que ora nos debruçamos? Teriam elas um caráter *sui generis* capaz de fazer emergir uma nova reflexão (ou inflexão) acerca da natureza das relações entre “psico” e “social”?

Para começar, talvez seja oportuno apresentar um dos principais temas do campo da psicologia da religião e da psicologia anomalística que é a origem das crenças religiosas e paranormais. Teriam tais crenças uma natureza eminentemente cultural ou uma natureza individual? Os autores que se debruçam sobre esta questão se dividem entre essas duas possibilidades. Os defensores da perspectiva animista, como o clássico Tylor (1871), sustentam que por trás da multiplicidade de crenças religiosas haveria uma experiência praticamente individual, de ordem quase fisiológica. A origem da própria religião teria sua base na tentativa humana de explicar suas experiências oníricas. A existência (ou coexistência) de dois mundos, um da vigília e outro do sono, fora interpretada como a existência, de fato, de duas instâncias vivenciais diferentes, pelas quais os seres humanos poderiam transitar. O sonho teria sido a experiência humana básica para a construção da crença na existência de um mundo espiritual. Durante os sonhos, o ser humano se sente desvincilhado de seus limites corporais e capaz de executar ações que jamais lhe seriam possíveis quando em vigília: encontra-se com seres desconhecidos e com pessoas falecidas e vê a si mesmo travando contato com tais entidades. Sonhos desse tipo teriam dado origem à crença na existência da alma. As habilidades próprias da ausência de um corpo durante o sonho ofereceram as características da alma. Capaz de ir-se ao longe com a rapidez do pensamento, a alma, apesar de sua incorporeidade, abrigaria certas características de seu “corpo de origem”. Assim, as deficiências físicas de uma dada pessoa seriam estendidas à sua alma, e assim por diante. Dessas ideias resulta, ainda, a diferença entre conceitos religiosos de “alma” e “espírito”. A alma seria aquela parte do vivo que pode dele se desprender à noite e penetrar na dimensão dos espíritos, estes já totalmente destituídos de corpos, e com eles interagir por tempo limitado. Os espíritos coabitam com suas almas, mas também com os corpos daqueles de seu povo. Como sofrem das mesmas paixões de enquanto encarnados, os espíritos poderiam ajudar ou atrapalhar os vivos em suas diversas atividades. Estabeleceu-se, assim, um sistema de atribuições de causas e soluções para as mais diferentes ocorrências cotidianas, como, por exemplo, a possibilidade de espíritos possuírem os corpos de outras pessoas e, por meio de certos rituais, apaziguá-los oferecendo sacrifícios.

Por trás dessa perspectiva estaria o pressuposto de que “da repetição dessas ideias nasce pouco a pouco a ideia de que existe em nós um duplo, um outro nós mesmos que, em condições determinadas, tem o poder de abandonar o organismo em que reside e de ir vagar ao longe” (DURKHEIM, 1915 [1989], p. 82).

Mais recentemente, Hufford (1982) apresenta a importância de se considerar a possibilidade de que experiências pessoais possam estar na base de determinadas crenças, tanto religiosas quanto folclóricas. Coletou casos de pessoas que disseram ter sido visitadas pela *Old Hag*, a “Bruxa Velha”, figura lendária de uma idosa de feições monstruosas que surgiria enquanto as pessoas estivessem dormindo, acordando-as e impedindo-as de se moverem com o único objetivo de assustá-las. Os casos foram primeiramente coletados em Newfoundland, Canadá, onde a lenda da *Old Hag* parece ter se originado e mantido. Posteriormente, Hufford descobriu que, mesmo fora desse ambiente cultural, norte-americanos descreviam eventos similares, com equivalente tipo de imagens experimentadas e com a mesma frequência de ocorrências. Usando esses dados, Hufford refutou a hipótese da “fonte cultural”, que sugere que as experiências com a *Old Hag* seriam derivadas exclusivamente da exposição a elementos culturais. Propôs que poderia ser derivada de uma experiência fisiológica semelhante à paralisia do sono e, assim, a experiência pessoal da *Old Hag* poderia ser fonte, mais do que totalmente consequência, da crença culturalmente fornecida. Pesquisas posteriores sobre o mesmo fenômeno mostraram que os mais variados contextos culturais experimentam semelhantes visitas noturnas, mas lhes atribuem a entidades e propósitos distintos, como demônios estupradores na Europa medieval central, duendes sequestradores no norte da Europa, a Pisadeira (um misto de demônio e feiticeira) no interior do Brasil, alienígenas na cultura norte-americana contemporânea, entre diversos outros exemplos (*exempli gratia* ADLER, 2011).

