

## A SOCIOLOGIA TRANSPESSOAL COMO CAMPO EMERGENTE: UMA BREVE INTRODUÇÃO

Marcos Augusto de Castro Peres\*  
Humberto Schubert Coelho\*\*

**RESUMO:** este artigo apresenta de forma introdutória a sociologia transpessoal como um novo campo científico das ciências sociais, voltado ao estudo das experiências místicas, espirituais e de transcendência humana. Na qualidade de subárea germinal da sociologia, proposta por Ken Wilber, a sociologia transpessoal procura tratar os fenômenos transcendentais a partir de evidências científicas, especialmente na área da saúde, a exemplo das experiências de quase-morte (EQMs). Por isso, dialoga diretamente com a psicologia transpessoal, a psiquiatria, a neurociência, a tanatologia e outras áreas correlatas, numa perspectiva multidisciplinar coerente à teoria da complexidade de Edgar Morin. Como exemplo significativo do caráter sui generis da experiência espiritual, analisamos aqui os aspectos subjetivos e socioculturais das experiências de quase-morte (EQMs), mostrando que tais fenômenos podem ser bem descritos por uma sociologia transpessoal.

**Palavras-chave:** Sociologia transpessoal. Psicologia transpessoal. Experiências de quase-morte (EQMs). Espiritualidade. Ciências da saúde.

**Abstract:** this paper introduces transpersonal sociology as a new field in the social sciences, aimed at the study of mystical, spiritual and human transcendence experiences. As a germinal sub-area of sociology, proposed by Ken Wilber, transpersonal sociology seeks to address transcendental phenomena such as near-death experiences (NDEs) based on scientific evidence from the health sciences and quantitative social sciences. Therefore, it dialogues directly with transpersonal psychology, psychiatry, neuroscience, thanatology and other related areas, in a multidisciplinary perspective consistent with Edgar Morin's theory of complexity. As a significant example of the sui generis character of spiritual experience, we analyse here the subjective and sociocultural aspects of near-death experiences (NDEs), showing that such phenomena can be well described by a transpersonal sociology.

**Keywords:** Transpersonal sociology. Transpersonal psychology. Near-Death Experiences (NDEs). Spirituality. Health Sciences.

### 1. INTRODUÇÃO

Este texto partirá do conceito de “sociologia transpessoal”, referida por Ken Wilber (2010) em seu livro *Um deus social*, para: 1- definir o lugar que as experiências

---

\* Doutor em Educação (USP), e-mail: marcosacperes@gmail.com.

\*\* Doutor em Ciências da Religião, e-mail: humbertoschubert@yahoo.com.br.

místico-religiosas e/ou transcendentais podem ocupar nos modelos sociológicos tradicionais; 2- trabalhar com a ideia de espiritualidade como um fenômeno passível de investigação científica, especialmente na área de saúde, a exemplo das pesquisas acadêmicas sobre experiências de quase-morte (EQMs); e 3- aventar a possibilidade de desenvolvimento de uma sociologia transpessoal, voltada ao estudo dos fenômenos espirituais, que devem ser compreendidos como experiências universais inerentes à natureza humana, e que não se restringem, portanto, ao âmbito das religiões.

Sabe-se que a sociologia clássica tradicionalmente tem se dedicado ao estudo da sociedade em suas manifestações mais materiais, isto é, político-econômicas, estabelecendo teorias e métodos para analisar as relações sociais, as instituições, os grupos e os diversos tipos de coletividades. Contudo, pouco ou nada tem sido produzido na sociologia e em outras ciências sociais acerca do indivíduo como um ser potencialmente transcendente e autônomo, que é capaz de vivenciar experiências espirituais transformadoras no âmbito subjetivo.

Conforme relata o antropólogo Evans-Pritchard (1986), os pensadores das ciências sociais tendem a invalidar a compreensão dos fenômenos religiosos como experiências essencialmente transcendentais, atribuindo-lhes explicações sociológicas ou psicológicas reducionistas, e quase sempre com descaso pela especificidade do fenômeno religioso (COELHO, 2013). Lembra Wilber (2010) que a sociologia, por ser uma ciência relativamente nova, não passou ainda pelo crivo de pensadores perenes, como ocorreu com a filosofia, por exemplo. Falta-lhe, portanto, profundidade para tratar de assuntos mais sutis relacionados à natureza humana, tais como a espiritualidade e a transcendência.

É interessante observar que a própria filosofia atual tem perdido sua profundidade analítica e, tal como a sociologia, permanece vinculada ao materialismo e ao utilitarismo da sociedade capitalista pós-moderna. Domingues (2006, p. 18), ao debater esta questão, lembra que “tendo abandonado essa dimensão da antiga filosofia para a psicologia e a psicanálise, a filosofia perdeu o enraizamento vital ou, antes, existencial, que tinha em Sócrates, em Rousseau e em Nietzsche, ficando mais pobre, mais técnica e mais livresca”.

O autor alerta ainda para a necessidade atual de resgatarmos os aspectos mais profundos da natureza humana e dos valores da antiga sabedoria filosófica:

Trata-se, num mundo entregue ao utilitarismo e anestesiado pelo materialismo hedonista, de resistir aos apelos avassaladores da sociedade de consumo e de instalar uma cultura mais espiritualizada e mais predisposta a cultivar os bens espirituais, como o saber, o recolhimento interior e a generosidade (DOMINGUES, 2006, p. 18-19).

