



**Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura**

**Hipnose como dispositivo de mediação entre
psicologia clínica e espiritualidade**

João Antonio de Assis Mallmann

**Brasília – DF
2014**

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**Hipnose como dispositivo de mediação entre
psicologia clínica e espiritualidade**

João Antonio de Assis Mallmann

Orientador: Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Brasília – DF

2014

João Antonio de Assis Mallmann

**Hipnose como dispositivo de mediação entre
psicologia clínica e espiritualidade**

Universidade de Brasília, Brasília – DF

Data: _____ **de 2014**

Banca examinadora composta por:

Prof. Dr. Maurício S. Neubern (orientador) _____

Prof. Dra. Gláucia R. S. Diniz _____

Prof. Dra. Valéria D. Mori _____

Prof. Dr. Wladimir Porreca _____

Dedico a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização
desse trabalho e àqueles que mantêm vivo o espírito científico.

Agradecimentos

Agradeço à minha família e à minha companheira Marianna por todo apoio prestado, pela confiança, parceria e incentivo. Sem vocês nada seria possível.

Agradeço imensamente ao professor Maurício pela dedicação, apoio, confiança, e que, por abrir caminhos, permite que possamos crescer e compartilhar nossos sonhos. Igualmente à Elizabeth e aos Mestres por toda a sabedoria compartilhada, por confiarem em mim e por incentivarem ao longo de tantos momentos intensos nessa etapa.

Aos meus amigos do CHYSUS Daniel Goulart e Tatiane Santana pela amizade e pela inspiração que a presença de vocês sempre traz.

Ao amigo e parceiro de clínica Flávio Patrick pela colaboração e atenção com que sempre se fez presente.

Aos queridos parceiros de mestrado Patrícia Milhomens, “Sir” Antonio Paulo Lima, Clarissa Simões, Pedro Luna, Mariana Borges por compartilharem de sonhos e belos esforços.

Aos amigos que fizeram ou que ainda fazem parte do grupo CHYS (Complexidade, Hipnose e Subjetividade – UnB), em especial à Rosana Jacobina, Marina Nobre, Mariana Barbato, Amanda Vaz, Pérola Goulart, Paula Yumi, Pedro Menezes, Marina Palma, José Marques, Laís Santillo, Jade Araújo, Brisa Oliveira, Sophia Galvão por compartilharem de momentos tão importantes de nossas vidas acadêmicas.

Aos professores que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação me inspirando e compartilhando conhecimentos, em especial à Valéria Mori, Fernando

Rey, José Bizerril, Alejandro Olivieri, Francisco Cechin, Sandra Baccara, Ciomara Schneider, Olavo Dalcanale, Gláucia Diniz, Valeska Zanello e Larissa Polejak.

À toda equipe da clínica Cura e Acupuntura pela parceria, confiança, apoio e amizade. Especialmente nesses últimos momentos, a ajuda de Gustavo Lima, Rafael Peixoto e Flávia Gonçalves.

À clínica EVOLV por todo o companheirismo e pela parceria.

MALLMANN, J. A. A. (2013). *Hipnose como dispositivo de mediação entre psicologia clínica e espiritualidade*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.

RESUMO

Esta dissertação se dispõe a discutir a hipnose como um dispositivo que possibilite a mediação entre a espiritualidade e a psicologia clínica. A espiritualidade é uma temática que tradicionalmente ocupou um lugar de marginalidade no contexto científico, entretanto, o interesse pela pesquisa nesse campo perpassa diversas disciplinas da ciência ao longo da história. Grande parte da restrição a diversos fenômenos do campo espiritual se deve ao fato de a ciência trazer enraizada consigo a tese de secularização, concebendo que o conhecimento científico ao lançar-se sobre o mundo poderia garantir todas as respostas para as questões humanas e da natureza. As concepções mais comuns a respeito da espiritualidade propuseram sua compreensão a partir da submissão dos fenômenos espirituais aos dispositivos da ciência moderna, destituindo-os, assim, de seu contexto original. Dessa maneira, a psicologia como um campo de investigação da ciência moderna priorizou perspectivas desqualificadoras e patológicas, perdendo a sensibilidade para compreender a complexa organização e sua articulação com a dimensão subjetiva, assim como os desdobramentos dessa dimensão espiritual sobre a vivência do sujeito. Considerando que 88% da população brasileira considera a temática religiosa importante em suas vidas, torna-se muito comum que as pessoas que buscam a psicologia clínica e a psicoterapia tragam demandas que envolvem a espiritualidade. Um dos objetivos desse trabalho está centrado na discussão da espiritualidade em uma perspectiva ontológica, buscando assim qualifica-la como uma realidade que possui condições específicas para sua existência e exigências próprias. Assim, busca-se realizar uma discussão sobre a psicoterapia, a partir da hipnose, desenvolvendo-a em um espaço que acolha a dimensão espiritual de forma legítima, procurando criar contribuições teóricas e metodológicas que permitam a compreensão da complexa organização das questões individuais e espirituais. O transe adquire papel central nessa discussão por ser qualificado como um elemento que estabelece aproximações com estados de transe vividos em contextos espirituais. Sendo que a hipnose como um dispositivo metodológico do campo científico pode estabelecer a mediação entre o saber psicológico e a espiritualidade de forma que possibilite um diálogo democrático considerando as exigências próprias da realidade espiritual, aliada a princípios da etnopsiquiatria.

Palavras-chave: hipnose, espiritualidade, transe, psicoterapia, etnopsiquiatria.

MALLMANN, J. A. A. (2013). *Hipnose como dispositivo de mediação entre psicologia clínica e espiritualidade*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.

ABSTRACT

This work proposes a discussion about hypnosis as a device that allows mediation between spirituality and clinical psychology. Spirituality is a subject that has traditionally occupied a place of marginality in a scientific context, however, interest in research in this field permeates various disciplines of science throughout history. Much of the restriction to various phenomena of the spiritual field is due to the fact that science can bring rooted the secularization thesis, conceiving that scientific knowledge to pounce on the world could provide all the answers to human affairs and nature. Most common conceptions about spirituality proposed their understanding from the submission of the spiritual phenomena to the devices of modern science, removing them thus from their original context. Thus, psychology as a field of research of modern science prioritized disqualification and pathological perspectives, losing the sensitivity to understand the complex organization of spirituality and its relationship with the subjective dimension, as well as the developments of this size on the experience of the subject. Whereas 88% of the Brazilian population considers the important of the religious themes in their lives, it is very common that people who seek clinical psychology and psychotherapy bring claims involving spirituality. One goal of this work is focused on the discussion of spirituality in an ontological perspective, thus seeking to qualify it as a reality that has specific conditions for its own existence and requirements. Thus, we seek to hold a discussion on psychotherapy, from hypnosis, developing it into a space that embraces the spiritual dimension legitimately seeking to create theoretical and methodological contributions to enable the understanding of the complex organization of individual questions and spiritual issues. The trance acquires central role in this discussion to be qualified as an element establishing approaches to trance states experienced in spiritual contexts. Since hypnosis as a methodological device of the scientific field can establish mediation between psychological knowledge and spirituality in a way that enables a democratic dialogue considering the demands of spiritual reality, combined with the principles of ethnopsychiatry.

Keywords: hypnosis, spirituality, trance, psychotherapy, ethonopsychiatry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – ESPIRITUALIDADE E AS INTERFACES COM A CIÊNCIA.....	10
1.1) ESPIRITUALIDADE E SUBJETIVIDADE	10
1.2) ESPIRITUALIDADE E CIÊNCIA.....	19
1.3) HIPNOSE E ESPIRITUALIDADE	30
CAPÍTULO 2 – ESPIRITUALIDADE NA PSICOTERAPIA	40
2.1) ACOLHIMENTO E ESPIRITUALIDADE	40
2.2) MILTON ERICKSON E A HIPNOSE FRENTE À ESPIRITUALIDADE	45
2.3) A HIPNOSE COMO DISPOSITIVO DE MEDIAÇÃO ENTRE SABERES.....	52
2.3.1) <i>Caso 1 - Silvia</i>	57
2.3.2) <i>Caso 2 – Dona Cecília</i>	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

O interesse em realizar uma dissertação de mestrado que pudesse discutir a espiritualidade dentro do campo clínico da psicologia teve início a partir de grandes inquietações que me tocaram na prática da psicoterapia. Estar diretamente em contato, no processo terapêutico, com alguém que vive a espiritualidade impõe desafios que vão além de um problema teórico, apesar de a discussão poder ter início por essa via. As questões que emergem a partir da relação da pessoa com sua espiritualidade, a grande repercussão que esse aspecto pode ter em seus processos subjetivos são de alta relevância para a psicologia. Somam-se a isso questões sobre como interagir tecnicamente e compreender o processo clínico pelo qual perpassa essa temática.

A espiritualidade diz respeito a um sentimento de ligação do sujeito com o *Sagrado*, compreendida em sua especificidade ontológica própria. O *Sagrado* é admitido como uma categoria de caráter apriorístico que não pode ser definível em sentido rigoroso, mas que se refere à noção de divino (Otto, 1917/2007). Nesse sentido, aponto de início que a noção de espiritualidade estabelece uma qualidade para esse fenômeno que o dissocie da religião. Não se coloca contrária à ela, mas aponta a noção de uma experiência subjetiva *sui generis* que pode estar ligada à aspectos religiosos ou à própria religião institucionalizada, porém não se restringe a eles (James, 1902/1987).

Cabe ressaltar de início que o contexto sociocultural brasileiro é composto de diversos movimentos religiosos tradicionais, sincréticos e também de novas correntes ecléticas coexistentes, Pesquisa do Instituto Gallup (2010) aponta que 87% da população considera a temática religiosa importante em suas vidas. Nesse panorama, se torna muito comum que as pessoas que procuram a psicologia com as mais variadas demandas também tragam conteúdos relativos à espiritualidade. Há também que se

ressaltar o fenômeno de transe em contextos rituais, tendo em vista que o pluralismo religioso no Brasil abrange largo número de religiões que têm o transe como elemento constitutivo (Rizzi, 1997). Dessa maneira, considero que a especificidade da realidade de um país como o Brasil apresenta exigências pelas quais o psicólogo não pode passar incólume.

Essa dissertação nasce como uma proposta de discutir caminhos possíveis para a pesquisa da espiritualidade na psicologia tendo a hipnose (Erickson & Rossi, 1979; Erickson, 1980a) como o elemento principal de mediação entre a psicologia clínica e o universo que envolve a espiritualidade. As questões com as quais nos deparamos nesse trabalho passam por aspectos epistemológicos, teóricos e metodológicos, dado que o problema principal gira em torno de *saber como lidar com demandas que envolvem a espiritualidade trazidas pela pessoa/paciente no contexto psicoterapêutico*. Essa questão pode parecer demasiadamente trivial se considerarmos algumas contribuições que o mundo científico pôde trazer para esse campo. Entretanto, as respostas daqueles que vivem a espiritualidade podem denunciar algumas incongruências com aquilo que a ciência tradicionalmente nos mostra.

Espiritualidade, fenômenos religiosos, religiosidade são temas que permeiam o mundo da ciência (Alleti, 2012; Ellemberger, 1970; Neubern, 2013). Se nos atentarmos especificamente à psicologia, os movimentos hegemônicos tenderam a considerar alguns fenômenos espirituais como patologias (Fullford, 2003). Por outro lado, os movimentos que deram abertura para a investigação sobre o tema trouxeram conhecimentos muito importantes. Contudo, com a prerrogativa de falarem a partir da verdade científica, se sobrepuseram sobre a realidade daqueles que falam a partir do campo espiritual. Nesse sentido, um dos princípios da prática clínica, que envolve o cuidado e o acolhimento, podem ser prejudicados. Isso porque as afirmações sobre esse

outro podem desqualificar a sua experiência e, do ponto de vista técnico, levar a intervenções muito prejudiciais à relação e àquele que busca ajuda (Neubern, 2013).

Se admitirmos o impasse a que chegamos poderemos verificar que cabe, de fato, o empreendimento de esforços para que possamos nos aprofundar nessa temática. Contudo, o desafio que irrompe é ter a espiritualidade como um campo de pesquisa, que seja investigado como uma realidade que possui suas próprias exigências, evitando que seja mal compreendida ou colonizada por outras áreas do conhecimento humano que não tenham a sensibilidade teórica e conceitual para lidar com fenômenos da espiritualidade¹.

Destarte, a perspectiva que adoto para esta investigação é considerar a espiritualidade como um campo legítimo de pesquisa numa perspectiva ontológica própria (Carvalho, 1994; Neubern, 2013). Minha proposta é que a espiritualidade não deve ser reduzida a outros saberes do campo psicológico, mas que a ciência conceba essa temática dentro de uma realidade que possui exigências próprias. Com isso, pode-se lançar sob esse terreno e promover elucidações de grande valor para o conhecimento humano.

O diálogo e a mediação entre saberes são preponderantes para que seja possível estabelecer caminhos de investigação que garantam o melhor conhecimento daquilo que chamamos de espiritualidade. Com isso, o desenvolvimento de métodos e aportes teóricos mais condizentes com as necessidades desse campo são um caminho para poder estabelecer um diálogo que não resuma a complexidade dessa temática a conceitos cujo potencial explicativo são restritos.

¹ O conceito de espiritualidade e alguns fenômenos desse campo como visões, fenômenos telepáticos, comunicações espirituais serão abordados mais adiante a partir das suas possíveis ligações com o campo clínico.

Nesse contexto, a hipnose é chamada à discussão no intuito de estabelecer um processo de mediação entre os saberes científico e espiritual. Na condição de saber representante do campo científico, a hipnose, cujo modelo adotado é a hipnose desenvolvida por Milton H. Erickson (Erickson & Rossi, 1979; Erickson, 1980a), atua como um dispositivo metodológico clínico que pode permitir a emergência da realidade espiritual.