Evidentemente, a cultura fornecerá os elementos interpretativos que poderão ser assimilados e utilizados por novos seres humanos na tentativa de dar sentido a experiências congêneres. Hufford notou que muitos teóricos apresentaram noções distorcidas a respeito dos episódios da *Old Hag* ao procurar enquadrá-los em teorias previamente estabelecidas dentro da antropologia e da psicologia. Usando a perspectiva de Hufford, uma forma de distinguir entre experiências anômalas puramente causadas pela cultura e aquelas que também apresentam elementos de base individual é a avaliação da transculturalidade de determinada experiência, ou seja, a verificação de sua universalidade. McClenon (1988, 1990), por exemplo, conduziu um amplo estudo transcultural com o intuito de comparar dados a respeito de experiências anômalas entre chineses e americanos. Os dados revelaram que a frequência dos relatos é equivalente nos dois grupos e que o conteúdo de experiências como as de *déjà vu*, de paralisia do sono, de percepção extrassensorial, de contato com os mortos e de experiências fora-do-corpo mostram pro-

funda similaridade entre os diferentes grupos. Osis e Haraldsson (1977) apresentaram dados de um estudo transcultural das “experiências de quase-morte” que apoiam a ideia de um substrato individual para a crença. O antropólogo Ronald Rose (1956), além de realizar estudos propriamente etnográficos a respeito das crenças e experiências mágicas, testou, experimentalmente, as alegadas habilidades paranormais de aborígenes australianos, chegando a conclusões semelhantes.

Também a psicologia cognitiva da religião (para uma revisão, ver PAIVA, 2007) tem defendido um substrato “natural” para a religião. Haveria, no dizer de Barrett (2011), “características universais da mente humana que, interagindo com seus ambientes social e natural, informam e restringem o pensamento e o comportamento religiosos”. Assim, para Barret (2004), alguns aspectos da cognição humana são pré ou extraculturais.

De posse dessas informações, podemos retornar à questão fundamental. Diante desses dados, alguns poderiam ser tentados a considerar a origem das crenças religiosas/paranormais como à margem da cultura, posto se tratar de algo de foro privado, talvez de base orgânica. Nesse sentido, a discussão sobre o “psico” “social” perderia sua relevância; não obstante, o que quer que compreendêssemos como “psicossocial” poderia ser reduzido à esfera do biológico. Note-se que o aparente dilema se encontra provavelmente em praticamente todos os campos da psicologia social, não sendo exclusividade do estudo de experiências anômalas/religiosas. Estamos, na verdade, diante de uma “pegadinha” epistemológica que afetará nossa compreensão do que seja a dimensão psicossocial.

Trata-se aqui de diferenciar a questão das possíveis origens de um fenômeno ou experiência e suas conseqüências na esfera social. O que as experiências anômalas/religiosas parecem iluminar é o fato de que uma experiência, para assim ser compreendida – em toda sua especificidade enquanto “experiência humana” –, demanda o reconhecimento de que, embora sua origem possa não ser socialmente construída, ela mesma, como experiência, é resultado da interação humana com o ambiente social.

O citado exemplo dos episódios sugestivos de paralisia do sono ilustra o ponto. Ainda que tal fenômeno seja verificado em todas as culturas investigadas a respeito e possa ser explicado em termos neurofisiológicos (ADLER, 2011), a experiência de ser raptado por duendes ou alienígenas, ser molestado sexualmente por demônios ou inconvenientemente pisoteado pela Pisadeira depende fundamentalmente da subjetividade ativa no ambiente social. De início, ainda que similaridades possam ser reconhecidas nos aspectos basilares das experiências (*exempli gratia*, corpo paralisado, imagens e sensações estranhas), há significativas discrepâncias entre os episódios nos diferentes contextos culturais. Tais distinções foram tamanhas que, a despeito de sua ocorrência em todos os tempos e culturas pesquisados, apenas na década de 1980 Hufford (1982) propôs o re-