Ainda somos incapazes de lidar com os fenômenos existenciais. A perda do sentido da vida, o vazio existencial, o desespero, o suicídio, a solidão, as epidemias, a doença e a morte, continuam sendo mistérios indecifráveis para o conhecimento humano, mesmo com o acelerado avanço científico e tecnológico observado nas últimas décadas (Morin, 2020). Diante desta realidade, e sem vislumbrar outra alternativa, o ser humano continua recorrendo às vivências e visões de mundo espiritualistas e/ou religiosas, apesar de todas as promessas acadêmico-científicas de “secularização irreversível” e “fim da era das religiões”, como bem observou Peter Berger (1985). Parece que o desencantamento do mundo capitalista preconizado por Weber não se completou e que a sociedade pós-moderna curiosamente ainda preserva o antigo fascínio pelo sobrenatural.

O paradigma materialista da ciência, que predominou especialmente nos séculos XIX e XX, já está sendo questionado por representantes da própria comunidade científica. Em 2014, um grupo de oito renomados cientistas e acadêmicos norte-americanos de diversas áreas publicaram na revista científica *Explore: The Journal of Science and Healing*, um “Manifesto pela Ciência Pós-Materialista”,<sup>1</sup> no intuito de protestar: “contra a ideologia materialista que ainda impera no meio científico, apesar de várias experiências realizadas terem demonstrado fortíssimas evidências da espiritualidade”.<sup>2</sup> Este manifesto foi assinado por mais de trezentos cientistas ao redor do mundo.<sup>3</sup>

Uma ciência pós-materialista deve considerar as mudanças profundas e necessárias pelas quais devem passar tanto a filosofia quanto a ciência na atualidade, especialmente no que tange aos seus modelos metodológicos de análise da realidade. Um novo paradigma científico-filosófico está emergindo e ele deve ser capaz de compreender a complexidade dos fenômenos observados, a partir de uma perspectiva multidisciplinar e integrativa (Morin, 2015). Talvez seja esta a estratégia mais eficaz

---

<sup>1</sup> <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1550830714001165?via%3Dihub>

<sup>2</sup> <http://averdadeencoberta.blogspot.com/2016/02/varios-cientistas-assinam-manifesto.html>

<sup>3</sup> <https://www.revistafenix.pt/manifesto-para-uma-ciencia-pos-materialista/>

contra as diversas formas – de resto já esgotadas – de reducionismo dos fenômenos espirituais a outros fatores, como os sociais, culturais, biológicos ou psicológicos.<sup>4</sup>

## 2. A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E A SOCIOLOGIA WEBERIANA

Dentre os autores da sociologia clássica, Max Weber é um dos que mais contribuiria para o atual desenvolvimento de uma sociologia transpessoal, dada a sua abordagem universalista sobre o fenômeno religioso, que considera religiões ocidentais (como o cristianismo protestante) e orientais (como o budismo, o hinduísmo e o taoísmo). Essa universalidade na análise dos fenômenos religiosos e espirituais é de fundamental importância para a definição do campo transpessoal, que deve se fundamentar na síntese destes fenômenos, transcendendo os dogmatismos das religiões institucionalizadas.

A análise weberiana das religiões universais está pautada na polaridade entre ascetismo e misticismo. Se o asceta preza pela disciplina e o autocontrole individual, o místico valoriza a intervenção de forças sobrenaturais ou divindades. O processo de desencantamento do mundo verificado no Ocidente, por meio da expansão do protestantismo ascético/racional, eliminou os resquícios do misticismo mágico-religioso herdado das antigas tradições pagãs e do cristianismo esotérico. Para Weber (2000), a racionalização não necessariamente representa maior liberdade e progresso humano, mas pode ocasionar o acirramento do controle social (ou condicionamento) sobre os indivíduos.<sup>5</sup>

Weber (2000) se preocupava com o fato de a sociedade ocidental estar perdendo o carisma oriundo da magia, em virtude da racionalização religiosa capitalista/protestante. O carisma era necessário para garantir o equilíbrio entre indivíduo e sociedade, contribuindo para a busca de sentido existencial. Weber observou também um fenômeno nascente no início do século XX, ao qual chamou de “orientalização do Ocidente”, com o resgate de diferentes práticas esotéricas e espiritualistas pelos ocidentais.<sup>6</sup> E foi isso que o motivou a estudar o misticismo oriental (Sell, 2009).

---

<sup>4</sup> Conferir Dierken (2009) e Coelho (2013).

<sup>5</sup> Conferir Mariz (2011).

<sup>6</sup> D’Andrea (2000) analisa este fenômeno, chamado por Weber de “orientalização do Ocidente”, considerando-o como a fase germinal de um processo de construção social de um novo tipo ideal de racionalidade religiosa ocidental, que ficaria conhecida como *New Age*, ou “Nova Era”.

Ao analisar as religiões orientais, Weber<sup>7</sup> descreve um tipo de racionalidade bastante diferente da ocidental. No Oriente, há se considerar o fato de que o mundo interior ou subjetivo é tão real quanto o mundo exterior, ou seja, o da vida em sociedade. No Hinduísmo e no Budismo, por exemplo, o processo de despertar ou iluminação de um mestre espiritual torna-se um evento a ser comemorado coletivamente. Todas as tradições espirituais do Extremo Oriente consideram este “caminho para dentro” como um caminho necessário e essencial na compreensão de si mesmo e da vida. Por isso, a meditação é considerada como uma prática sagrada e imprescindível a todos, tal como a oração no Cristianismo (SELL, 2009).