Por outro lado, aponta-se o aspecto metodológico da hipnose que auxilia o pesquisador e terapeuta a lidar com essa questão. Proponho que seja possível investigar acerca da espiritualidade em sua condição ontológica, bem como alguns dos desdobramentos dessa dimensão no mundo. O objetivo da pesquisa, portanto, está centrado em *discutir a hipnose como proposta de mediação entre a psicologia clínica e a espiritualidade*.

Inicialmente, me dedico a discutir o conceito de espiritualidade que envolve esse trabalho e os aspectos que o articula à psicologia. Procuro, dessa forma, apresentar as delimitações e os caminhos possíveis para suas interações com o conhecimento psicológico, sendo a espiritualidade, a ciência e a hipnose os principais eixos de discussão. Dedico-me ao conceito de espiritualidade, buscando a delimitação conceitual a partir de uma perspectiva ontológica (Otto, 2007). Esse olhar procura estabelecer condições para se pensar a espiritualidade em seu valor de realidade possuidora, assim, de exigências para seu estudo e investigação.

O aprofundamento nesse conceito nos permite compreender que a experiência espiritual não se limita a emoções e sentimentos comuns do sujeito, possuindo uma especificidade ontológica própria. Esse aspecto resguarda a dimensão subjetiva que envolve a espiritualidade e que, dessa forma, a experiência espiritual tem um caráter

singular (James, 1987). Nesse sentido, a experiência não se restringe à noção individual do fenômeno, mas demarca aspectos individuais e coletivos organizados de forma singular na experiência do sujeito.

A delimitação do conceito de espiritualidade aqui trabalhada, abre caminho para discutir o desenvolvimento do modelo de ciência constituído à luz do paradigma moderno (Morin, 2005; Neubern, 2004; Santos, 2002) e apresentar as limitações da ciência para discutir e investigar o campo em questão, dadas as suas particularidades. Nessa discussão, procuro trazer uma breve reflexão epistemológica com o objetivo de elucidar algumas atitudes do movimento científico como a secularização, colonização e a tradução, e dessa forma, apontar os consequentes impactos no que diz respeito à compreensão da espiritualidade dentro da ciência.

A tese de secularização é largamente encontrada, tácita ou explicitamente, no discurso e prática científica e diz respeito à fenômenos históricos e culturais de libertação da igreja de seus preceitos morais, iniciados aproximadamente no século XIII (Ranquetat, 2012). Mais especificamente no campo científico essa noção busca se fundamentar na ideia de que a ciência ao se lançar no mundo poderia dar explicações mais reais, onde a religião não teria mais capacidade de dar sentido às questões humanas (Monteiro, 2009).

Essa noção se coaduna com o ideal emancipatório da ciência que preconizava o saber científico como verdadeiro. Pela sua relação direta com a natureza, e pela sistematização de conhecimento e métodos teria um acesso direto à realidade, dessa forma, a ciência seria detentora de uma superioridade sobre outros saberes. Com isso, se sobressairia como um conhecimento mais privilegiado que poderia, então, fornecer respostas mais confiáveis, colonizando outros saberes (Demo, 2000; Santos 2000,

2002). Daí que a tradução se torna uma estratégia muito comum no universo da ciência, pois, os fenômenos e os universos a que se dispõe estudar são convertidos a explicações que passam pela lógica da ciência e devem responder aos seus dispositivos.

Dessa maneira, a discussão pretende avançar no intuito de apresentar a relação que podemos estabelecer entre a hipnose e a espiritualidade. A despeito de um relevante parentesco histórico entre a hipnose e movimentos espiritualistas que buscaram a hipnose como forma de interlocução com o universo espiritual (Neubern, 2009, 2013), a hipnose pode auxiliar nessa discussão à medida que permite o transe como dispositivo técnico para o contexto clínico de maneira que não reduza a espiritualidade à seus próprios conceitos.

Procuro discutir os modelos de hipnose clássica e naturalista (Erickson & Rossi, 1979; Erickson, 1980a) apontando as suas diferenças e, principalmente, apontando os fatores pelos quais o modelo naturalista ganha importância frente à discussão desse trabalho. O olhar para a experiência subjetiva, considerando a sua singularidade e a valorização da autonomia do sujeito fazem com que a hipnose ericksoniana se articule de maneira a romper com a supremacia do discurso científico sobre a experiência individual estabelecendo um espaço democrático de saberes.

A hipnose também é brevemente discutida em sua condição atual de saber científico dentro de uma conjuntura que associa elementos, como o transe, a situações que envolvem o universo espiritual. Possessões e crises, dentre outros elementos, são frequentemente associados ao transe ou estado de hipnose. Nesse sentido, tanto especialistas da ciência quanto pessoas que vivem a espiritualidade realizam esse trânsito na busca por compreensão ou explicação de fenômenos humanos (Neubern, 2014).

A hipnose tem, portanto, um papel importante para a temática desse trabalho, no sentido de permitir a intersecção de distintos saberes e a mediação entre ciência e espiritualidade. No entanto, essa mediação pode correr o risco de colonizar e interpretar a experiência do sujeito caso não haja uma força contrária que permita a contestação das afirmações proferidas pelo saber científico (Nathan, 2001; Stengers, 1995). Defendo que o contexto clínico inclua dispositivos técnicos que permitam a expressão de fenômenos humanos tais como eles se apresentem. Dessa forma, é possível contestar a supremacia de um saber sobre o outro e valorizar o saber cultural de quem fala a partir do campo da espiritualidade. Esse importante princípio *ethnopsy* da recalcitrância do saber aliado à hipnose são caminhos possíveis para uma clínica que permita e acolha devidamente a espiritualidade.

A partir da delimitação dos conceitos e dos problemas levantados, procuro abordar mais diretamente as condições clínicas para acolher a espiritualidade (Neubern, 2013). A questão central é a discussão sobre a elaboração de uma racionalidade que permita o acolhimento dessa experiência e que, com ela possa interagir no contexto clínico. A discussão promove inicialmente uma reflexão sobre a clínica, demarcando esse campo como um espaço de cuidado e também de pesquisa (Lévy, 2001). Essa característica imprime sobre a clínica uma atitude de mobilização para o cuidado e para o desenvolvimento de abordagens para a promoção de mudanças terapêuticas.

A mobilização necessária para o acolhimento, não se limita apenas à questões teóricas ou técnicas, pressupõe atitudes que perpassam o/a terapeuta em sua subjetividade (Neubern, 2013). Procuro desenvolver essa ideia abordando a necessidade de reflexão com relação às suas próprias demandas ligadas ao tema. Essa é uma condição para que ele/ela se permita tocar pelo outro, para se abrir à diversidade e complexidade dessa experiência. A partir daí o/a psicólogo/psicóloga pode, então,

permitir e criar um caminho possível para um legítimo acolhimento. Isso porque uma das questões principais para o acolhimento é a dimensão ética da relação terapêutica.

A dimensão ética é considerada um princípio de grande relevância para o acolhimento da espiritualidade. Aliado a isso, na sequência, a abordagem de Erickson (1979, 1980a) é trazida para a discussão apresentando a sua aproximação metodológica no trabalho com transtorno dissociativo de identidade (chamados de dupla personalidade). Esse trabalho tem especial relevância, pois mostra uma perspectiva distinta da racionalidade moderna e construir um contexto terapêutico de diálogo e colaboração com a dimensão espiritual. Os paralelos traçados entre a hipnose e o olhar para a espiritualidade nos permite estabelecer um caminho possível para uma abordagem clínica de acolhimento.

Utilizo dois casos clínicos já dispostos na literatura científica, com a finalidade de ilustrar elementos técnicos dos processos terapêuticos que envolveram a espiritualidade. Inicialmente, procuro discutir alguns aspectos relacionados à criação de um contexto favorável à expressão da pessoa, bem como a mobilização de um processo terapêutico voltado à sua singularidade. A relação terapêutica e as técnicas hipnóticas constituem elementos importantes para o transe terapêutico. Discuto, ainda, como os papéis dos/das protagonistas do processo terapêutico vão se delineando ao longo trabalho e como essa relação aliada às técnicas permite a inserção do universo espiritual. Esse é um ponto de alta relevância, pois o desenvolvimento do cenário apresentado dá condições para o engajamento e a colaboração da dimensão espiritual no processo terapêutico.

Os casos apresentados pretendem abordar as questões levantadas ao longo do trabalho. Essa discussão não visa realizar novos estudos de caso, mas ilustrar elementos

essenciais para a noção de espiritualidade em face à psicoterapia, para o acolhimento e o manejo do processo terapêutico. Dessa maneira, com pontos específicos retirados de dois casos clínicos retirados da literatura científica (Neubern, 2012c, 2013), pretendo discutir aspectos clínicos da hipnose como terapia em face à demandas que envolvem espiritualidade. E, dessa forma, apontar a hipnose como dispositivo técnico do campo científico que permite a mediação entre a psicologia clínica e a espiritualidade, dando condições de acolher essa dimensão e qualifica-la no processo terapêutico.

CAPÍTULO 1 – Espiritualidade e as Interfaces com a Ciência

1.1) Espiritualidade e Subjetividade

Fenômenos religiosos não passaram despercebidos ao longo do desenvolvimento do conhecimento científico, tendo sido tomados como objeto de estudo por diversas áreas do conhecimento. A psicologia, não obstante, também demonstrou interesse sobre essa temática (Aletti, 2012; Ellemberger, 1970; Neubern, 2009, 2013). Por lidar diretamente com processos humanos, a psicologia procurou investigar sobre esse campo, contudo esbarrou em dificuldades que dizem respeito tanto às condições epistemológicas sobre as quais o conhecimento científico se fundou, quanto à questões específicas relativas à própria temática espiritual.

Uma maior compreensão sobre a importância dessa temática para a psicologia e para o início de seu estudo, demanda que uma questão inicial seja colocada: o conceito de espiritualidade. A partir dele, podemos lançar o olhar para a relação que o sujeito estabelece com o *Sagrado*. Dessa forma, podemos considerar Espiritualidade o forte sentimento de transcendência, assim como as formas singulares pelas quais o sujeito se direciona ao *Sagrado*. Estamos tratando a espiritualidade a partir de um sentimento de profunda intimidade que transcende a experiência humana ordinária e faz com que o sujeito se ligue ao *Sagrado* (Otto, 1917/2007).

Essa ideia do *Sagrado*, a qual abrange a noção de divindade, é uma categoria de caráter apriorístico, em que se considera a dimensão ontológica da espiritualidade. Também é denominado *Numinoso*, na tentativa de excluir a sobrecarga de conteúdos normativos a ele agregados. Trata-se de uma dimensão totalmente *sui generis* que não pode ser definível em sentido rigoroso, sendo ela da ordem do incognoscível e inefável (Otto, 1917). Sua existência, ou a compreensão real de sua essência, não pode ser feita

senão por uma apreensão racional que necessariamente não alcança sua totalidade. Os atributos dessa noção de *Sagrado* são, portanto, essenciais².

Dentre os atributos ou categorias³ traçadas por Otto (1917), destacamos os aspectos *Racional*, *Irracional* e *Numinoso*, devido à relevância na discussão sobre a espiritualidade a partir de sua perspectiva ontológica. Podemos identificar, dessa forma, que a noção de *Sagrado* apresentada pelo autor desdobra-se em aspectos ou atributos cuja delimitação permite-nos compreender as formas pelas quais é possível discorrer sobre o *Divino*. Tal como Otto descreve, em *O Sagrado*⁴, essa noção de divino apresenta diversos aspectos pelos quais, por meio da consciência, é possível conhecê-lo.

O trabalho de Otto interessa à discussão, pois apresenta rigorosamente as condições pelas quais se torna possível qualificar o *Sagrado* como um ente no mundo – sua realidade ontológica. Assim, passível de pesquisa que envolva a espiritualidade, pode-se qualificá-lo a partir de sua própria realidade, sem que seja colonizado por outros sistemas de pensamentos (Neubern, 2013), nem esgotado pelas expressões da racionalidade que permitem sua apropriação como objeto de análise da consciência.

A importância do *Racional*, nesse sentido, é destacada como o aspecto pelo qual se torna possível gerar algum tipo de definição do *Sagrado* sem, contudo, esgotar a sua totalidade, que extrapola a racionalidade no inefável e incognoscível. É uma dimensão que acaba por ficar em primeiro plano na discussão por uma necessidade prática de definição. Esse aspecto torna-se importante pela necessidade da compreensão possível

² São atributos essenciais e sintéticos, no sentido de que eles são dados *a posteriori*, mediante a análise baseada na experiência, diferentemente do atributo ou predicado analítico, cujo conhecimento ocorre independentemente da experiência, em caráter *a priori* (Otto, 1917/2007).

³ Otto descreve outros aspectos a partir de um *estado numinoso* em que seria possível apreender o *Sagrado* pela experiência subjetiva e, dessa maneira, traçar os atributos e qualidades do *Sagrado* a partir da relação com ele estabelecida.

⁴ O *Sagrado*, publicado em 1917, é um dos trabalhos de Rudolf Otto de maior expressividade; nele é discutida a categoria do *Sagrado* a partir de uma perspectiva ontológica.

do *Sagrado*, sem se sobrepor ao *Irracional* – o que poderia excluir por completo essa noção de divino.

Algumas doutrinas racionalistas ortodoxas buscaram discorrer sobre a noção de *Divino* pela dimensão racional. Visando a conhecê-lo em sua totalidade e tratando unilateralmente sobre a noção do *Sagrado*, acabaram não preservando sua dimensão irracional, incorrendo em erro (Otto, 1917). Justamente por conservar a dimensão irracional é que se torna possível que o racional alcance diversos tipos de expressão, assim como a diversidade de construções sobre o *Sagrado*. Por esse aspecto, podemos compreender o desenvolvimento de específicos saberes no campo da espiritualidade, seja em termos de culturas religiosas, doutrinas ou sistemas de pensamento.