conhecimento de semelhanças. Demônios noturnos da Idade Média podiam ter corpo deformado, pele escura, chifres e intenção de produzir descendentes por meio de práticas sexuais intensas no próprio leito das vítimas. Duendes podiam, ao contrário, raptar as vítimas de seus leitos e conduzi-las a mundos subterrâneos repletos de maravilhas aterradoras. Alienígenas, ora no próprio leito das vítimas, ora levando-as para suas naves espaciais, realizam (de modo mecanizado, sem emoção) exames médicos e psicológicos, recolhem amostras de tecido, sêmen e óvulos, roubam pensamentos, produzem seres humano-alienígenas e obrigam as vítimas a ajudarem na convivência com tal prole; às vezes, ensinam verdades espirituais e fazem profecias.

Mesmo dentro da mesma categoria de episódios, aspecto geral este já culturalmente delimitado, ocorrem grandes variações de forma e significado de acordo com o contexto. Por exemplo, ainda que a globalização da informação esteja atenuando este aspecto, os alienígenas praticantes de sequestros na América do Norte são quase invariavelmente descritos como de baixa estatura, extremamente magros e possuindo pele cinza, cabeça desproporcionalmente grande, olhos negros também grandes, ausência de orelhas e nariz, além de boca, narinas e ouvidos como fendas discretas. Já no norte da Europa, os alienígenas adeptos de semelhantes práticas são comumente loiros e possuem olhos azuis, medindo mais de dois metros. Na África e nas Américas Central e do Sul, os relatos tendem a trazer alienígenas das mais diversas conformações, incluindo seres de aparência robótica e animalésca, gordos, magros, com variável número de olhos, extremidades dos membros semelhantes a garras, pinças ou mãos, comunicação por voz (em idiomas diversos), grunhidos ou pensamentos, e assim por diante.

Um olhar mais próximo continua a revelar influências da cultura não somente nos contornos das experiências, mas em seu sentido último. Áreas rurais brasileiras tendem a ser visitadas por alienígenas com outras intenções e atividades. Eles são reticentemente identificados como entidades folclóricas e forças da natureza, zelando por espaços geográficos e simbólicos que não deveriam ser partilhados com o ser humano. Estabelece-se, pois, uma relação de distinção ou afastamento entre este último e a dimensão do mistério, relação coerente com o que desde outrora se verificava na religião e em figuras folclóricas locais que zelam por algum espaço, propriedade ou conhecimento. O assalto noturno aos que dormem é deixado, por sua vez, à Pisadeira. Já em contextos urbanos, ao menos na região sudeste do país, os alienígenas buscam contato com as pessoas para lhes facilitar a “evolução espiritual” por meio da revelação de verdades últimas nas quais elas seriam protagonistas, estabelecendo, pois, uma relação de proximidade ou mesmo identidade entre o ser humano e o mistério (MARTINS, 2015).

Os diversos exemplos levantados anteriormente ilustram um pouco da complexa relação entre crença e experiência. É, por vezes, difícil isolar o papel de cada

uma dessas variáveis em narrativas de eventos anômalos ou paranormais, uma vez que estabelecem relações constantes e, em última instância, interdependentes. Parece-nos que a relação entre crença e experiência é, portanto, da ordem da retroalimentação; independentemente de qual delas tenha disparado inicialmente o processo, ambas tendem, em seguida, a estabelecer uma relação de constante *feedback*, na qual moldam e são moldadas uma pela outra em uma interação recíproca. A maior ou menor relevância de cada uma só é aferível mediante a análise *a posteriori* de casos individuais, sendo de antemão inviável supor qual das duas preponderará em relação à outra.