O isolamento social do anacoreta (ou buscador da verdade) não é entendido como uma atitude antissocial, mas admirado como um ato de sabedoria e coragem. No Taoísmo chinês, a ação social transformadora ocidental (ativa) é substituída pelo princípio (passivo) do “*wu-wei*”, que significa “ação pela não-ação”, ou simplesmente “não fazer nada”. Esse nada fazer não deve ser confundido aqui com inércia ou inação, mas representa a aceitação do que é, do agora, e a habilidade de agir dentro do possível, seguindo em harmonia com o fluxo dos acontecimentos. É uma ética religiosa centrada na sabedoria de vida e na profundidade existencial (SELL, 2009).

O misticismo oriental encontraria terreno fértil numa sociedade ocidental carente de carisma e de sentido. Os movimentos libertários do pós-Segunda Guerra, especialmente os da década de 1960 nos Estados Unidos (*Woodstock*), inspiraram-se nas antigas tradições filosóficas e místico-religiosas do Oriente, especialmente da Índia. Os terrenos artístico e musical foram os que mais rapidamente absorveram essa nova tendência cultural que se expandia, principalmente entre os jovens. Bandas de *rock* da época, como os *Beatles*, receberiam essa influência, que se tornou bastante perceptível nas letras de suas canções e no estilo de vida dos cantores e fãs. Temas como paz, amor e liberdade povoaram o imaginário coletivo. Centros de *yoga* e meditação foram surgindo e se proliferando com rapidez.

O movimento *hippie* ganhou popularidade, inspirado no desprendimento dos bens materiais, no rompimento com a família tradicional, com os dogmas religiosos cristãos e os demais condicionamentos socioculturais. A busca principal era pelo hedonismo, representado pela liberdade sexual, pela música libertária e pelo uso livre de psicodélicos como o LSD, a maconha, dentre outros. Muitos jovens abandonaram

---

<sup>7</sup> Conferir Sell (2009).

os lares e as famílias em busca de experiências transcendentais, juntando-se às comunidades alternativas. Enfim, o êxtase místico de *Woodstock* deveria ser vivenciado a todo custo, seja pela meditação, pela expansão da consciência, pelas drogas, pelo orgasmo ou pela arte (D'ANDREA, 2000).

Weber (2013) mostra que o processo de desencantamento do mundo verificado no Ocidente, por meio da expansão do protestantismo ascético/racional, eliminou os resquícios do misticismo mágico-religioso herdado das antigas tradições pagãs e do cristianismo esotérico. Para Weber (2000), a racionalização não necessariamente representa maior liberdade e progresso humano, mas pode ocasionar o acirramento do controle social (ou condicionamento) sobre os indivíduos.<sup>8</sup>

Contrariando de certo modo a tese do desencantamento, foi no ambiente supostamente secularizado e multicultural de meados do século XX, no Ocidente, que nasceu a Psicologia Transpessoal, considerada pelo psicólogo Abraham Maslow como a “Quarta Força da Psicologia”, sendo a primeira a Psicanálise, seguida pela Psicologia Comportamental e pela Psicologia Humanista. Além das teorias de Maslow, esta nova corrente da psicologia incorporou diversos conteúdos de diferentes escolas de pensamento, como as de Carl Jung, Viktor Frankl, Ken Wilber e Stanislav Grof.

Nascia então uma nova escola psicológica, cuja finalidade principal seria estabelecer uma visão integral (ou holística) do ser humano, transcendendo o materialismo e resgatando a profundidade existencial das antigas tradições espirituais, principalmente as do misticismo oriental e da filosofia perene.<sup>9</sup> Alvarez (2006) aponta que a psicologia transpessoal vem construindo uma aliança inédita entre a ciência moderna e uma espiritualidade não sectária (ou “areligiosa”). Este processo tem modificado o conceito de espiritualidade, antes associado à crença e ao conhecimento teológico, mas que aos poucos vem sendo reelaborado pela racionalidade científica como conjunto de experiências humanas.

A psicologia transpessoal é um fenômeno coerente ao “novaerismo”, definido por D'Andrea (2000) como um novo tipo ideal de racionalidade religiosa, surgido na sociedade pós-moderna. De perfil universalista, o espiritualismo “livre, eclético e transcendente” da Nova Era rejeita a institucionalidade dogmática das religiões historicamente estabelecidas, procurando reunir elementos místico-religiosos e científicos – ou “pseudocientíficos” –, num mosaico heterogêneo e universalista.

---

<sup>8</sup> Conferir Mariz (2011).

<sup>9</sup> Conferir Holman (2011).



Assim, sob a ótica da ciência acadêmica materialista, facilmente pode pesar a acusação de pseudociência à psicologia transpessoal. Isso exige uma melhor atenção quanto aos aspectos metodológicos utilizados nessa área, esforço este que vem sendo empreendido principalmente por Ken Wilber<sup>10</sup>.

Como bem observou D'Andrea (2000), Weber identificou de forma genética a influência do misticismo oriental no Ocidente. A sociologia weberiana mostra claramente como a Reforma Protestante gestou a racionalidade moderna da sociedade capitalista. De forma análoga, uma análise sociológica fundada em Weber também mostraria como o misticismo oriental gestou os movimentos de contracultura (*new age*) da década de 1960 nos Estados Unidos. Nascia aí uma nova racionalidade religiosa no mundo ocidental, completamente diferente do ascetismo cristão protestante, e caracterizada pelo individualismo, a reflexividade e o universalismo místico-religioso (D'ANDREA, 2000).