Há ainda que se ressaltar outro ponto importante a ser observado, pois estamos tratando de uma relação específica daquele que se dispõe em direção ao *Sagrado*, em que elementos irracionais e racionais estão presentes na expressão do numinoso. Podemos notar, portanto, que o aspecto racional do *Sagrado* é presente quando se trata dos elementos apreendidos como objetos de sua consciência. O aspecto irracional, entretanto, escapa à compreensão racional da consciência, sendo apreendido por reações subjetivas próprias da vivência do *Sagrado* (Otto, 2007).

O contato do sujeito com o *Sagrado* promove um tipo de fenômeno psíquico também único – ao qual Otto (2007) denomina *estado numinoso* –, sobre o qual é possível teorizar a respeito apenas a partir da decorrência da experiência vivida pelo sujeito. Ainda assim, não implica dizer que o conhecimento possível dessa experiência derive de outros sentimentos, tampouco que seja uma percepção sensorial e cognitiva ou transformações dessa percepção.

Apresenta um caráter único o que o sujeito vive nessa experiência, cujos sentimentos e processos individuais desse estado numinoso não concorrem com outras experiências humanas da ordem do comum. A devoção, o amor religioso⁵, ou qualquer outro sentimento dessa ordem, portanto, não cabem dentro de uma possível categorização em que estariam a devoção ou o amor a objetos humanos ordinários. Esse *Sentimento Religioso* tal como define W. James (1917/1987) é um tipo de reação à vivência espiritual que necessariamente resguarda o caráter único dessa experiência individual de ligação com o *Sagrado* ou divino. A relação que James estabelece privilegia os conteúdos do sujeito que vive o *sentimento religioso* com relação àquilo que atribui como *Sagrado*.

James, destarte, procura não teorizar sobre uma experiência religiosa, mas possibilita compreendê-la a partir de um aspecto singular, não resumindo a explicações que condicionassem essa experiência como resultado de processos neurológicos, tampouco sobre a perspectiva moral prescrita pela religião em seu aspecto institucional:

Há um estado da mente, conhecido pelo homem religioso, e não pelos outros, em que o desejo em afirmar a nós mesmos e manter as nossas ideias é substituído pelo desejo de fechar as nossas bocas e nos deixarmos ser conduzidos pelas águas de Deus. Nesse estado, o que mais tememos se torna a morada de nossa segurança de maneira que a hora de nossa morte moral torna-se a hora de nosso nascimento espiritual. O tempo da ansiedade no espírito chega ao fim e uma felicidade relaxante, de respirar calmamente, de eterno presente e sem a discordância de uma ansiedade sobre o que está por vir, finalmente chega (James, 1902, p. 50-51).

⁵ A adjetivação de *religioso* diz respeito ao sentimento religioso ou aos sentimentos religiosos aqui trabalhados, referindo-se ao conceito de Wiliam James (1902/2007) que trata do sentimento profundo de ligação com o *Sagrado*. James refere-se a esses sentimentos desvinculando-os da dimensão moral da Religião institucionalizada.

Com isso, James (1987) procura enfatizar os sentimentos e a disposição emocional do sujeito numa perspectiva que compreendemos a partir de uma vivência subjetiva⁶ (González Rey, 2002, 2007; Neubern, 2013) cujos significados e sentidos são singulares. Em contrapartida, aponta a diferença entre aquele que vive o sentimento religioso com intensidade e aquele que adota apenas o aspecto moral da religião institucionalizada.

James utiliza-se do método pragmático a fim de resguardar a origem do pragmatismo, entendendo que este foi desvirtuado de seu real sentido. Para a análise da experiência religiosa (experiência mística), aponta as características e os aspectos peculiares da experiência, além da diferenciação entre a religião e o moralismo.

Seu posicionamento aponta para uma distinção na qualidade de fenômenos e possíveis comportamentos que surgem da vivência nesses dois âmbitos religioso e moral, em que um sujeito imbuído pelos valores morais da religião institucionalizada poderia submeter-se a grandes sacrifícios, suportando-os em nome de algo que considera maior, ao passo que o *homem religioso* subverte essa lógica. Nesse último caso, o sujeito, pela sua ligação ao *Sagrado*, tem um tipo de produção subjetiva que o coloca sobre uma perspectiva totalmente distinta do moralista, como no excerto supracitado.

Essa é a grande diferença estabelecida por James, que está justamente na qualidade da produção subjetiva daquele que vive o sentimento religioso de maneira intensa, diferente daquele que se entrega a uma obrigação moral religiosa. O *moralista*

⁶ A subjetividade trabalhada pela perspectiva de González Rey (2003, 2007) refere-se a um tipo de organização de elementos psíquicos que são caracterizados pela produção de sentidos subjetivos que se organizam em uma rede complexa de caráter dinâmico e processual, cuja lógica é configuracional. A produção de sentidos subjetivos (González Rey, 2003) é caracterizada pela produção de caráter simbólico e emocional produzidos na relação dialógica do sujeito com os diferentes momentos de sua inserção num contexto coletivo ou social.

adota a obrigação moral diferente do *religioso*, que vive intensamente e entrega-se não pela obrigação moral, mas por sentir verdadeiramente o significado e a realização da entrega dentro de um propósito *Sagrado*. Seu trabalho descreve de forma profunda a experiência subjetiva da espiritualidade, contrastando-a da vida ordinária.

Esse é um ponto no qual James foi criticado (Geertz, 1989). Por aprofundar-se na experiência individual, acabou tornando-se demasiadamente subjetivista. Essa perspectiva apontada por ele não faz uma reflexão mais aprofundada sobre a dimensão ontológica do *Sagrado*, pois admite que este seja qualificado pelo próprio sujeito, o que reforça seu ponto de vista individual da espiritualidade. Outro aspecto importante é que, em sua análise, a necessidade de aprofundamento da experiência religiosa obrigou-o a separar o aspecto individual do coletivo, cujo foco permanece no aspecto moral do campo das religiões institucionalizadas.

Mesmo considerando o aspecto individual, é possível notar que fenômenos do campo religioso, bem como a espiritualidade, não estão dissociados de contextos coletivos onde saberes e práticas são compartilhados culturalmente, demarcando esse registro. Durkheim (1989) aponta para um sistema de práticas e crenças relativas ao *Sagrado* que têm o poder de agregar uma comunidade que, dada a sua força, opera uma transformação da sociedade. De maneira geral, se nos referirmos às teorias clássicas de Antropologia, encontraremos aspectos importantes no que diz respeito à constituição coletiva de símbolos, organização social das experiências e da produção da realidade compartilhada intersubjetivamente (Bizerril & Neubern, 2012). Ressalva-se que o numinoso não se reduz a símbolos.

Esses são elementos que se tornam preponderantes na compreensão da espiritualidade na medida em que podemos notar que circunscrevem a experiência

sagrada. As práticas, o conhecimento, os sistemas explicativos, rituais, transe místicos são alguns dos elementos perpassados pela dimensão cultural da vivência do *Sagrado*. Nesse sentido, apontamos que a espiritualidade não está unicamente inscrita em registros individuais, mas também coletivos.

A experiência de ligação com o *Sagrado* é permeada por símbolos, práticas, organizações sociais e representações compartilhadas de uma realidade que participam dessa experiência, tal como foi mencionado a partir da obra de Durkheim (1989). No entanto, a uniformidade que os sujeitos vivem dentro desses aspectos culturais e sociais é questionável, dado que, na interação do sujeito com o social, a apropriação desses elementos por parte do sujeito e a produção de sentidos resguardam a singularidade dessa experiência.

As discussões em Antropologia posteriores a Durkheim (Clifford, 1998, 1999; Carvalho, 1994) apresentam uma reflexão sobre o papel particular de cada representante de uma cultura ao compô-lo como nativo. Podemos pensar que os indivíduos de determinado grupo compartilham um sistema cultural cujos códigos e símbolos específicos estejam disponíveis ao comércio intersubjetivo, mas há, porém, os indivíduos que se posicionam de forma particular no âmbito dessa cultura (Bizerril & Neubern, 2012). O sujeito que vive e posiciona-se dentro de uma cultura fala também sobre o seu ponto de vista particular a respeito desse âmbito em que está inserido. Isso aponta para o aspecto ambivalente do sujeito e de sua cultura religiosa, pois, ao passo que estes elementos caracterizam o *Sagrado* e representam-no, o sujeito em sua relação pode tomá-lo como *Sagrado* e, ao mesmo tempo, mantê-lo aberto a outras significações (Carvalho, 2001). A experiência nesse campo caracteriza-se pela complexa relação entre o sujeito e o *Sagrado*, assim como a relação entre do aspecto individual e, do individual no contexto social/coletivo dessa experiência.

Destaco a importância do aspecto coletivo da vivência do *Sagrado* para discutir a espiritualidade, apontando que ela não pode ser compreendida a partir da dimensão individual apenas. A vivência espiritual, ainda que substancialmente subjetiva, é permeada por elementos racionais que organizam e legitimam o contexto social dessa vivência. Com efeito, muitas experiências que envolvem transes místicos são constituídas em contextos organizadores específicos em que diversos dispositivos ritualísticos são determinantes para a emergência da experiência (Nathan, 2001; Neubern, 2013).

Trata-se de um maquinário (Deleuze & Guatari, 1980) espiritual composto por saberes, objetos sagrados, práticas, rituais, dentre outros, que permitem a emergência de seres e experiências sagradas, que participam nesse processo como dispositivos para o diálogo e o comércio com o universo *Sagrado*, bem como possibilitam e circunscrevem a experiência religiosa individual e coletiva. O maquinário permite o intermédio com esse universo tanto quanto promove a emergência de seres e experiências enquanto realidades no mundo, numa perspectiva ontológica, sendo legitimados nesse contexto e por suas próprias regras e especialistas.

Os elementos do universo *Sagrado*, tal como a realidade de objetos de um laboratório, um elétron ou uma molécula, possuem também um “status” de realidade ou de um ente no mundo, pois surgem a partir de um maquinário, de especialistas, práticas, técnicas, regras, conceitos para que se tornem realidade. São ao mesmo tempo uma realidade e uma descoberta (Stengers, 1995), cujo estatuto ontológico está legitimado pelo contexto e no contexto do saber ao qual está circunscrito. Ademais, esses elementos têm uma relação concreta com o mundo (Nathan, 2001).

Esse contexto é o campo que envolve a temática da espiritualidade, no qual é possível compreender a articulação das dimensões individuais e coletivas/sociais, seu complexo jogo de construção de saberes e de práticas. Longe de querer esgotar a complexidade desse campo e a especificidade dos saberes que o envolvem, essa discussão permite que possamos adentrar esse universo e gerar inteligibilidade sobre ele, procurando qualificá-lo como um campo que não deve ser excluído da atividade de investigação científica, dada a sua pertinência para o campo psicológico.

A espiritualidade, desse modo, deve ser compreendida a partir da complexa articulação da produção subjetiva⁷ da vivência do *Sagrado*, que se organiza de maneira singular na experiência do sujeito. A dimensão subjetiva dos fenômenos relativos a ela possui importância humana ímpar. Assim sendo, a categoria de sentido subjetivo (González Rey, 1997) adquire vital importância para a pesquisa em espiritualidade, pois, em função da produção subjetiva, podemos discorrer sobre a espiritualidade e sobre como essa temática integra-se na vivência do sujeito.

O estudo da espiritualidade na psicologia, nos leva a uma perspectiva que permita o desenvolvimento de aportes teóricos a partir da subjetividade humana. Dessa forma, a categoria de sentido subjetivo⁸ adquire importância teórica e metodológica vital para a investigação nesse campo.

A ciência deve promover a reflexão epistemológica a fim de avançar no conhecimento, compreendendo o campo da espiritualidade a partir de suas próprias

⁷ A produção subjetiva está intimamente associada à categoria de *sentido subjetivo*, que é a unidade inseparável dos processos simbólicos e as emoções num mesmo sistema, no qual a presença de um desses elementos evoca o outro. Representa uma definição ontológica diferente para a compreensão da psique como produção cultural (González Rey, 2003).

⁸ O sentido subjetivo é uma categoria que permite inteligibilidade para os processos simbólicos e emocionais do sujeito articulados de forma singular em unidades sistêmicas que são as configurações subjetivas.

regras, especificidades e exigências teóricas e metodológicas. Não as submetendo à redução em teorias ou categorias que restrinjam os fenômenos que envolvem esse campo. Dessa maneira, é possível conceber a espiritualidade como campo legítimo de pesquisa, sendo considerada uma realidade que possui suas próprias exigências no que diz respeito à aproximação teórica e metodológica para o estudo.

1.2) Espiritualidade e Ciência

Os debates que envolvem as temáticas religião e espiritualidade têm crescido nos espaços acadêmicos (Aletti, 2012). É possível, contudo, notar ainda forte tendência lançada pelo paradigma moderno (Santos, 2002; Stengers, 1995) na tentativa de traduzir os fenômenos desse campo. Não raro, é possível notar também que há, dentro do próprio universo científico, a desqualificação da espiritualidade como campo legítimo de estudo. Do ponto de vista da psicologia clínica, essas temáticas ainda permanecem marginalizadas, tendendo a ser reduzidas a campos de saberes já colonizados (1994; Neubern, 2013).

Naturalmente, a lógica da ciência moderna, constituída sobre um paradigma que pretende revelar a realidade (Morin, 2005; Neubern, 2004), possui a tradução como principal estratégia explicativa do mundo. Tal postura faz com que os conceitos e teorias desenvolvidas no campo da ciência sejam transferidos para outros âmbitos fora de seu contexto de origem (Santos, 2002). Aponto, contudo, para os problemas que envolvem a tradução e as decorrências negativas para o campo da espiritualidade quando as categorias e os elementos teóricos da ciência perdem a sua sensibilidade para lidar com a complexidade da realidade estudada.