Há casos em que, ao retomar certos eventos passados, reinterpretando-os à luz de um sistema de crenças particular, o indivíduo se convence de haver experimentado fenômenos de natureza espiritual ou paranormal para os quais não atribuíra anteriormente o mesmo significado. É o que se dá, entre tantos outros exemplos, com religiosos espíritas, ao reinterpretarem sonhos de infância ou outras vivências nebulosas de seu passado como sinais ainda incipientes de uma mediunidade não desenvolvida ou como irrupções eventuais de memórias de outras reencarnações, processo esse a que se poderia chamar de *ressignificação retrospectiva* (MARALDI, 2011). A motivação para tal emerge, entre outras razões, do fato de o indivíduo buscar certa consistência entre as crenças recém-adquiridas e a trajetória de vida percorrida até aquele momento, necessidade essa diretamente reforçada pelo grupo (com vistas à manutenção da identidade e ideologia coletivas), mas igualmente relevante do ponto de vista individual, devido às muitas funções psicodinâmicas e cognitivas que desempenha (preenchimento de lacunas entre discursos, necessidades e experiências incoerentes ao longo da história de vida etc.). Sob esse aspecto, há como que uma fusão ou imbricação entre a identidade individual e certos elementos de crença compartilhados em um dado contexto. A memória desempenha aí um importante papel, uma vez que, não sendo representação fiel ou fotográfica dos eventos, mas um processo criativo e de reconstrução permanente (BOSI, 2003), ela então se adere às expectativas de crença, oferecendo novos significados e implicações para situações antes pouco compreendidas, pouco enfatizadas ou mesmo negativamente concebidas (traumas, infortúnios etc.). Tais significados podem, ainda, estender-se ao futuro, constituindo, assim, o campo da *ressignificação prospectiva*, base de certas aspirações e projetos de vida (MARALDI, 2011).

As diferenças individuais desempenham, nessas circunstâncias, uma função não negligenciável. Alguns indivíduos parecem particularmente propensos a enxergar padrões e significados por toda a parte, mesmo quando tais padrões parecem muito pouco prováveis ou não estão presentes de modo algum, como as pesquisas experimentais parecem ter verificado com participantes de grupos de esoterismo *new age* (BARLEV et al., 2015).

Há outros casos, porém, em que, ao contrário do modelo supracitado, no qual o sistema de crenças adotado parece exercer um papel inicialmente preponderante, é a experiência que fornece os elementos disparadores que necessitarão, imediata ou posteriormente, de elaboração e significação. A tais disparadores e à estranheza que causam soma-se uma série de outras vivências e tentativas de atribuição de significado que parecem ocorrer em uma *espiral ascendente de complexidade* (MARTINS, 2015), que vai das mais simples vivências às mais complexas, em um processo de confirmação mútua gradual e expansivo. Decorre daí o fato de as narrativas acerca dessas experiências soarem, algumas vezes, bizarras a um observador externo que não tenha vivenciado e acompanhado semelhantes processos em si mesmo. Um exemplo bastante ilustrativo pode ser encontrado na forma como determinadas reações fisiológicas são depois assimiladas pelo sistema de crença como comprovações ou indicadores da ação de certos agentes sobrenaturais. Nas giras umbandistas ou nas sessões espíritas, não é incomum registrarmos relatos de sensações físicas variadas, como dores em determinadas partes do corpo; arrepios ou alterações na temperatura corporal; anestesia, enrijecimento ou imobilidade temporárias de certas regiões do corpo, como boca, braço, mão, pernas etc.; taquicardia; enjoos; mudanças repentinas de humor e estranhas sensações de presença ou aproximação sem que alguém tenha efetivamente adentrado o recinto ou se aproximado fisicamente do médium (MARALDI, 2011, 2014; ZANGARI, 2003).

Consideradas isoladamente e desprovidas do significado espiritual que lhes é outorgado, tais experiências nada parecem indicar, a não ser uma série de ocorrências psicofisiológicas estranhas ao indivíduo. Contudo, na medida em que ocorrem num contexto em que já se espera que elas sejam concebidas como emanções de fontes espirituais, esses automatismos são logo admitidos como sensações que espíritos desencarnados apresentariam em virtude das circunstâncias específicas que teriam caracterizado suas próprias mortes ou o processo em si mesmo da comunicação mediúnic. Dessa forma, se alguém relata sentir uma anestesia bucal, a interpretação pode ser a de que o espírito comunicante é o de alguém que teria morrido com câncer na boca. Se há sensação espontânea de intenso calor, então o espírito comunicante teria morrido queimado, e assim por diante (MARALDI, 2011). Uma vez mais, as diferenças individuais demonstram aqui sua importância, dado que algumas pessoas parecem particularmente mais propensas a relatar fenômenos dissociativos e somatoformes cuja ocorrência é, assim, concebida como advinda da intervenção de seres aparentemente invisíveis (MARALDI, 2014). É a partir de sonhos, vagas sensações físicas e automatismos que o guia espiritual vai adquirindo forma. Num segundo momento, são atribuídos a ele um nome e características identificatórias. Em seguida, suas manifestações vão ocorrendo com mais frequência e estabelecendo um estilo apropriado,