Em paralelo ao que ocorreu na esfera religiosa, o processo histórico de penetração do misticismo oriental (ou da filosofia perene) na sociedade ocidental afetaria também o campo científico, com o questionamento do paradigma cartesiano, hegemônico na Academia. Neste cenário, o fenômeno observado por Weber no início do século XX – a “orientalização do Ocidente” –, gerou, mesmo que indiretamente, o surgimento da psicologia transpessoal. Foi, sobretudo, um processo genético-histórico de gestação. Daí a contribuição de Weber para o desenvolvimento de uma sociologia transpessoal, dado o diálogo direto desta com a psicologia dos fenômenos espirituais e/ou místico-religiosos.

### **3. AS CIÊNCIAS DA SAÚDE E A PESQUISA SOBRE ESPIRITUALIDADE**

Em que pese a postura antirreligiosa das ciências humanas em sua gênese histórica, no século XIX e começo do século XX, a abordagem das ciências da saúde sempre foram radicalmente consequencialista e pragmática, não privilegiando ou prejudicando o estudo dos fenômenos espirituais de nenhuma maneira particular. Possivelmente essa tendência explique o fato de que, na atualidade, é na área de saúde que o conhecimento científico sobre espiritualidade mais tem avançado.

Das Variedades da experiência religiosa de William James e da Personalidade Humana de Frederic Myers até as pesquisas psíquicas de Carl Gustav Jung (MELO;

---

<sup>10</sup> Conferir Del-Farra e Gereima (2010).

RESENDE, 2019) ou a abordagem existencial-terapêutica de Viktor Frankl<sup>11</sup>, os estudos psiquiátricos e psicológicos muitas vezes acolheram com inusitada abertura a peculiaridade e o caráter *sui generis* do fenômeno místico-religioso ou espiritual.

Atualmente diversos pesquisadores brasileiros têm avançado nos estudos científicos sobre a espiritualidade, especialmente na área da saúde.<sup>12</sup> Provavelmente a cultura brasileira – caracterizada pela diversidade, pela miscigenação e pelo sincretismo religioso –, que defende o culto livre das religiões, favoreça o desenvolvimento de estudos sobre os fenômenos espirituais. Religiões como a umbanda e o candomblé, o espiritismo kardecista, bem como as religiões evangélicas neopentecostais, trabalham diretamente com fenômenos espirituais como possessão, mediunidade e curas espirituais. Tudo isso proporciona um clima bastante favorável à abordagem livre e ampla da espiritualidade (RABELO, 2008).

Especialmente nos Estados Unidos, mas também no Brasil, é crescente o número de pesquisas acadêmico-científicas que coletam e produzem evidências fortes de um caráter irredutível das experiências espirituais. A maioria dessas pesquisas envolve estudos sobre a resposta de pacientes com tratamentos espirituais, estados alterados de consciência e experiências de quase-morte (EQMs).<sup>13</sup> Nas ciências da saúde já existe um vasto material produzido em pesquisas acadêmicas sobre as EQMs e as mudanças pessoais e sociais delas decorrentes<sup>14</sup>.

O tema “espiritualidade” vem integrando de forma crescente pesquisas e teses acadêmicas, além de compor a grade curricular de cursos da área de saúde, como Medicina, Enfermagem e Psicologia<sup>15</sup>. É bastante importante que a comunidade científica se esforce no sentido de compreender este fenômeno sem os preconceitos e condicionamentos usualmente observados no mundo acadêmico. Torralba (2012) lembra que o desdém e a ironia normalmente vistos entre os pesquisadores que desconhecem o assunto espiritualidade são claros sinais de imaturidade intelectual e deficiência moral.

---

<sup>11</sup> Para Frankl (1992), o homem é um ser espiritual-pessoal e a autotranscendência pertence de maneira essencial ao ser do homem. O autor criou ainda o conceito de “inconsciente espiritual”.

<sup>12</sup> Conferir, por exemplo, Alvarez (2006), Moreira-Almeida (2007) e Dal-Farra & Geremia (2010).

<sup>13</sup> Conferir, por exemplo, Wilber (1984), Tart (2012), Moody (1975), Grof (2006a e b), Parnia (2013) e Moreira-Almeida (2007).

<sup>14</sup> Conferir Greyson (2007).

<sup>15</sup> Conferir, por exemplo, o artigo de Dal-Farra & Geremia (2010), intitulado “Educação em saúde e espiritualidade”, publicado na *Revista Brasileira de Educação Médica*.



A sociologia, por sua vez, pode contribuir com esta expansão? A resposta é sim, mas desde que esteja disposta a ampliar o seu cabedal metodológico para incorporar o campo transpessoal em sua análise. Para Pierre Bourdieu o campo “é um microcosmo social dotado de certa autonomia, com leis e regras específicas, ao mesmo tempo em que influenciado e relacionado a um espaço social mais amplo” (PEREIRA, 2015, p. 341). Além disso, o campo também é caracterizado por uma dinâmica relacional e de conflito, envolvendo disputas de poder entre os agentes que o compõem.