A partir de Thomas Kuhn (2003), é possível compreender que um paradigma pode manifestar-se como representações e interpretações de mundo amplamente reconhecido por aqueles que pertencem ao universo da ciência as quais dizem respeito a como são construídos modelos e as soluções para os problemas na comunidade científica. Entretanto, o deparar-se com os limites das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno permitiu denunciar a fragilidade das bases em que se fundou, apesar de ter sido resultado do grande avanço produzido dentro dessa concepção (Santos, 2002).

As consequências desse movimento tradutor recaem sobre o mundo com um peso avassalador, no sentido de “fechar as portas” a outros saberes, desapropriando-os de sua história, da subjetividade, da contextualização, construindo uma ciência de esterilização de diferentes saberes, posicionando-se como única possibilidade válida de explicação sobre o mundo. No tocante à espiritualidade, a ciência, além de promover forte movimento de colonização, pela psicologia, subverteu a condição original dos fenômenos espirituais a processos patológicos. Em outros casos, os significou a partir de conceitos consagrados em teorias psicológicas.

Tornou-se comum a interpretação desses fenômenos como processos psicopatológicos (Fullford, 2003), ou ainda, compreendidos apenas como fenômenos de caráter social ou cultural, sem uma discussão mais aprofundada sobre a dimensão ontológica dessa realidade (Carvalho, 1994; Neubern, 2013). Por outro lado, os esforços empreendidos para compreender a espiritualidade e a experiência religiosa fizeram com que autores modernos procurassem explicá-las, dando sentido a partir de seu próprio arcabouço teórico e conceitual. Essa perspectiva apresenta-se muito coerente com o saber moderno e a forma de produção de conhecimento, contudo, as explicações promoveram a perda de sensibilidade para as questões próprias do universo espiritual.

A desqualificação de atributos e características desse universo, como as cosmologias e cosmovisões sobre a natureza humana, o comércio com o mundo dos espíritos e os processos de cura (Nathan, 2001) ganham interpretação e tendem a ser significados por meio de conceitos e teorias já consagrados no campo das ciências. Nesse sentido, uma qualidade de experiências e fenômenos tornam-se invisíveis ao cientista moderno.

O objetivo aqui proposto não é a realização de um esforço teórico para explicar fenômenos religiosos e a espiritualidade, mas a busca de condições necessárias para uma aproximação teórica que permita gerar inteligibilidade sobre essa questão. Os referenciais teóricos e epistemológicos, portanto, permitirão a leitura de fenômenos numa dimensão empírica para que se tornem acessíveis para um possível diálogo, avançando no sentido de que a psicologia possa ter maior compreensão sobre o campo em estudo.

Dessa forma, a busca por uma compreensão mais aprofundada exige que pensemos a espiritualidade sob um viés que a qualifique a partir de um ponto de vista epistemológico que não restrinja as suas especificidades. Entretanto, essa busca esbarra nos limites epistemológicos da ciência moderna e no paradigma dominante da racionalidade (González Rey, 1997; Morin, 2002; Neubern 2009; Santos, 2000). Segundo o qual a noção de universo é estática, sem dinamismo, representada em toda a dimensão física do mundo (González Rey, 1997), onde os sistemas teóricos e metodológicos estariam em conformidade com as noções de ordem, regularidade e leis universais (Santos, 2002), além de estabelecerem uma relação de isomorfismo entre a produção do conhecimento e a realidade (Neubern, 2004, 2005a, 2005b). Para tanto, conhecer era desenvolver teorias, conceitos e métodos que pudessem acessar a realidade e transparecê-la em uma relação isomórfica, além de controlá-la.

As pretensões do projeto moderno de ciência fomentaram uma forte crença na validade de seus métodos e modelos teóricos, compreendendo-os como universais. Invariavelmente, em todo terreno a que a ciência dirigia sua instrumentalidade, colocavam-se à prova as irregularidades do mundo e da humanidade. A crença de que todo objeto de investigação da ciência deveria, portanto, responder a esses dispositivos sobreviveu às falhas e inconsistências da tentativa de implementação da racionalidade moderna (Stengers, 1997), levando essa noção a ocupar um pressuposto central e emblemático da prática científica.

Dessa maneira, o empreendimento científico constituído sobre a égide do paradigma moderno lança-se sobre o mundo, na tentativa explicá-lo a partir de seus próprios argumentos, promovendo verdadeiro movimento de colonização sobre outros saberes (Demo, 2000; Santos, 2000). No que diz respeito a fenômenos religiosos, seu crivo conduziria para a desqualificação, negando a existência de uma realidade distinta daquilo que o maquinário científico pudesse atestar como realidade ou fornecendo explicações reducionistas.

A despeito dessa legitimidade para determinar o que é ou não possível de existir, podemos evidenciar que reside, mais ou menos oculto no nascimento do movimento científico, um ideal emancipatório de superar o ranço de explicações teológicas medievais, além dos argumentos fundamentados no senso comum (Neubern, 2013). Sua tese de secularização conduziria seus esforços no sentido de prover todas as respostas para as questões humanas conforme sua evolução propiciasse as condições necessárias.

A etimologia da palavra secularização tem dois sentidos distintos. O primeiro relaciona-se ao latim medieval *saecularis*, que significa a apropriação dos bens da Igreja por parte do Estado, além de compreender, no direito canônico, o ato jurídico que

concede ao religioso o indulto de desligar-se de sua congregação e viver no "mundo secular". Em outro sentido etimológico, a palavra deriva do inglês *secular*, que indica o fenômeno histórico-social, no qual, no começo do século XIII, a sociedade europeia iniciou um movimento de libertação da Igreja e dos seus preceitos morais (Ranquetat, 2012). O conceito geral de secularização pode ser definido, portanto, como o processo de libertação pelo qual a sociedade e a cultura vêm desenvolvendo para emancipar-se das instituições de âmbito *Sagrado* ou religioso. O conceito é abrangente e polissêmico, estendendo seu sentido a diversas áreas de atuação humana. Aqui é compreendido em sua implicação para o conhecimento científico no que diz respeito à tentativa de dar explicações sobre o mundo onde a religião não tem mais uma capacidade de dar sentido às questões humanas (Monteiro, 2009).

Nesse sentido, as especulações acerca de fenômenos relativos ao campo da espiritualidade sofreram fortes restrições do paradigma dominante, pois de acordo com o modelo científico todos os fenômenos estudados deveriam responder positivamente aos seus aparatos metodológicos.

Willian Crookes (1832-1919), químico e físico inglês, teve papel muito importante para a ciência no que diz respeito às tentativas de investigação de fenômenos espirituais. Crookes, procurando testar a existência de uma dimensão espiritual, realizou experimentos audaciosos de materialização e radiometria, entre outros, com a médium Florence Cook. Conseguiu fortes indícios e comprovações da existência desses fenômenos. A comunidade científica chegou a manifestar posicionamentos favoráveis às investigações de fenômenos espirituais e, inicialmente, apresentou-se favorável no sentido de sua comprovação (Hall, 1962).

O experimento de W. Crookes chama atenção para um aspecto de extrema importância relacionada não a questões da prática científica propriamente dita, mas de uma resistência da comunidade científica em aceitar o que Crookes havia conseguido: resultados concretos em suas experiências da existência de uma dimensão espiritual a partir de materializações ectoplasmáticas advindas desse universo (Ferreira, 2004). Cabe ressaltar o rigor técnico com que ele executava seus procedimentos, inclusive realizando-os em ambiente controlado, não permitindo espaço para manipulações ou fraudes. Os métodos, técnicas, teorias, análises e observações ficaram em segundo plano para a negação da legitimação por parte da comunidade científica – sendo encobertos pela simples não aceitação dos cientistas.

Assim, as polêmicas suscitaram fortes críticas que impediram a continuidade dos experimentos e desencorajaram outros pesquisadores a seguir pelo mesmo caminho. O interesse por pesquisas dessa natureza foi reduzido e, como decorrência, a exclusão do tema da agenda científica por imposição ou pelo desafio de sua complexidade naturalmente aconteceria.

O questionamento a respeito da realidade ontológica é ponto crítico para essa discussão, conforme já apontado. No episódio citado sobre Crookes, mesmo que a discussão girasse em torno da existência da realidade de um mundo espiritual, não houve a disposição de avaliar quais as condições de realidade daquele fenômeno para que pudesse ser discutido na pesquisa, tampouco as regras desse mundo foram levadas em consideração pela comunidade. Seus testes procuravam submeter a realidade apresentada às mesmas condições que elementos químicos (Ferreira, 2004). O posicionamento predominante foi igualar a realidade dos fenômenos espirituais à realidade dos objetos materiais. De certa forma, portanto, inculcida no paradigma

moderno, está a noção de que o homem é a única potência explicativa na relação com a natureza, isenta de seres como espíritos ou deuses (Nathan, 1999).

Exatamente sobre essa questão é que reside um grande problema envolvendo ciência e espiritualidade. Tendo em vista, pois, a consolidação do modelo científico como um campo de investigação essencialmente da matéria (Neubern, 2004), a ciência não seria capaz de lidar com as condições particulares de um universo que não responde às contestações impostas pela sistematização do conhecimento moderno. No caso de Crookes, mesmo que tenha havido a possibilidade de comprovação e legitimação dentro da comunidade científica, esse critério não foi levado em consideração.

Essa disposição do mundo científico para a investigação da espiritualidade estabeleceu verdadeiro estigma sobre o tema. A tendência foi a relegação à marginalidade, ostracismo e descrédito. Em contrapartida, alguns esforços foram feitos no sentido de poder tratar do tema a partir de explicações que fossem mais aceitáveis, compelindo-o a áreas já colonizadas pelo pensamento moderno.

Nos estudos de Pierre Janet (1926/1975) sobre o automatismo psíquico, a situação procedeu de maneira semelhante. Nas observações com um de seus principais sujeitos de pesquisa, Madeleine, as manifestações de êxtase religioso da paciente foram tratadas exclusivamente como automatismos psíquicos (Janet, 1889) e de um quadro histérico do qual era acometida. A compreensão das manifestações de Madeleine era feita a partir de aspectos patológicos ou naturalmente físicos, sem que fosse levado em conta qualquer tipo de significado espiritual. A preocupação de Janet estava diretamente ligada ao conhecimento psicológico de sua época, culminando no reducionismo de seu trabalho.

Teor semelhante é possível encontrar nos trabalhos de Freud (1928; 1976; 1997), que, além de apoiar a tese de secularização muito difundida no século XIX, também compreendia a religião e as experiências religiosas como produtos de uma dinâmica psíquica e, mais especificamente, sob uma perspectiva patológica. Ao explicar a manifestação cultural da religião, ele afirma que esta seria, portanto, nada mais que uma tentativa de defesa perante as ameaças da natureza e da realidade.

Mesmo nos trabalhos de Jung, que se debruçou intensamente sobre os temas de religião e espiritualidade, podemos encontrar a tradução de fenômenos relativos a esses campos. Em algumas passagens de seus textos, as experiências religiosas tendem a ser compreendidas em termos de dinâmica psíquica ou de exteriorização entre instâncias psíquicas, assim como a exteriorização de complexos psicológicos inconscientes (Jung, 1980). Entretanto, é necessário salientar que, posteriormente, Jung reconhece a ineficiência de explicar a complexidade desses fenômenos a partir de teorias psicológicas. Ele chega a levantar a questão da existência de uma “realidade transpsíquica imediatamente subjacente à psique” (Jung, 1957/2008, como citado em Lima, 2012).

Mesmo que a análise realizada tome em determinados momentos tom de crítica, não se despreza, em hipótese alguma, os avanços e conquistas da ciência construída à luz do paradigma moderno, inclusive para a própria psicologia. Destaca-se, contudo, as limitações que a forma tomada pelo empreendimento científico encontrou ao longo de seu desenvolvimento, no que concerne ao reducionismo e à cegueira para a complexidade dos fenômenos subjetivos. Nota-se que as reflexões sobre os pressupostos dogmatizados nesse campo são imperiosas, dado que, eventualmente, a realidade escapa do controle e impõe-se ao pesquisador.

O desenvolvimento do escopo da ciência psicológica, em conformidade aos parâmetros modernos, incorpora a objetividade. Empregou a seus objetos as restrições e manipulações necessárias para que, dentro de uma suposta neutralidade, o conhecimento nascesse de forma confiável. Nesse sentido, fenômenos que envolvem a consciência foram isolados em funções independentes, como a cognição e a linguagem; isolados também de processos emocionais, sem a articulação singular de um sujeito que integra esses processos numa dimensão subjetiva (Neubern, 2009).

A multiplicidade dos desdobramentos de um fenômeno complexo é subtraída em teorias e conceitos que colonizam formas distintas de pensar, assim como as exclusões de tais manifestações do campo de observação. Assim, o que envolve o estudo da espiritualidade no campo científico e mais precisamente na Psicologia é, tradicionalmente, desqualificado e excluído ou colonizado e interpretado. Dessa forma, a relação estabelecida entre o conhecimento e a realidade expressa-se em uma lógica em que o fenômeno limita-se aos critérios que o corpo teórico e conceitual permitem existir.

No Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais (DSM-IV-TR, 2002, p. 305), é possível identificar que alguns estados característicos dos fenômenos religiosos são qualificados como delírios, alucinações, discurso desorganizado e comportamento desorganizado. Em seu texto, existem algumas expressões como “errôneas” e “equivocadas”, ao se referir a essas percepções, que apresentam juízo de valor sobre experiências subjetivas. Além de desqualificar a complexidade dessa experiência, elas apontam o forte viés do posicionamento da comunidade científica sobre tais fenômenos. Podemos notar isso não apenas a partir do referencial epistemológico, mas também pela forma como esse tipo de conhecimento é apropriado por profissionais em suas práticas.