uma narrativa, até, por fim, adquirir funções definidas na vida do médium e nas práticas do grupo. Tais casos são exemplos robustos da profunda interconexão entre processos biológicos, psicológicos e sociais, os quais se acham descritivamente separados ao olhar do especialista, mas não exatamente aos olhos do leigo, para o qual seu sistema de crenças oferece, muitas vezes, interpretações globais e totalizantes.

Há que se ter em conta, ainda, que mesmo nas ciências cognitivas e nas neurociências, modernamente, a dicotomia biológico *versus* cultural tem sido questionada e abandonada em favor de uma perspectiva menos exclusiva. A esse respeito, ao apresentar tanto a “psicologia cognitiva” quanto a “religião”, vejamos como Paiva (2007) pondera a questão:

Há uma insuficiência certa nesse par de conceitos, porque “religião” é um fenômeno social e cultural, ao passo que “Psicologia cognitiva” diz respeito ao indivíduo e, no caso particular do estudo da religião, às condições pré-psíquicas que tornaram possível filogeneticamente e tornam possível ontogeneticamente a realidade “religião”. Em geral, tende-se a admitir entre ambas uma complementaridade, diversamente explicada. A explicação mais radical dessa complementaridade exclui a imagem de uma “ponte” entre biopsicologia e cultura e admite a co-evolução de uma e outra, condicionando-se mutuamente, como pode ser visto em Geertz (2000), Pyy-siäinen (2003) e Paiva (2006). O reconhecimento da complementaridade não impede de se procurar levar ao limite o ponto de vista de cada disciplina que estuda o fenômeno religioso. O desejável é que as disciplinas não percam o contato umas com as outras, mesmo porque cada uma delas não é capaz de abarcar o inteiro campo de investigação e trabalha, cada qual, com evidências incompletas e hipóteses independentes (p. 184-185).

Aprendemos, portanto, que talvez mais que buscar por uma resolução definitiva que permita encontrar uma forma única de relacionar o “psico” com o “social”, talvez seja mais fértil a compreensão de que nossos fenômenos se situam, efetivamente/simbolicamente, como o hífen desse binômio. À luz dos estudos que realizamos em nossos laboratórios, consideramos o hífen entre “psico” e “social”, do ponto de vista metafórico, como representante da ligação entre essas duas instâncias humanas, e, como tal, pode suscitar diferentes interpretações. Hífen este que, de acordo com o novo acordo ortográfico da língua portuguesa, perdeu-se. Assim, temos não uma justaposição de dois vocábulos, mas uma palavra apenas, “psicossocial”, o que, ao nosso modo de ver, vem reforçar simbolicamente a importância de serem considerados esses dois âmbitos da constituição da subjetividade não apenas como inter-relacionados, mas como amalgamados. Como um

hífen – esse pequeno traço na posição “entre” elementos –, pode-se pensar numa articulação que se inicia no biológico, mas não se encerra nele, passar para o plano linguístico, à medida que as experiências, sejam quais forem, são narradas e, assim, enredadas numa cadeia simbólica que confere sentido ao que o indivíduo vivenciou. A experiência, compreendida como hífen, impele-nos ao diálogo interdisciplinar e, talvez, transdisciplinar, uma vez que se deve reconhecer o papel limitado das disciplinas em seu trabalho solitário e isolado. As divisões entre disciplinas não deveriam refletir diferenças reais entre diversos aspectos (fisiológicos, psicológicos, sociais), mas simplesmente convenções humanas para o seu estudo e investigação. Tais divisões devem-se à limitação do conhecimento humano, não a uma separação objetiva entre tais coisas.