#### 4. A SOCIOLOGIA E O CAMPO TRANSPESSOAL

Definir o “transpessoal” como campo, no sentido apontado por Bourdieu, ajudará a sociologia a identificar a dinâmica inerente às pesquisas sobre os fenômenos transpessoais. Isso exige o reconhecimento da psicologia transpessoal como hegemônica e detentora de maior poder simbólico, com a sua vasta produção e pioneirismo.<sup>16</sup> Será necessário, portanto, dialogar com a psicologia transpessoal, recorrendo ao material de pesquisa já produzido sobre este campo, ainda incipiente nas ciências sociais<sup>17</sup>.

Uma sociologia transpessoal deve, primeiramente, definir um método próprio, que dê conta de estudar os fenômenos analisados da forma mais abrangente e completa possível. Com isso, ela não poderá se restringir ao método funcionalista, que leva em conta somente os aspectos sociais dos fenômenos analisados. Será necessário recorrer, em paralelo, a uma análise do tipo substantivista, ou seja, que considere o fenômeno a partir da experiência pessoal dos sujeitos envolvidos. Para tanto, o indivíduo e a sua subjetividade – o “espaço interior” – devem servir também como objeto de investigação. Aqui a sociologia pode enfrentar dificuldades num primeiro momento, já que o indivíduo e a *psiquê* são especialidades próprias da psicologia. Urge, portanto, dialogar com ela.

Em termos gerais podemos dizer que o método funcionalista/materialista está sustentado na funcionalidade e no uso social da religião. Preservar a coesão social

---

<sup>16</sup> Vale lembrar que já existem cursos de pós-graduação em Psicologia Transpessoal, com especialização, mestrado e doutorado. Além disso, diversas entidades representativas já foram criadas, com destaque para a Associação Luso-Brasileira de Transpessoal (Brasil); Association for Transpersonal Psychology (EUA); e European Transpersonal Association (França).

<sup>17</sup> Alguns estudos de antropologia cultural sobre xamanismo e magia também podem ser considerados como pertencentes ao campo transpessoal. Conferir Steil (2011).

(Durkheim), servir como instrumento de dominação político-ideológica (Marx) ou influenciar a ética econômica das sociedades (Weber) são exemplos de interpretação do fenômeno religioso a partir da ótica funcionalista, ainda predominante no método sociológico. O método essencialista/substantivista, por sua vez, considera a experiência íntima pessoal inerente ao fenômeno religioso, levando em conta a vivência mística e a transformação individual dela decorrente.

Alguns exemplos de fenômenos analisados por este princípio metodológico são: a experiência de iluminação de um mestre oriental (budista, taoísta, hinduísta, etc.), a conversão religiosa, o processo de despertar espiritual, a mediunidade, a arte e as experiências de quase-morte (TATTON-RAMOS & ALMINHANA, 2007).

Para Wilber (2010) uma visão ampla sobre o fenômeno religioso demanda uma adequação metodológica na sociologia, a partir da conciliação dos métodos funcionalista e substantivista. Neste ínterim, as dimensões extrínsecas (social) e intrínseca (individual) do fenômeno devem ser consideradas como complementares, numa espécie de inter-relação simbiótica entre indivíduo e sociedade. Para tanto, nem o indivíduo e nem a sociedade deve ser vista como soberanos nesta relação. Analisando a proposta metodológica de Wilber, Tatton-Ramos & Alminhana (2007, p. 9) observam 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” através de uma visão multifacetada do fenômeno religioso”.

Cumprir lembrar que uma sociologia transpessoal se diferencia de uma sociologia da religião na medida em que a primeira se pretende completa, considerando a totalidade do ser humano, enquanto que a segunda é tradicionalmente caracterizada pela análise isolada dos aspectos sociais da religião.

Na verdade, será necessário estabelecer uma ponte entre a sociologia da religião e a sociologia da saúde no processo de delimitação de uma sociologia transpessoal. Isso se justifica pelo fato de que os fenômenos identificados como transpessoais envolvem aspectos tradicionalmente associados à religião (como espírito e vida após a morte, por exemplo), ao mesmo tempo em que trabalha com fenômenos relacionados à área de saúde, especificamente no tratamento dos pacientes e nos estudos sobre EQMs. Por isso, o campo transpessoal, como fenômeno complexo, necessita da integração de diferentes áreas do conhecimento no seu processo de compreensão.

Já dissemos, mas vale repetir, que a entrada da sociologia no campo transpessoal exigirá a apropriação do capital simbólico já elaborado pela psicologia transpessoal, na tentativa de suprir suas lacunas metodológicas.

Edgar Morin (2015), na sua “teoria da complexidade”, propõe algo semelhante ao holismo transpessoal, com uma abordagem multidisciplinar e multirreferenciada dos fenômenos, considerando-os como uma totalidade orgânica. Em *Conhecimento, ignorância e mistério*, Morin (2020) trata dos limites do conhecimento humano e defende a necessidade de se transcender as disciplinas, cuja segmentação limite a compreensão dos fenômenos.

A teoria da complexidade pode auxiliar especialmente no questionamento dos limites da sociologia, caracterizada pelo reducionismo materialista, como bem observa Wilber (2010). O mundo mudou e a sociologia deve acompanhar essas mudanças. É necessário transcender, ou seja, ir além do convencional. E novas fronteiras do conhecimento precisam ser transpostas.