Essa atitude reflete-se também no campo clínico em psicologia, quando alguns aspectos das vivências espirituais são desconsideradas ou traduzidas a partir de conceitos e teorias consolidadas, sem que se reflita a respeito das construções e das referências pessoais do paciente. Tampouco se questiona sobre a própria construção do saber científico, no que diz respeito ao papel ativo do pesquisador, e explicam-se determinadas ocorrências a partir de problemas de identidade, alucinações, estratégias de dominação e arquétipos, desconsiderando ainda quais as repercussões que essas explicações podem provocar sobre o paciente. Esse olhar descontextualiza o sujeito de sua trama cultural, de seu *ethos*, promovendo a patologização de seus processos subjetivos e de sua vivência cultural (Neubern, 2013).

Nesse panorama, é possível notar que não se incluiu para investigações uma discussão mais aprofundada que levasse em consideração a espiritualidade a partir de sua ontologia própria (Otto, 2007). Tanto a disposição da revelação da verdade sobre o mundo a partir de métodos universais, quanto a colonização e redução das experiências espirituais em categorias fechadas foram os modelos utilizados. Incurrer nesse fato mostra, sobremaneira, as limitações conceituais de um campo que, primando pela atuação no mundo da *physis*, não conseguiu desenvolver conceitos ou dispositivos sensíveis à necessidade do estudo da espiritualidade.

Esse problema epistemológico apresentado demarca um ponto de limitação da investigação psicológica da espiritualidade que provém de um choque entre o modelo científico e a natureza da vivência espiritual. É possível notar, a partir das especificidades de cada campo (ciência e espiritualidade), a demarcação de distinções entre os dois universos. A ciência moderna, que já se dispôs a investigar sobre o mundo espiritual, encontrou como barreira problemas epistemológicos e metodológicos, além

de um contexto cultural desfavorável à busca pelo entendimento desse universo invisível.

Poderia ser considerado prudente por alguns que se mantivesse a crença na tese de secularização e, com isso, muitos problemas teriam sido resolvidos, sendo que a ciência pudesse, enfim, ter a resposta para muitas questões humanas. Entretanto, os avanços e descobertas da racionalidade moderna não puderam construir um mundo secularizado, contrapondo-se às questões espirituais que o permeiam (Freitas & Paiva, 2012). Podemos notar que a busca por distintos segmentos religiosos, tradicionais ou sincréticos e até os considerados *new age*⁹, tem crescido e que mesmo as respostas de um campo científico para a saúde mental, por exemplo, não satisfazem um segmento expressivo da sociedade (Monteiro, 2009; Neri, 2011).

Avançar nessa reflexão impõe-nos o aprofundamento da discussão sobre o reconhecimento da especificidade ontológica que o conhecimento da espiritualidade exige para o seu estudo. Longe de querer explicar a espiritualidade – o que seria uma posição extremamente contraditória – a intenção é criar possibilidades teóricas para conhecer melhor a espiritualidade e sua vivência subjetiva; outro aspecto importante é como a clínica psicológica pode lidar com essa questão. A psicologia, por estar diretamente relacionada aos fenômenos humanos, tem especial importância para essa reflexão, pois trata-se de uma disciplina do conhecimento científico que pode articular esse problema a partir da dimensão subjetiva do fenômeno.

⁹ A cultura *new age*, cuja tradução possível é *Nova Era*, nasce a partir da inserção de movimentos espiritualistas orientais no mundo ocidental, especialmente ligadas ao movimento de Hare Krishna e de Osho, que encontraram forte eco nos movimentos de contracultura surgidos nos EUA, na década de 50, propondo uma sociedade alternativa. O *new age* manifesta-se contrariamente às doutrinas tradicionalistas cuja visão de família e vida em sociedade é rígida (Mariz & Mello, 2007).

O fato de tratar-se do embate de universos distintos e concepções epistemológicas que apresentam naturezas diferentes, o problema não deve ser visto como um motivo para a restrição do fenômeno da espiritualidade no campo científico, mas como ponto crítico para a reflexão e desenvolvimento de novos pensamentos e metodologias que permitam a interação com a realidade espiritual.

1.3) Hipnose e Espiritualidade

A discussão traçada até aqui apresenta o distinto lugar ocupado pelos saberes científico e espiritual, apontando as condições epistemológicas que demarcam as especificidades próprias de cada campo. A questão problemática com a qual nos deparamos está em como poder articular esses campos de saber de maneira que o ímpeto colonialista não avance sobre o fenômeno da espiritualidade, permitindo que seja estabelecido no campo clínico um espaço de diálogo entre os saberes.

Estabelecer tais balizas tem importância significativa para pensar sobre as necessidades que cada um desses universos apresentam em termos de processos e relações que articulam sua realidade ontológica. Entretanto, apesar de naturezas e concepções de mundo que podem se distanciar significativamente, a dificuldade com a qual esbarramos – que poderia se consolidar como uma barreira intransponível – tende a ser superada por meio de uma mediação que permita o trânsito entre mundos, sem que um se sobreponha ao outro (Latour, 1997; Neubern, 2013).

A ideia defendida é a de que a hipnose pode permitir a dissolução dessa dificuldade enquanto possibilite o rompimento hierárquico entre os saberes das distintas realidades científica e espiritual. Além disso, a hipnose disponibiliza recursos técnicos e metodológicos que favorecem a emergência do universo espiritual em termos de

conhecimentos, seres do mundo espiritual, cosmologias, mecanismos de interação desse mundo (Neubern, 2013, 2014).

Em outras palavras, o âmbito terapêutico pode servir de um campo de pesquisa, à medida que possibilite que o diálogo seja estabelecido sem que o conhecimento científico se sobreponha ao saber que o paciente traz consigo a respeito da sua vivência da espiritualidade. A hipnose naturalista tem condições teóricas e metodológicas de permitir a emergência dos fenômenos espirituais por meio do transe. Também é possível com eles interagir por dispor de preceitos técnicos e um posicionamento epistemológico que possibilite a compreensão dentro de sua especificidade ontológica. A hipnose, nesse sentido, pode permitir a articulação estabelecendo um diálogo em horizontalidade que proponha a construção de um espaço possível de mediação entre saberes e de produção de conhecimento¹⁰.

A prática da hipnose no campo científico, entretanto, nascem com o objetivo de colonização. O termo hipnose¹¹ surge com James Braid (1795-1860, como citado em Elleberger, 1970), médico britânico, após assistir a uma cirurgia com anestesia, em um procedimento de magnetização. Braid interessa-se pelo tema e passa a estudar o fenômeno procurando reformular a teoria de Mesmer sobre os fluidos magnéticos. Mesmer acreditava que os transe e crises magnéticas fossem desencadeadas por um fluido magnético que circulam no universo. A hipnose, logo, surge como tentativa de tornar os procedimentos de sugestão mais aceitáveis nos contextos científicos. As técnicas hipnóticas são derivadas dos métodos terapêuticos, preconizados pelo

¹⁰ A hipnose aplicada ao campo clínico em psicologia em relação à espiritualidade e ao desenvolvimento de um processo terapêutico cujas demandas possam conter conteúdos espirituais será discutida no capítulo seguinte.

¹¹ O termo hipnotismo também foi largamente utilizado. James Braid associou os estados de transe a um sono do sistema nervoso, assim busca o termo *Hypnos* referindo-se ao Deus do sono na mitologia grega (Elleberger, 1970).

magnetismo animal e guardam estreita relação com a noção de fluidos magnéticos, que seriam extremamente rechaçados pela comunidade científica, devido a uma tradição materialista (Elleberger, 1970).

Braid usa o termo hipnotismo, convencido dos fenômenos de transe promovidos pelo magnetismo animal, porém negando a existência do fluido magnético, suposto vetor das crises e dos transe. Com a utilização do termo, ele rejeitou o fluido, tornando mais aceitáveis os fenômenos de transe para a comunidade médica ao descrevê-los como uma capacidade cerebral, ou sono nervos (Elleberger, 1970). Dessa forma, colocando processo cerebral como causa do fenômeno hipnótico, o estado de transe e as técnicas hipnóticas foram mais aceitas no cenário acadêmico.

A hipnose foi muito utilizada na medicina e aplicada a contextos terapêuticos. A complexidade e sua natureza e a dinâmica de seus processos, contudo, eram demasiadamente incertos para o momento histórico da prática científica que exigiria abordagens distintas ao modelo positivista de ciência. A hipnose, assim, foi lançada ao ostracismo. Posteriormente, as escolas de Salpêtrière e de Nancy, na França, resgataram o fenômeno hipnótico como objeto de estudos. As duas escolas apresentavam posições distintas a respeito da hipnose. A escola de Salpêtrière, liderada por Jean Martin Charcot, compreendia o fenômeno hipnótico pela ótica dos estados hipnóticos, associando-os à histeria e chegando a considerar a hipnose como estado patológico de dissociação mental.

Em Nancy, a visão girava em torno dos estados da consciência perfeitamente normais e naturais, ponto de vista que se diferenciava de Charcot também por entender que os estados de transe são desenvolvidos a partir da indução ou sugestão, como podemos afirmar hoje, da influência com que o hipnotizador envolve o paciente.

Basicamente, a hipnose desenvolveu-se a partir das duas escolas citadas, tendo como visões norteadoras a respeito do fenômeno hipnótico o estado e o processo de influência. Ela nasce como uma estratégia de colonização dentro do universo científico moldado pelo paradigma moderno de ciência. Nesse contexto, uma questão que surge naturalmente é: como um conhecimento como a hipnose, que nasce de uma estratégia colonizadora, poderia ser utilizada como proposta para articular saberes de universos distintos como a ciência e espiritualidade?

A perspectiva naturalista da hipnose (Erickson, 1958, 1983; Erickson & Rossi, 1979), modelo proposto por Milton H. Erickson, que busca o transe a partir das características singulares de cada sujeito, tem grande importância para essa discussão. Esse modelo de hipnose propõe que, pela utilização de recursos subjetivos próprios do paciente, é possível conduzi-lo ao desenvolvimento do transe. A aproximação do hipnotizador ao sujeito é feita a fim de estabelecer uma relação e, por meio da influência, conduzir o paciente a um caminho de contato com os recursos de sua subjetividade e de seu *ethos*.

Esse modelo diferencia-se de outras abordagens da hipnose, como a conhecida hipnose clássica, por privilegiar as condições particulares do sujeito de relacionar-se com o mundo. Nesse sentido, a intervenção hipnótica é desenvolvida a fim de utilizar elementos da própria subjetividade do sujeito hipnotizado e das formas como ele se relaciona com o mundo em termos de produção de sentidos para que ele desenvolva o transe. O trabalho de Milton Erickson mostra-nos de forma enfática que cada sujeito desenvolve o transe de forma singular e natural.

Erickson rompe com as técnicas tradicionais que são marcadas por métodos marcados pela ordem, por vezes agressivos, que, em alguns casos, eram comuns, como

sustos ou a coação por condições contrárias à vontade do paciente, dando lugar ao desenvolvimento da hipnose num contexto relacional em que o hipnotizador e o paciente dispõem-se a alcançarem um objetivo comum na terapia. Outro aspecto importante é a possibilidade do uso das técnicas hipnóticas aliadas à singularidade de cada caso, de maneira a romper com a lógica das técnicas universalistas.

Ao contrário das visões dominantes da psicologia que prezam pelo controle do objeto de estudo, a hipnose - baseada no trabalho de Milton Erickson – será concebida, portanto, como um dispositivo do saber científico que permite a emergência das referidas realidades espirituais, sem procurar traduzi-las e explicá-las. Permite que elas se manifestem e sejam compreendidas em suas lógicas de organização e em seus maquinários. Esse cenário pode permitir que o/a hipnoterapeuta reflita sobre as suas teorias e seus referenciais epistemológicos. Assim, na discussão com seus pares e também em contato com o empírico, é possível dar condições para avançar em modelos teóricos e metodológicos que permitam desenvolver maiores condições de lidar com o universo estudado.

O que ocorre em termos de diálogo e relação entre os protagonistas, representantes de seus respectivos universos, é a possibilidade de articulação e da inserção dos dispositivos próprios do paciente no contexto clínico. As técnicas hipnóticas prezam pela utilização deliberada de elementos que integram o universo do paciente, que permitem um contato mais íntimo com sua própria subjetividade e que o conduzem naturalmente ao transe.

Essa é uma condição de importância vital para o estudo da espiritualidade e seu acolhimento clínico, pois, concebendo-a como realidade ontológica, que possui exigências próprias e um maquinário para sua legitimação, a hipnose pode atuar como

dispositivo que promova a emergência da espiritualidade e a mediação entre a ciência e o mundo espiritual. Esse objetivo apresenta significativa importância científica e psicológica, tendo em vista que possibilita um caminho possível para o diálogo entre mundos e que ressalta a sua importância no âmbito clínico.

Esse enfoque remete a propostas de movimentos científicos do século XIX na Europa, em que as pessoas da época reconheciam o parentesco entre o magnetismo, hipnose, metapsíquica e espiritismo. Havia o interesse em articular saberes científicos e religiosos (Bergé, 1995; Edelman, 2008, como citado em Neubern, 2014, p. 30), que acabaram se tornando marginais (Martino, 1958; Méheust, 1999; Neubern, 2009, como citado em Neubern, 2014, p. 30). Desse modo, apesar de ocupar lugar desprivilegiado, esse envolvimento permeia a prática científica. Minha proposta, entretanto, constitui-se na possibilidade de estabelecer um diálogo, permitindo que a ciência possa investigar de forma responsável o universo espiritual.