Finalizando, gostaríamos de extrapolar o âmbito de nossas reflexões ressaltando, ainda, a relevância da imbricação entre o psicológico e o social para a materialização do compromisso social da psicologia. Os estudos de psicologia anomalística e de psicologia social da religião podem parecer alheios às questões sociais mais prementes. No entanto, as reflexões deles decorrentes quanto à inter-relação entre social e psicológico levam a considerações mais aprofundadas, empiricamente fundamentadas e complexas sobre a constituição da subjetividade. Deste modo, pensamos que, mais do que pontuar uma conexão racionalizada do que seja “psico-social”, é desejável que psicólogos sociais incorporarem/desenvolvam uma atitude decorrente da profunda compreensão do que se denomina ou adjetiva como “psicossocial”. Essa atitude contribui para o entendimento da intrincada constituição da subjetividade e para a articulação de modos de intervenção na medida em que não desconsidera que temos um corpo, aspecto individual que enseja o psicológico que habita e constrói o social ao mesmo tempo em que é simbolicamente habitado e construído pelo social (MACHADO, 2014). Desconsiderar essa dialética, distinguir radicalmente e privilegiar um ou outro aspecto enseja uma compreensão empobrecida do sujeito e de seu contexto – como bem ilustram os estudos que brevemente comentamos. Compreender essa complexidade é encontrar a brecha pela qual se pode escapar de determinismos individualizantes e da “cilada do exclusivamente social” (SAWAIA, 2005), abrindo caminho para a possibilidade de protagonismo do sujeito.

Que o hífen, neste contexto, não seja a representação daquilo que separa, mas, sim, daquilo que une, amalgama e, potencialmente, empodera.

## Referências

ADLER, S. R. *Sleep paralysis: night-mares, nocebos, and the mind-body connection*. New Jersey: Rutgers University Press, 2011.

BARLEV, M. et al. *Anomalous experiences and paranormal attributions in a new spiritual movement*. Paper presented at the Psychology of Religion and Spirituality Preconference at the Society for Personality and Social Psychology, Long Beach, CA, 2015.

BARRETT, J. *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. In: BARRETT, J. Cognitive science of religion: looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 50, n. 2, p. 229-239, 2011.

\_\_\_\_\_. Cognitive science of religion: looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 50, n. 2, p. 229-239, 2011.

CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. *Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas*. São Paulo: Atheneu, 2013.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. Publicado originalmente em 1915.

GEERTZ, C. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a Antropologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HUFFORD, D. J. *The terror that comes in the night: an experience-controlled study of supernatural assault traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

MACHADO, F. R. *Experiências anômalas na vida cotidiana: experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. 344 p.

\_\_\_\_\_. *Tópicos de psicologia social: apontamentos para reflexão*. Apostila didática. São Paulo, 2014. No prelo.

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

\_\_\_\_\_. *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014. No prelo.

MARTINS, L. B. *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências “ufológicas” e “paranormais”*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. 456 f.

McCLENON, J. A survey of Chinese anomalous experiences and comparasion with Western representative national samples. *Journal for Scientific Study of Religion*, [S.I.], v. 27, p. 421-426, 1988.

\_\_\_\_\_. Chinese and American anomalous experiences: the role of religiosity. *Sociological Analysis*, [S. l.], v. 51, p. 53-67, 1990.

OSIS, K.; HARALDSSON, E. *At the hour of death*. New York: Avon, 1977.

PAIVA, G. J. Congresso da Associação Internacional de Psicologia da Religião. *Boletim – Academia Paulista de Psicologia*, São Paulo, n. 3/06, p. 38-44, 2006.

\_\_\_\_\_. Psicologia cognitiva da religião. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 7, p. 183-191, 2007.

PYYSIÄINEN, I. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill, 2003.

ROSE, R. *Living magic: the reality underlying the psychical practices and beliefs of Australian aborigines*. Chicago: Rand McNally, 1956.

SAWAIA, S. A dialética contra a cilada negadora da práxis social (Prefácio). In: MARTINS, S. T. F.; ABRANTES, A. A.; SILVA, N. R. (Org.). *Método histórico social na psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 7-14.

TYLOR, E. *Primitive Culture*. New York: Harper & Row, 1871.

ZANGARI, W. *Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003. 350 f.