As religiões derivam da tentativa humana de explicar o inexplicável, de conhecer o incognoscível. Como disse o escritor José Saramago, em entrevista ao jornal *El País* em 2009: “Creio que a morte é a inventora de Deus. Se fôssemos imortais não teríamos nenhum motivo para inventar um Deus”.<sup>18</sup>

Com o advento da medicina no século XIX, uma compreensão científica foi oferecida como alternativa. A doença e a morte passaram a ser entendidas como fenômenos orgânicos e biológicos, causados por alguma disfunção e/ou agente externo. Recorrendo a Weber (2000), podemos dizer que a ciência moderna viria para racionalizar o fenômeno da morte e do morrer, contribuindo para o desencantamento do mundo místico-religioso medieval. Com a legitimação da autoridade médica na sociedade moderna, legal-racional, a prioridade que antes era o cuidado com a alma, passaria a ser o cuidado com o corpo<sup>19</sup>.

Se a doença e a morte passaram pelo processo de desencantamento a partir das ciências médicas, o mesmo não ocorreu com o “pós-morte”, que continua a cargo das religiões e demais explicações místicas. Carregado de tabu e mistério, o fenômeno da experiência de quase-morte (EQM) tem atraído a atenção da Medicina.

---

<sup>18</sup> <https://oglobo.globo.com/cultura/frases-do-escritor-portugues-jose-saramago-2992042>

<sup>19</sup> Conferir Adam & Herzlich (2001).

Diversos pesquisadores, principalmente psiquiatras e psicólogos, vêm estudando as EQMs em razão de suas particularidades.<sup>20</sup>

Tart (2012) relata casos de pacientes diagnosticados com morte cardíaca e/ou cerebral que retornam à vida e descrevem, com perfeição de detalhes, situações ocorridas durante o período em que era considerado “morto”. As descrições envolviam não só a observação do ambiente hospitalar onde se encontrava o seu corpo, mas também fora dele. Reencontros com parentes e amigos já falecidos, que transmitiram a ele informações pessoais posteriormente confirmadas como verdadeiras. Visita à esposa e filhos ainda vivos, com descrição precisa das atividades, vestes e lugares em que se encontravam durante o período referido. Ressuscitação e cura não explicadas pela medicina, ocorridas após o contato (durante a “morte”) com supostas entidades espirituais<sup>21</sup>.

Estes são alguns casos de EQMs analisados pela psicologia transpessoal. Há inúmeros outros, com as mesmas questões controversas, que incluem narrativas conscientes e lúcidas em estado de aparente morte cerebral, descrição de eventos ocorridos durante período de anestesia, às vezes até mesmo de pontos de vista alheios ao do paciente, além de transformações pessoais e físicas após EQMs<sup>22</sup>.

A sociologia, por sua vez, não pode continuar alheia a esta complexa experiência humana, coisa que uma sociologia transpessoal poderia e está disposta a enfrentar.

## **5. MORTE E QUASE MORTE DAS FRONTEIRAS DA SOCIOLOGIA**

Analisamos as EQMs considerando-as como fenômenos complexos, passíveis de investigação sociológica, pois impactam tanto a compreensão existencial de si mesmo, quanto do sentido da existência humana e da vida em sociedade. Em alguns casos, tais experiências podem ser compreendidas como um breve vislumbre de um processo de despertar espiritual, com uma rápida expansão da consciência, seguida de uma profunda revisão de vida e de valores, com questionamentos acerca de crenças religiosas e sociais culturalmente arraigadas (GREYSON, 2007).

Também é comum ocorrer nas EQMs uma resignificação da ideia de morte física, um fenômeno que, especialmente no Ocidente, sempre despertou sentimentos

---

<sup>20</sup> Conferir Greyson (2007).

<sup>21</sup> Conferir, por exemplo, Shushan (2014), Van Lommel (2020) e Alexander III (2020).

<sup>22</sup> Conferir Parnia (2013) e Greyson (2007).

de medo e negação entre os indivíduos. Como bem definiu Pereira (2012, p. 35), a morte é: “aquela cujo nome o Ocidente não ousa pronunciar”. O capitalismo ocidental, fundado em valores materialistas e de consumo, nega a morte e tudo que a ela esteja relacionado, como a velhice por exemplo, que foi social e estrategicamente reinventada pelos conceitos de “melhor idade” e “terceira idade”, com o fim de mercantilizar a última fase da vida humana (DEBERT, 2012).

As ciências sociais, de forma coerente ao paradigma materialista que vigora na sociedade ocidental, têm se furtado ao estudo da morte, com algumas raras exceções, dentre elas: *Uma história social do morrer*, de Allan Kellehear (2016); *O homem e a morte*, de Edgar Morin (1997); *O homem diante da morte*, de Philippe Ariès (2014); *Tabu da morte*, de José Carlos Rodrigues (2006) e *Thânatos e civilização*, de Clóvis Pereira (2012). É um movimento tímido. Ainda não há, digamos, uma “sociologia da morte”, assim como não há uma “sociologia da vida” e o seu sentido, por exemplo. Parece que a sociologia tem evitado se envolver com temas existenciais, apesar da sua importância.

Não só a morte como fenômeno complexo e inerente à vida humana deve ser estudada pela sociologia e as demais ciências sociais, em seus aspectos socioculturais, mas a pesquisa sociológica também deve abarcar os novos conhecimentos que evoluem as relações entre vida e morte. A tentativa de compreender a questão da morte e do que há (ou não há) além dela, ou seja, a existência de uma realidade espiritual, tem ficado, historicamente, a cargo da religião, do misticismo e do ocultismo. A ciência materialista quase sempre olhou com preconceito e desconfiança (e até mesmo desdém) para os assuntos relacionados à espiritualidade, mesmo diante de fatos que desafiam a lógica científica.