Outro aspecto importante sobre a inserção da espiritualidade no mundo é que, em termos de realidade brasileira, temos cultural e historicamente um universo em que é comum o convívio de diversos movimentos religiosos tradicionais e sincréticos (Carvalho, 1994), além dos movimentos *new age* (Siqueira, 2003). Podemos notar também como o convívio e o trânsito em âmbitos religiosos variados é uma prática comum entre adeptos, fiéis seguidores (Neubern, 2013). Assim, é muito comum que os discursos religiosos e científicos estejam compartilhados na subjetividade social, ocupando lugar de valor explicativo ou descritivo de processos humanos.

A subjetividade social (González Rey, 2003) é o sistema em que se integram diferentes configurações subjetivas na vida social. É a rede em que estão ligadas essas configurações, as quais se apresentam articuladas na dimensão subjetiva das pessoas,

grupos ou instituições. Por essa perspectiva, os processos sociais deixam de posicionar-se externos em relação aos indivíduos – como um arcabouço de elementos simbólicos predeterminados, ou concretos diante do sujeito individual – e passam a ser vistos como processos implicados dentro de um sistema complexo da qual o indivíduo é constituinte e, simultaneamente, constituído.

O impacto sobre o social pode abranger desde a busca por templos, novas perspectivas e filosofias religiosas, elemento de coesão social e identidade (Bijos, 2013), até a participação na rede de consumo (Bizerril, 2007)¹².

Torna-se possível notar, portanto, a difusão dessa realidade no contexto brasileiro e a importância que ela tem em relação a aspectos individuais e sociais. Assim, mesmo havendo o trânsito entre mundos e certa demarcação entre os elementos conceituais utilizados em cada um deles, ao adentrar um consultório médico, psicológico ou um templo religioso, o uso de termos, como transe, hipnose ou possessão, que remete a relações espirituais, são comumente utilizados como forma de articular as realidades dos mundos a que pertencem. Para esse grupo de usuários ou pacientes, compreende-se que existe uma relação possível estabelecida pela hipnose e a ciência e o universo habitado por seres espirituais, ainda que não se saiba exatamente como esse intercâmbio ocorre (Neubern, 2014).

Por outro lado, especialistas do campo científico, como médicos e psicólogos, (Neubern, 2014) também fornecem as associações desses termos, quando procuram dar explicações e traduzir as experiências subjetivas e o comércio com o mundo espiritual (Nathan, 2001). As possessões ou crises são frequentemente associadas ao transe ou

¹² É preciso ressaltar que, mesmo que a religião e a espiritualidade estejam entremeadas à vida social, existem aspectos desse fenômeno que não se resumem ao social e que são próprios da realidade do universo espiritual (Carvalho, 1994, 2001).

estado de hipnose. Nesse sentido, é possível estabelecer que, enquanto dispositivo da hipnose, o transe e a sua possibilidade de alteração de referências habituais do sujeito em sua relação eu-mundo detêm proximidade com dispositivos de maquinários espirituais.

O transe permite a abertura e o acesso a um universo que é ao mesmo tempo individual e coletivo, perpassado por complexas redes de significados e maquinários que têm conexões com saberes espirituais (Neubern, 2013, 2014). O sujeito em transe pode se tornar representante de outras vozes, compostas e articuladas em outros “eus”, “nós”, “eles/elas”, mas também representante e participante de um universo que emerge nesse transe, composto por conhecimentos, seres, tradições, formas de relação e comunicação desenvolvidas histórica e culturalmente no arranjo cultural complexo.

De fato, procurar explicar a complexidade dessa relação por meio de categorias consagradas na ciência é uma tentativa de dar sentido a fenômenos humanos que encontram respaldo no modelo científico e em sua lógica explicativa. Porém, essa forma de explicar as experiências do universo espiritual permite uma leitura superficial, não respondendo de forma sensível à complexa articulação dos processos que o envolvem.

Ademais, as afirmações são emitidas sem que haja um dispositivo que permita a contestação de tais proposições, ganhando assim “status” de verdade. Tal como o laboratório de física ou química, a psicologia necessita de dispositivos que possam contestar ou constranger (Nathan, 2001) as afirmações de quem as profere, sob o risco de tornarem-se vazias, pois desconsideram qualidades e especificidades de fenômenos psíquicos que não são explicados por conceitos científicos. Nesse sentido, uma clínica estabelecida em relações de poder cujo espaço não permita a oposição pode tornar-se uma atuação tão mística quanto mágica (Bachelard, 2004; Nathan, 1999).

Assim, a necessidade de viabilizar dispositivos que permitam um espaço de tensão e contraposição na relação aparece como uma exigência para o diálogo com a espiritualidade. Nesse parlamento de saberes (Latour, 1997), a elaboração de um referencial teórico é dada pela construção de condições para intercâmbio de conhecimentos pautados não em categorias fechadas e restritivas, mas em categorias que permitam a elaboração de um modelo teórico mais sensível à realidade que se propõe a estudar.

Esse panorama apresenta-nos a importância de um olhar diferenciado para a espiritualidade. A expressiva difusão dessa temática na sociedade, além de sua dimensão subjetiva, justifica para a psicologia uma necessidade de desenvolvimento de aportes teóricos para avançar nessa questão. Portanto, em face aos pontos de limitação do campo científico no que se refere à sensibilidade ao universo espiritual e à importância dentro no contexto social e individual, o estudo da espiritualidade surge como uma necessidade para o saber da psicologia.

Dessa maneira, a hipnose é qualificada dentro da proposta de estabelecer a mediação entre os saberes científico e espiritual, possibilitando seu estudo e a sua entrada no espaço terapêutico. A proposta é que a hipnose possa estabelecer a mediação entre esses saberes, alinhando-se a uma perspectiva que permita o acolhimento da experiência espiritual, assim como compreenda a particularidade desses mundos, tal como a proposta *etnopsy*. Esse termo faz referência ao conhecimento da Etnopsiquiatria (Devereux, 1970) que, de maneira geral, diz respeito a saúde mental e suas predeterminações culturais e sociais. Aqui o termo *etnopsy* é utilizado como forma de fazer referência à outros saberes também do campo *psy*, não se restringindo à psiquiatria. Essa perspectiva garante a possibilidade de que as especificidades das expressões espirituais e da relação estabelecida entre os protagonistas do processo

terapêutico sejam qualificadas dentro desse contexto (Nathan, 2007; Neubern, 2013, 2014).

CAPÍTULO 2 – Espiritualidade na Psicoterapia

2.1) Acolhimento e Espiritualidade

Um dos principais problemas que podem surgir na prática da psicoterapia quando nos deparamos com demandas que envolvem espiritualidade é saber acolher essa dimensão reconhecendo-a como própria do sujeito e legitimando-a no contexto terapêutico. Isso se deve em grande parte à tendência dominante da manutenção do divórcio entre as questões da espiritualidade e o campo científico que se estende à clínica. A complexidade desse acolhimento se situa entre questões epistemológicas, teóricas e metodológicas, além de perpassar a subjetividade do psicólogo em relação às suas próprias questões relacionadas à espiritualidade e de sua visão ontológica (Neubern, 2013).

Essa perspectiva é entendida como uma condição necessária para o desenvolvimento de uma aproximação da espiritualidade que a inclua efetivamente no contexto clínico. São questões que perpassam o universo do psicólogo e do paciente que permitem o desenvolvimento de condições para o engajamento relacional, assim como para o desenvolvimento de um pensamento teórico que permita o diálogo entre os distintos mundos (Neubern, 2013).

O problema que daqui emerge é o desenvolvimento de um aporte teórico e metodológico que possibilite construir um saber mediado pela hipnose que permita estabelecer a relação entre os mundos que se envolvem no espaço clínico. Nesse caso, a clínica é compreendida como uma cosmovisão do espaço relacional que envolve o cuidado. Ela não se restringe ao âmbito do consultório, desenvolvendo-se em um campo mais aberto de práticas terapêuticas. Destaca-se aqui a noção de clínica como um espaço também de produção de conhecimento, tendo em vista a ideia de *klynos*, do debruçar-se

ao pé do leito, desenvolvendo métodos e teorias pelas quais seja possível alcançar modelos mais sensíveis de cuidado especializado e desenvolvido para as particularidades do caso a partir da relação (Lévy, 2001).

Essa noção também demarca um posicionamento epistemológico de não domínio da produção de sentido dentro do contexto relacional, permitindo que o espaço clínico institucionalizado esteja aberto à construção, não possuindo a certeza e a resposta das questões vividas por aquele que procura ajuda. Assim, a demanda é considerada a *démarche* clínica, da qual parte a mobilização do psicólogo e que, conforme apresenta suas exigências, sugere elementos teóricos, conceituais e metodológicos para lidar com o problema em questão.

Lévy conceitua a clínica a partir da prática dessa atividade procurando articular seu objetivo, seus protagonistas e seus papéis e o lugar da relação:

“Quer se trate de pesquisa ou de intervenção, a abordagem clínica é, principalmente, a abordagem de um sujeito, ou de um conjunto de sujeitos reunidos em um grupo ou uma organização, às voltas com um sofrimento, uma crise que os toca por inteiro; o clínico supõe sujeitos vivos, desejantes e pensantes, falando igualmente, tanto para nada dizer quanto para se fazer reconhecer, ou para encontrar um sentido para suas emoções, para suas lembranças ou para sua história, que eles constroem a cada instante.”

(LEVY, 2001, p. 20)

O modelo de abordagem clínica apresentado ressalta o papel importante do psicólogo como uma peça fundamental desse contexto por se dispor a conhecer e compreender a realidade do outro. Para isso, o posicionamento deve garantir que seus pressupostos não se sobreponham à expressão da realidade vivida pelo paciente. E nesse caso, o permitir tocar-se pelo outro pressupõe também que o terapeuta se questione sobre suas referências relativas à espiritualidade e, principalmente, refletindo num

encontro consigo mesmo em termos espirituais, que se refere a seu *ethos*¹³ (Neubern, 2012a, 2013). Independentemente de religiões formais, arriscar-se no desafio dessa busca pode permitir ao psicólogo ter a sensibilidade necessária para compreender a experiência religiosa do outro entendendo não só a importância que ela tem para a vida do paciente, mas também como ela faz parte de sua vida.

Torna-se pertinente que o psicólogo tenha possibilidade de compreender a articulação complexa da espiritualidade no mundo do sujeito, e como essa dimensão pode ter estreita relação com seus processos subjetivos. Nesse sentido é que a noção de *klynos* possui relevante importância metodológica e ética. A mobilização do psicólogo em “debruçar-se ao pé do leito” se refere tanto ao desenvolvimento de métodos e estratégias que visam mudanças terapêuticas, quanto à sua abertura ao universo do outro, deixando-se tocar pela sua singularidade e pelos seus processos vividos.

Podemos notar que essa noção está em consonância com a abordagem terapêutica da hipnose (Erickson & Rossi, 1979, Erickson, 1980a). Por considerar a singularidade da experiência do sujeito e das formas pelas quais o sujeito desenvolve o transe, o hipnoterapeuta se mobiliza no sentido de buscar compreender o processo de vida do paciente a partir de suas próprias referências e com isso desenvolver métodos para o curso terapêutico que sejam condizentes com a realidade do sujeito. O hipnoterapeuta deve estar aberto e sensível às especificidades do mundo do paciente, permitindo se deixar tocar pela riqueza e complexidade de suas experiências. Esse movimento possibilita que ele encontre estratégias para buscar recursos terapêuticos,

¹³ A palavra *ethos*, de origem grega, refere-se à habitat e aqui é concebido como o lugar existencial do sujeito, o lugar ao qual ele pertence e se constitui. É o lugar onde se sente bem consigo (Figueiredo, 1996, como citado em Neubern 2013).

conforme o paciente vai se aprofundando em sua experiência num processo de influência mútua.

Acolher a espiritualidade do outro exige, contudo, uma abertura real para a complexidade de sua experiência. Adentrar o universo do outro implica na permissão e no reconhecimento de sua espiritualidade sem a desqualificação imposta por um modelo teórico ou pela simples negação dessa realidade, de maneira que o sujeito não se veja em posição de julgamento pelo psicólogo.

Muito comuns são os questionamentos de pacientes que se dirigem à consultórios psicológicos procurando saber antecipadamente se o profissional possui alguma crença religiosa. Também é muito comum que alguns pacientes façam essa busca após ter contato com profissionais que não souberam compreender a complexidade desse tema e até mesmo o tenha rejeitado (Neubern, 2013). A reação de reprovação por parte do terapeuta pode promover forte sentimento de desesperança, inculcando o ressentimento e comprometendo seriamente a relação terapêutica.

Questionamentos como o de Amália, dessa forma, se tornam desafiadores e, ao mesmo, tempo nos apontam obrigações para pensar a alteridade dentro da responsabilidade que exige a prática da psicologia:

“O senhor acredita em mim? Acredita nas coisas que acontecem comigo? Eu falo com espíritos, vejo gente morta... meu avô, por exemplo, vive aparecendo pra mim, conversa comigo... e gostaria de saber se o senhor acredita nisso, pois sem isso será difícil trabalharmos.” (Neubern, 2013a, p. 75).

O *sim* que pode surgir a partir daqui, por parte do psicólogo, não advém de um universo vazio e desabitado por completo. As vozes que habitam seu mundo subjetivo são a matéria prima básica para o contato, o vínculo e a manutenção das condições de

diálogo, tal como propõe a reflexão do círculo hermenêutico (Anderson & Goolishian, 1993). A subjetividade do terapeuta, dessa forma adquire valor de importante elemento clínico para o processo terapêutico, sendo necessário que possa adentrar o campo relacional de forma a romper com a hierarquia comumente imposta pela racionalidade moderna.