Um bom exemplo são as experiências de quase-morte (EQMs). Em diálogo com a medicina e a psicologia, a sociologia deve olhar para este complexo fenômeno existencial, que já é tema recorrente em pesquisas na área de saúde. A psicologia transpessoal já abraçou este desafio. No âmbito das sociologias já consolidadas, a sociologia da saúde talvez seja uma das subáreas mais próximas a investigar as EQMs, em conjunto com a sociologia da religião e a nascente sociologia transpessoal.

Termo cunhado pelo médico psiquiatra Raymond Moody em 1975, nos Estados Unidos, as EQMs (ou NDE – *Near Death Experience*, em inglês) tornaram-se hoje um tema recorrente de pesquisas científicas, particularmente na área de saúde: na medicina, na enfermagem, na psiquiatria e na psicologia, por exemplo. É um campo

de estudos já consolidado na comunidade científica norte-americana, com presença frequente em inúmeras teses acadêmicas de doutorado, em livros publicados por cientistas, em artigos científicos de revistas renomadas e, até mesmo, em filmes e séries comerciais<sup>23</sup>.

Parnia (2013) lembra que as pesquisas científicas sobre as EQMs vêm contribuindo para reescrever as relações entre vida e morte na sociedade ocidental. Em geral, o que se observa naqueles que vivenciaram EQMs é a perda do medo da morte, respaldada por um sentimento de certeza quanto à continuidade da consciência após a morte do corpo físico. Tart (2012, p. 353) declara que: “Só me resta invejar a sorte dessas pessoas que tiveram essas EFCs<sup>24</sup> ou EQMs e transcenderam tão profundamente o medo da morte”.

Como observa Rodrigues (2006), apenas a sociedade ocidental moderna, fundada na racionalidade técnica e científica, conceberia a morte do corpo físico como o fim último e definitivo dos seres humanos. Em todas as outras culturas e sociedades ao longo da história e ao redor do mundo a morte é vista geralmente como uma transição para outra realidade – e não o fim. Estaríamos vivenciando hoje no mundo ocidental uma mudança profunda de paradigma em relação à ideia de morte física? A própria ciência acadêmica, que ao longo de toda a sua história negou a possibilidade de existência da realidade espiritual, estaria agora superando essa resistência e dando um importante passo no sentido de pesquisar com respeito e seriedade este fenômeno complexo? Eis algumas das questões que uma sociologia transpessoal pretende responder.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As EQMs geralmente são vivenciadas como experiências profundas e transformadoras, podendo ser consideradas como equivalentes às iniciações místico-ocultistas das tradições espirituais herméticas ligadas à magia (xamanismo, ocultismo egípcio, cabala, etc.), ao transe mediúnico<sup>25</sup> ou a outro evento transcendente, como, por exemplo, o *satori* ou a iluminação espiritual das religiões orientais, principalmente

---

<sup>23</sup> Conferir, por exemplo, na plataforma Netflix ([netflix.com.br](https://netflix.com.br)), a série *Vida após a morte* (2021) e os filmes *Milagres do paraíso* (2016) e *O céu é de verdade* (2014).

<sup>24</sup> Experiências fora do corpo (EFCs). Conferir Tart (2012).

<sup>25</sup> Prática de incorporação ou comunicação espiritual comum em algumas tradições religiosas espiritualistas existentes no Brasil, como o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé, por exemplo.



o budismo<sup>26</sup>. Tais experiências eram muito comuns no passado e consideradas como um evento grandioso. Na sociedade moderna ocidental, desencantada pela ciência e pela razão, experiências místicas e/ou transcendentais são cada vez mais raras, e, quando ocorrem, são desmerecidas ou ignoradas (quando não ridicularizadas) pelas instituições científicas, educacionais, religiosas e formadoras da opinião pública, como a mídia.

Podemos dizer que as EQMs têm retomado, em parte, essas antigas experiências transcendentais, agora analisadas e compreendidas como um fenômeno atrelado ao campo das ciências médicas e da saúde. Elas são mais respeitadas pela sociedade por serem “casos clínicos”, protegidas, portanto, pela legitimidade da medicina. É a primeira vez que a ciência olha com alguma seriedade para este tipo de experiência. A própria transformação na vida daqueles que passaram por uma EQM, e por eles relatadas em pesquisas acadêmicas, atestam o forte impacto que tal experiência significou. Na grande maioria dos casos analisados, os pacientes se tornaram pessoas melhores, mais compreensivos, conscientes, tranquilos, pacíficos, saudáveis, sensíveis e dotados de uma visão mais ampla sobre a vida e a morte.

Tal como ocorria com o mago ou o xamã, estas pessoas transformadas pela EQM, na maioria das vezes, passam a influenciar o meio em que vivem e a sociedade como um todo. Tornam-se “focos de luz”, atuando como agentes de transformação social, contribuindo para difundir a possibilidade de obtenção do autoconhecimento e da autoconsciência, habilidades fundamentais para o despertar espiritual. A sociologia não pode continuar alheia a este importante fenômeno. Talvez ele seja a peça que faltava para questionarmos o excesso de materialismo presente na nossa vida cotidiana. Somos condicionados e induzidos, como robôs, a seguir valores egoístas e materialistas, como a competição, o consumo, o sucesso profissional, a riqueza material, os relacionamentos afetivos, a família, a religião, enfim, tudo o que é externo a nós. Mas não sabemos nada sobre nós mesmos, sobre o sentido da vida ou sobre o mistério da morte.

A espiritualidade é um fenômeno mais humano que religioso. Ela é mais natural do que sobrenatural. Exatamente por isso, a sociologia transpessoal se faz

---

<sup>26</sup> “No sentido literal, *satori* significa entender em japonês. Trata-se da expansão da consciência, a iluminação, equivalente aos termos *nirvana* e *samadhi* – que são usados na Índia para se referir à mente calada em seus 49 níveis. A consciência é projetada no plano mental e espiritual, se unindo ao todo e libertando-se dos conceitos de tempo, forma e espaço”. Fonte: <https://www.wemystic.com.br> (consultado em 23/05/2021).

necessária. Como cientistas sociais, não podemos continuar fugindo das questões existenciais, sob o risco de permanecermos rodando em círculos e reproduzindo um conhecimento sociológico superficial que, limitado pelo materialismo, é incapaz de compreender em profundidade o complexo mundo humano. Devemos humildemente reconhecer que o homem não existe separado dos outros reinos da natureza, mas é parte integrante de um Todo Universal de grande complexidade e sobre o qual muito pouco sabemos.

#### **REFERÊNCIAS:**

ADAM, P.; HERZILICH, C.; **Sociologia da doença e da medicina**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

ALEXANDER III, Eben. As experiências de quase-morte e a emergente visão científica da consciência. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

ALVAREZ, Mani. **Psicologia transpessoal: a aliança entre espiritualidade e ciência**. São Paulo: All Print, 2006.

ARIÉS, Philippe. **O homem diante da morte**. São Paulo: EDUNESP, 2014.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

COELHO, Humberto S. Ciência sistemática e ciência histórica da religião. **Atualidade Teológica XVII**, 43, 2013.

D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

DAL-FARRA, R.A.; GEREMIA, C. Educação em saúde e espiritualidade: proposições metodológicas. **Revista Brasileira de Educação Médica**, Canoas/RS, p. 587-597, 2010.

DEBERT, Guita. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento**. São Paulo, EDUSP, 2012.

DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. **Veritas** 54, 1, p. 113-136, 2009.

DOMINGUES, Ivan. Desafios da filosofia no século XXI: ciência e sabedoria. In: **Kriterion Revista de Filosofia**, FFCH/UFMG, n. 113, jun. 2006.

EVANS-PRITCHARD, Edward. A religião e os antropólogos. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n.13, março, 1986.

FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

GREYSON, Bruce. Experiências de quase-morte: implicações clínicas. In: **Revista de Psiquiatria Clínica**, n. 34, p. 116-125, 2007.

GROF, Stanislav. **The ultimate journey: consciousness and the mystery of death**. MAPS, 2006b.

GROF, Stanislav. **When the impossible happens: adventures in non-ordinary realities**. Louisville: Sounds True, 2006a.

HOLMAN, John. **O retorno da filosofia perene: a doutrina secreta para os dias de hoje**. São Paulo: Pensamento, 2011.

KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. São Paulo: EDUNESP, 2016.

MARIZ, Cecília. A sociologia da religião de Max Weber. In: **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Faustino Teixeira (org.). Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

MELO, Walter; RESENDE, Pedro H. The Impact of James's *Varieties of Religious Experience* in Jung's Work. **History of Psychology** 23. American Psychological Association, 2019. (p. 62-76)

MOODY, Raymond. **Life after life**. Mockingbird Books, Covington, 1975.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; Sharma, A.; VAN RENSBURG, BJ.; VERHAGEN, P. J.; COOK, C. C. H. WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry. **World Psychiatry**, v. 15, n.1, p. 87-88, 2016.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

PARNIA, Sam. **Erasing death: the science that is rewriting the boundaries between life and death**. EUA: Harper Collins, 2013.

PEREIRA, Clóvis. **Thânatos e civilização: a morte, entre a psicanálise e a história da cultura**. São Paulo: Annablume, 2012.

PEREIRA, Elaine. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. **Revista Linhas**, Florianópolis, vol. 16, n. 32, p. 337-356, set./dez. 2015.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Revista Mana**, Programa de Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 1, 2008.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SELL, Carlos. Max Weber e o misticismo oriental. **Revista TOMO**, São Cristóvão-SE, n. 14, p. 15-33, jan./jun. 2009.

SHUSHAN, Gregory. Extraordinary experience and religious beliefs. **Method & Theory in the Study of Religion**, vol. 26, p. 384-416, nov. 2014.

TART, Charles. **O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2012.

TATTON-RAMOS, T. P ; ALMINHANA, L. O. Por uma epistemologia maior: o “essencialismo” como necessidade na sociologia transcendental de Ken Wilber. **Revista Virtú**, UFJF, Juiz de Fora/MG, v. 5, p. 1, 2007.

TORRALBA, Francesc. **Inteligência espiritual**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

VAN LOMMEL, Pim. A pesquisa prospectiva holandesa sobre experiências de quase-morte durante paradas cardíacas. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora UnB, 2000.

WILBER, Ken. The developmental spectrum and psychopathology: part II, treatment modalities. **J Transpers Psychol** 16, 137-166, 1984.

WILBER, Ken. **Um Deus social**. São Paulo: Cultrix, 2010.