A reflexão necessária à aceitação do trabalho com a espiritualidade envolve o exercício de análise do terapeuta em relação à espiritualidade e de suas demandas particulares. Não obstante, é imperativo que haja uma mobilização de sua parte que faça com que se disponha a sair de seu nicho profissional, cultural e procure permitir deixar-se tocar pela experiência do outro, aventurando-se por esse universo. A mobilização interna deve permitir a ele abrir-se para a diversidade e complexidade do fenômeno que se apresenta, buscando maior compreensão.

Isso se constitui em um dos princípios mais importantes para a clínica, envolvendo a necessidade de refletir sobre o processo de conhecimento e o papel ético do profissional na relação humana (Neubern, 2013). Arvorar-se no presunçoso movimento de racionalidade em que se concebe um conhecimento único e real do mundo é mover-se no pedantismo de querer que suas afirmações não sejam contestadas – já que elas sofrem brutal abalo nesse campo – e defender-se da impossibilidade de poder oferecer qualquer tipo de ajuda que vá além de estratégias desqualificadoras ou de colonização.

Interessante notar que a mobilização do psicólogo em buscar maior envolvimento com o campo estudado procurando gerar possibilidades e desenvolver modelos teóricos mais apropriados e sensíveis, e com isso aprofundar-se no conhecimento, está alinhada à própria noção de ciência (Bachelard, 2004, 2009). A

atitude clínica, não deve se restringir à aplicação de técnicas ou a leitura a partir de teorias consagradas, como se fossem definitivas. Deve se abrir ao novo e desafiar suas próprias bases, permitindo a renovação e reformulação de ideias, além da sensibilidade para estar junto ao outro em posição de ajudá-lo.

2.2) Milton Erickson e a Hipnose Frente à Espiritualidade

Se por um lado temos a visão mais restritiva no campo da psicoterapia, que observa pela ótica da psicopatologia ou pelo reducionismo colonialista, por outro, temos trabalhos como o de Milton H. Erickson (Zeig, 2013), que permite o acolhimento e o desenvolve em um contexto terapêutico condizente com as exigências necessárias para tratar do tema. A hipnose de Erickson (1970, 1980a) tem importância significativa para essa discussão, pois seu trabalho apresenta uma ruptura com a lógica moderna de explicação, para apresentar com ênfase descritiva, um caminho possível para a psicoterapia compreendida no processo relacional, sem o intuito de redução e tradução onde o conhecimento do terapeuta tenha pretensão de revelar a realidade.

Nessa perspectiva, o caráter descritivo com que apresentava suas intervenções permite com que possamos compreender a forma pela qual ele construía o contexto terapêutico como um espaço vivencial (Neubern, 2014). Enquanto as perspectivas tradicionais se colocam em posição de explicação de processos subjetivos – dos quais pouco se pode afirmar –, Erickson (1979) procura estabelecer uma relação deliberada de influência no sentido de cooperação, que conduz o sujeito a profundos transes terapêuticos.

O caráter do trabalho de Erickson se consolida numa postura que está mais ligada ao *mostrar* (Neubern, 2014) do que de estabelecer explicações que poderiam se

tornar demasiadamente inconsistentes, dadas as limitações de se determinar objetivamente sobre a realidade ontológica do outro. Assim, Erickson não se pronuncia ontologicamente sobre a espiritualidade no sentido de procurar uma tradução para o fenômeno, contudo, estabelece um processo de influência mútua, onde ele se deixa sensibilizar pelo que o paciente traz e sugere caminhos para a colaboração da espiritualidade que ali se manifesta.

No desenvolvimento de uma aproximação para intervenções em casos de múltiplas personalidades, Erickson foi influenciado pelo estudo de diversos tipos de transe em variados contextos, incluindo o transe mediúnico (Richeport, 1994). Sua observação coloca em proximidade as manifestações de personalidades múltiplas com os transe mediúnicos em que são corporificados, por meio da figura do médium, seres do mundo espiritual. Ele não considerava os comportamentos como patológicos, mas observava a peculiaridade dos fenômenos e procurava desenvolver formas possíveis para inclusão no processo terapêutico (Erickson, 1980b, 1980c).

Sua observação era acurada e ele não via diversas personalidades como outros teóricos, mas uma dominante e uma secundária que eram separadas, distintas e independentes uma da outra. Ele compreendia que a dominante estava mais diretamente relacionada à realidade e a outra estaria mais vinculada ao pensamento intelectual e às emoções. A gênese do desenvolvimento das personalidades não é vista por Erickson associada à episódios de abuso. Ele também não considerava a existência de uma personalidade má ou perversa (Erickson, 1980b, 1980c).

Erickson (Richeport, 1994) não acreditava também que a meta do trabalho terapêutico era a reintegração das personalidades. A hipnose não poderia criar personalidades por meio da influência e não deveria reintegrá-las de forma que o

processo se esgotasse. Seu ponto principal se mostra na utilização das personalidades e de todo o seu conteúdo, conhecimentos e habilidades como recursos para o processo da terapia, viabilizando possibilidades de mudança. O trabalho era conduzido no sentido de fazer a identificação para estabelecer contato e conduzir o processo de colaboração.

Na hipnose, enquanto dispositivo que permite a mediação entre saberes do campo científico e espiritual, os procedimentos apontados no trabalho de Erickson nos mostra aspectos de extrema importância para a temática aqui discutida. Identificação, contato e colaboração entram como elementos da proposta terapêutica, pois além de permitir a abertura para a espiritualidade, permite que o hipnoterapeuta coloque o que é trazido pelo paciente em termos de sua vivência da espiritualidade em consonância com a terapia.

De certa maneira, o uso do termo “múltiplas personalidades” poderia colocar Erickson em condição de ser considerado colonialista, pois não mapeia os dispositivos culturais do sujeito. Entretanto, seu posicionamento abre um campo de negociação dentro do processo terapêutico que permite romper com a lógica moderna. Além de fazer a inclusão da suposta personalidade no contexto terapêutico, buscar a colaboração demonstra a abertura para a espiritualidade, o que permite compreender a relação com os processos do paciente. Nesse sentido, dispor-se ao contato com o paciente e com seu mundo é percebê-lo em sua complexidade e permitir ser tocado por ele. Dessa maneira o hipnoterapeuta tem condições de desenvolver métodos e estratégias mais particulares para lidar com a singularidade do paciente. Conforme as facetas de sua complexidade se expressam no espaço terapêutico, mais é possível aumentar a sensibilidade do modelo teórico-metodológico que o terapeuta utiliza, favorecendo o processo de influência.

Em vez de banir as personalidades ou procurar priorizar a comunicação com uma delas, a postura de Erickson era a aceitação de todas as manifestações viabilizando a comunicação com todos os seres ou personalidades de maneira a não distinguir ou estabelecer *status* de verdade para uma em detrimento da outra (Richeport, 1994). As sugestões eram feitas com intuito de levar as manifestações adiante em suas capacidades de expressão, falando ou escrevendo. Ele explorava o campo semântico das palavras e as sugestões diretas ou indiretas para convocar as personalidades.

No caso relatado sobre a paciente Hellen (Haley & Richeport, 1991) Erickson prescreve à paciente a tarefa de escrever sua autobiografia e posteriormente, em transe, comunicando-se com Mary, sua outra personalidade, pede que a ajude a escrever a história. Mary recorda de episódios esquecidos por Ellen, em que ela havia passado por um momento muito marcante quando criança que ficara esquecido. Erickson estabelece um acordo com Mary para que ela não causasse constrangimentos ou discórdias no casamento de Ellen. A personalidade Mary era uma mulher autoconfiante, extremamente capaz, livre das neuroses de Ellen e marcadamente diferente em todos os sentidos, dando a impressão de ser alguns anos mais velha.

Nota-se por esse breve episódio que no processo terapêutico de Ellen, sua outra personalidade foi convocada a participar da relação terapêutica positivamente permitindo acesso a momentos pregressos da vida da paciente, bem como atuando como auxiliadora para o desenvolvimento de etapas do processo terapêutico. A personalidade secundária era utilizada como recurso para ajudar a personalidade primária. Ele tratava cada uma delas com muito respeito e as encorajava à colaborar.

Aqui fica visível a sua postura favorável ao acolhimento. Não se pronunciando ontologicamente sobre a realidade do que se passa com a paciente, ele acolhe a

experiência e entra em uma relação propondo estratégias de forma que seus desdobramentos tenham um caráter terapêutico. A sensibilidade para captar as necessidades da paciente e a condução da terapia não poderiam ter o caminho que tiveram caso fosse categorizado como um transtorno dissociativo de personalidades.

Podendo traçar paralelos com correntes espiritualistas e espíritas, a abordagem ericksoniana se aproxima de perspectivas trans-culturais (Richeport, 1994). Nesses contextos, os aprendizes da mediunidade são encorajados a entrar em transe e a permitirem a manifestação de seus guias espirituais, que apresentam comportamentos significativamente diferentes dos médiuns que permitem sua manifestação, bem como trazem informações que por diversas vezes o médium não tem conhecimento. De acordo com Richeport (1994), para Erickson o transe mediúnico e a hipnose podem ser analisados de maneira análoga em termos de processo, porém, são compreendidos de formas diferentes.

O trabalho de David Akstein (1960), colega de Erickson no Brasil, aponta para situações semelhantes em seu trabalho com transes mediúnicos. Ele encorajava o aparecimento de outras personalidades ou o desenvolvimento de transes que por ventura fossem mediúnicos na psicoterapia. Sua paciente Gladis apresentava tonturas, náusea e medo de sair de casa sozinha quando procurou ajuda psiquiátrica. Ela era uma médium umbandista e praticava os rituais diariamente em seu apartamento. Havia recebido instruções de um guia espiritual para que interrompesse as práticas que eram feitas em casa como forma de proteger sua família, pois a levava à exaustão. Gladis se tornara tímida, dependente de seu marido e não conseguia auxiliar na educação da filha.

Akstein a tratou com medicação, terapia e sessões de relaxamento, com os quais a paciente apresentou melhora, porém os sintomas detectados ainda persistiam. Durante

uma entrevista, em tom de brincadeira, Akstein a girou, e Gladis entrou em um transe profundo, fazendo contato com algumas das 27 entidades que a acompanhavam. Nota-se que esse movimento de giro é muito comum em médiuns umbandistas em contextos ritualísticos. Ele convocou uma das entidades, solicitando que ajudasse a paciente quando estivesse fora de casa.

Obviamente a questão é controversa do ponto de vista técnico para o procedimento que ele utilizou. O que nos chama a atenção, porém, é a forma como a dimensão espiritual é trazida para o processo terapêutico a partir daquilo que o próprio paciente traz, expressa e, principalmente, os desdobramentos dessa abertura para o desenvolvimento da terapia. Além disso, o alcance do desenvolvimento de processos de mudança apresentado pelos pacientes após a permissão da inclusão de sua dimensão espiritual no contexto clínico. Em ambos os casos citados é possível notar que a inclusão da espiritualidade não é apenas colocada no contexto clínico, mas também chamada a participar ativamente do processo terapêutico. O posicionamento adotado nos mostra a manutenção de uma atitude clínica e científica diante dos casos, além de utilizar das referências do paciente e de seu saber espiritual.

Erickson (1959, 1979, 1980a), se considerava um a-teórico e esse posicionamento tem importância significativa para essa discussão, pois justamente não se pronunciando sobre a realidade ontológica do outro é que ele permite que a teoria não colonize. Assim ele desenvolve a abertura para a interação favorecendo que o transe possa atuar como um dispositivo que permita a emergência da realidade espiritual do outro. Alia-se a isso, a disposição e o refinamento de um pensamento clínico que dê condições para se avançar sobre aspectos arraigados no pensamento moderno tradicional como a tradução da experiência ou o reducionismo. Sua condição de a-teórico não se refere a isenção ou despojamento de teorias, mas sim que a teoria não

encerra a experiência de singularidade do paciente. A teoria não deve estar no processo terapêutico como filtro ou uma condição prévia para a aproximação do terapeuta à demanda terapêutica.

A psicoterapia deve ser construída como um espaço que priorize o acolhimento total da pessoa, levando seriamente em consideração a realidade de seu mundo, aquilo que ela traz como material clínico para o espaço terapêutico. Obviamente a atenção à singularidade da produção de sentidos (Gonzalez Rey, 2007) deve ocupar o lugar de grande importância no espaço clínico, entretanto, a supervalorização de categorias como o sentido ou dos aspectos simbólicos, não devem ser sobrepostas aos demais aspectos que envolvem todo o maquinário da qual a realidade emerge. A psicoterapia não deve reduzir um ser do mundo espiritual a um mero símbolo, tampouco traduzi-lo a leituras que o destituam da organização da qual emerge em termos arquetípicos.

Colocar-se diante da espiritualidade do outro exige também que o terapeuta faça uma reflexão a cerca de seu posicionamento quanto terapeuta e pesquisador. Tanto no sentido de admitir que aquela realidade pode apresentar exigências que o provocarão na direção de prosseguir e criar um espaço possível para dialogar com os fenômenos advindos dessa realidade ou recuar, quanto olhar para a suas próprias disposições subjetivas no que se refere à espiritualidade, com o intuito de estabelecer uma relação clínica com o paciente.

Um aspecto importante que cabe ser ressaltado sobre os trabalhos e os casos apresentados é que a disposição dos terapeutas com relação à realidade do outro, não é de controle, mas sim de negociação (Nathan, 2001, Richeport, 1994). Efetivamente não é possível explicar a realidade do outro, entretanto, possibilitar a sua expressão evitando o controle permite com que seja possível entender sua lógica, suas regras, intenções,

visões de mundo. Assim, para conhecer a realidade do outro é necessário que se estabeleça um diálogo democrático entre os saberes em que seja possível trazer a fundo as explicações e demonstrações advindas desse saber, compreender os seus maquinários e dispositivos.

Logo, torna-se possível compreender como um guia espiritual adquire sentido e força a partir de sua complexa articulação no saber cultural ao qual o sujeito é um participante e representante. Assim como a existência de um elétron, legitimado pelas teorias, experimentos, modelos, laboratórios e *experts*, adquire status de ente (Stengers, 1995), podemos compreender que um ser do mundo espiritual também está legitimado por todo um maquinário que permite sua emergência e é legitimado nela.

Dessa maneira, a investigação e a permissão da entrada dos saberes daquele que está inserido em um dado contexto espiritual demarcam também uma condição técnica para o acolhimento da espiritualidade no campo da hipnoterapia. Acolher também diz respeito ao manejo técnico dos conteúdos clínicos ligados à questões espirituais que adentram o espaço relacional na hipnoterapia. Além de apresentar o transe como um elemento de abertura à saberes espirituais – que permite o intercâmbio e o compartilhamento de diversas noções importantes sobre as lógicas que permeiam os maquinários e dispositivos – o processo relacional de influência dentro da hipnose é de extrema importância para a construção favorável para o acolhimento, tanto quanto para inserir a espiritualidade no processo de ajuda e mudança.

2.3) A hipnose como dispositivo de mediação entre saberes

O transe hipnótico permite que o sujeito vivencie um processo íntimo de profundo contato com sua subjetividade, abrindo seu universo de referências habituais

na relação *eu-mundo* para acessar experiências que podem ser tanto individuais como coletivas (Neubern, 2014). Em transe, o sujeito que vive a espiritualidade pode permitir a emergência de saberes do mundo espiritual por meio da relação com os seres que habitam esse universo (Nathan, 2001), ainda que não se possa dizer com profundidade como isso ocorre. Entretanto, por meio de uma negociação (Nathan, 2001; Richeport, 1994) é possível entrar em relação e estabelecer a mediação entre os saberes.

Os seres dos quais falamos podem ser espíritos, entidades, santos, deuses, dentre outros. São entes que habitam o universo *Sagrado* (Nathan, 2001) que são legitimados pelo maquinário cultural do qual fazem parte. Eles não respondem aos dispositivos da ciência moderna, tal como um átomo de carbono, mas existem a partir dos dispositivos técnicos, das maneiras de interpelar o mundo (Neubern, 2014; Stengers, 2001a). Entender que as pessoas vivem a espiritualidade em seu cotidiano e que podem trazer consigo essas questões para o espaço da psicoterapia em nada se aproxima de um propósito como o da parapsicologia, tanto por seus objetivos quanto pela orientação epistemológica.

Estes seres não respondem aos dispositivos do saber científico, e dessa forma, devem ser respeitados em suas respectivas organizações conceituais que proporcionam relações específicas com o mundo (Neubern, 2014). Assim a discussão da espiritualidade em face à psicoterapia, tem na hipnose elemento possível para a discussão, sem a pretensão de revelar ou explicar a espiritualidade em termos modernos, mas com ela dialogar e gerar possibilidades dentro do campo da psicologia clínica.

A hipnose, por ser uma abordagem técnica científica constituída num espaço relacional que permite o desenvolvimento de métodos especificamente elaborados para lidar com a singularidade das demandas apresentadas (Erickson & Rossi, 1979, 1980),

oferece recursos para a interlocução e interação com situações que envolvem a espiritualidade. O transe, aspecto constitutivo da hipnose, pode ser considerado um elemento técnico que permite a alteração parcial e temporária das referências habituais do sujeito em sua relação *eu-mundo*. Além de ser um recurso para o processo terapêutico (Neubern, 2014) é um dispositivo que possibilita a emergência de saberes e universos espirituais.

Para a discussão apresentada nesse trabalho priorizo a hipnose em seu aspecto de mediação entre saberes, compreendendo que esta pode atuar como um dispositivo metodológico que permita a emergência e a interação com o universo espiritual (Neubern, 2012). Nesse sentido, o transe hipnótico tem papel de destaque, pois, por meio do transe o sujeito pode fazer presente saberes coletivos ligados à espiritualidade. A hipnose é localizada como um saber do campo científico em que o transe adquire propriedades de dispositivo de emergência de realidades dentro do contrato relacional, que propicia a interação e a mediação entre os saberes.

A pessoa que traz as suas demandas para o campo psicoterapêutico, em transe, pode levar ao espaço relacional da terapia saberes que em muitos aspectos o antecedem envolvendo seres do mundo espiritual, cosmologias, regras de comunicação, tecnologias de cura, tradições, especialistas e objetos (Neubern, 2014). Assim, o engajamento do hipnoterapeuta em se inserir no universo do paciente, ocupando-se em compreender como um guia espiritual ganha vida a partir de sua articulação e organicidade dentro do sistema cultural do qual faz parte, é condição para criar um espaço de negociação e contrato (Nathan, 2001).

Dessa forma, os papéis ocupados pelos personagens vão sendo traçados visando a construção de um espaço favorável à livre expressão do sujeito e à sua criatividade no

processo (Erickson, 1989; Neubern, 2013, 2014). Além disso, a construção do contexto favorável à singularidade do sujeito, dirigido à ele dentro e fora do transe, assim como aos seres que habitam seu mundo promove grande vínculo entre os personagens desse espaço terapêutico. Assim, o contexto hipnótico avança desenvolvendo-se em uma forma refinada de terapia à medida que o universo espiritual apresenta, com mais expressividade, seus saberes ao terapeuta, demarcando sua complexa organização e o modo como se integra à vida do sujeito (Neubern, 2014).

Por meio dessa perspectiva, no alinhamento das atitudes do psicólogo à proposta de acolhimento, a relação terapêutica constitui-se em uma ferramenta poderosa de influência hipnótica (Neubern, 2012b). Nesse sentido, a hipnose é trazida para a prática clínica e de pesquisa como um conjunto de procedimentos técnicos e conceituais que permitem o diálogo e promovam a mediação entre distintos saberes.

O terapeuta segue com um papel importante no sentido de criar contextos favoráveis à participação e a condução de possibilidades para que o espaço vivencial da terapia não seja simplificado pelo simples fornecimento de respostas, mas que permita criação sobre as demandas clínicas. À medida que ele procura se inteirar mais profundamente no universo do outro, procurando compreender sua organização e gerar estratégias para lidar com as situações que são apresentadas, mais esse universo pode encontrar espaço para apresentar suas nuances e a complexidade de seus saberes. Assim, as intenções de cada saber vão se tornando mais claras conforme se avança no processo de mediação.

A relação terapêutica se caracteriza por um processo de influência recíproca onde é possível se constituir os papéis nos quais os protagonistas se baseiam para poder desempenhar suas ações, utilizar seus dispositivos técnicos e, dentro de regras que vão

se tornando mais claras e consistentes, expressar seus pensamentos (Neubern, 2014). Tanto a dimensão ética quanto técnica são resguardadas nessa relação que se apresenta quase como uma coreografia, em que o jogo intersubjetivo se faz presente com finalidade de produzir alternativas para lidar com as demandas do paciente.

Os casos que se seguem são retirados do livro *Psicoterapia e Espiritualidade* (Neubern, 2013) e do artigo *Hipnose e sentidos físicos: sobre a reconstrução da experiência do sujeito* (Neubern, 2012c) em função da especificidade de conteúdos que foram trabalhados em processo terapêutico que envolveram a participação da espiritualidade. Ademais, o enfoque do trabalho terapêutico no referidos casos é a abordagem ericksoniana. Serão apresentados com o intuito de poder ilustrar algumas das discussões já realizadas abordando os aspectos clínicos e as técnicas terapêuticas da hipnose. Meu objetivo não é traçar um estudo de casos clínicos acompanhando os processos terapêuticos detalhadamente, mas sim permitir que, por meio de pontos específicos neles, possamos compreender a inserção da espiritualidade e o manejo técnico da terapia a partir da mediação entre saberes executados pela hipnose e seus dispositivos.

A contextualização dos casos será realizada seguindo dois eixos de argumentação, levando em consideração a dimensão do *Sagrado* e da produção subjetiva. Se por um lado é possível demarcar a presença do *Sagrado* e a sua autonomia nos processos, por outro lado podemos demarcar uma expressão desse fenômeno que se qualifica no campo da produção subjetiva. Toda a presença do *Sagrado*, ainda que entendamos que não possa ser definível, permite desdobramentos subjetivos os quais são entendidos em sua lógica configuracional.

2.3.1) Caso 1 - Silvia

Silvia, 52 anos, cursava psicologia como sua segunda graduação, após uma carreira profissional no setor público. Viúva, mãe de três filhas já casadas, Silvia possuía projetos de vida significativos, como o de se casar novamente com o atual namorado, e concluir seu curso de psicologia. Porém, era atacada por fortes dores no joelho em função de uma artrose. As dores a atacavam intensamente de maneira que encontrava muitas dificuldades para realizar as atividades que permitiriam a conclusão do curso. Ela foi vista algumas vezes chorando em função das dores.

Ela foi submetida a algumas sessões de hipnose com o foco na redução da dor no joelho, tendo em vista sua condição. As sessões foram trabalhadas a partir de uma construção singular sobre o caso e em observação a procedimentos técnicos da hipnoterapia que buscam mapear (Erickson e Rossi, 1979) a dor, técnicas sugestivas de diálogo para estabelecer a compreensão mútua de um vínculo colaborativo e participação ativa.

No transe:

Terapeuta – “E eu percebo que algumas lágrimas começam a brotar de seus olhos ... e as lágrimas, muitas vezes, lavam nossa alma, elas podem lavar o medo, a alegria, a tristeza, as emoções ... elas lavam nossa alma ... e gostaria de saber o que está acontecendo com você agora?”

Silvia – “Estou sentindo uma dor horrível nos ombros, muito intensa, muito forte...”
(choro intenso).

Terapeuta – “Uma dor horrível nos ombros ... e como é essa dor? Que forma ela tem?”

Silvia – “Parece que estou carregando um pacote enorme nas costas ... bem pesado nos ombros ...”

Terapeuta – “E o que tem nesse pacote?”

Silvia – “Minha mãe, que já é idosa, meus irmãos, ... minhas filhas, sobrinhos, ...”
(Neubern, 2013, p. 126).

O trecho acima aponta seu papel na configuração familiar, além disso, podemos notar a postura de acolhimento da expressão dos sentimentos e também o processo de influência por meio de sugestões. A imagem do grande pacote nas costas remete à difícil posição familiar que ela ocupa e ao peso de uma missão familiar de cuidado que parecia lhe causar muita dor. Percebendo que se tratava de uma situação de muito sofrimento, com muitas expressões de choro e referências à dor nos ombros, o terapeuta considerou ser importante buscar um espaço em seu mundo subjetivo no transe que fosse protegido e seguro, de modo a oferecer condições para aliviar a dor e trabalhar as facetas desse conflito. Por não ter maior conhecimento sobre a vida da paciente, o terapeuta se colocou a observá-la. Verifica uma medalha de ouro de Nossa Senhora no pescoço:

Terapeuta – “Ah, então você precisa de ajuda para carregar esses pacotes. Vou pedir a você que pegue essa medalhinha aí em seu pescoço e aperte-a bem... isso ... respire e aperte sua medalhinha e peça ajuda à Santa ... e a sensação de estar no altar diante da Santa de devoção é algo muito especial para quem crê ... e a pessoa pode sentir até no próprio corpo esse contato ... como se o corpo fosse tocado por algo ... e você sente alguma coisa?”

Silvia – “Sim, uma paz muito grande entrando pela minha cabeça ...”

Terapeuta – “Uma paz muito grande ... e ela vai entrando pela sua cabeça ... e ela faz o que com seu corpo?”

Silvia – “Ela entra pela minha cabeça e desce até meus ombros ... é uma paz muito grande ...”

Terapeuta – “OK, ela entra pela sua cabeça e desce até seus ombros ... eles estão melhorando ... melhorando ... e talvez você possa deixá-los mais soltos, mais livres ... e continuar aproveitando a sua respiração ... e estar aí diante de Nossa Senhora é algo muito especial ... muito especial mesmo ... porque nos sentimos pequenos, como filhos ... acolhidos ... verdadeiramente acolhidos ... porque existe algo que é maior que nós ... e o que não podemos fazer, ela pode ... e talvez você possa pedir que ela segure por um tempo esses pacotes pra você ... e colocar aí diante do altar, cada um desses pacotes ... os elementos que há neles ... colocar para que ela cuide ... e você pode ir colocando um a um ... naturalmente ... um a um diante do altar ... para que ela cuide pra você ... e também é muito agradável ... a experiência de deitar-se aos pés da Santa ... e ficar ali ... sentir que ela toca seu cabelo, que a coloca em seu colo ... e você pode descansar ... enquanto sua respiração flui e algumas partes de seu corpo se soltam e outras se soltam menos ...” (Neubern, 2013, p. 126).

Esse momento dá início à participação do Sagrado nas sessões de transe de Silvia. De início foram notadas expressões de sofrimento e dor associadas à sua situação familiar, situação incomum dado que o início desse tipo de transe geralmente se dá por um conforto corporal. A surpresa do novo levou o terapeuta a utilizar algo também novo, do qual não sabia, mas que inesperadamente foi atendido. A utilização consiste em um princípio de alta importância na hipnose de Erickson (Erickson & Rossi 1979, 1980a). Consiste basicamente em utilizar daquilo que o paciente traz como habilidades, conhecimentos, aprendizados, recursos subjetivos, experiências no processo de influência e transe para que ele possa se conectar com seu universo e atingir objetivos terapêuticos (Erickson & Rossi, 1979).

Ao utilizar a medalha como um recurso para o momento do transe, foi possível não a inclusão de um mero objeto, mas de um objeto que é parte integrante de um maquinário *Sagrado* da tradição católica, à qual Silvia era profundamente ligada.

Conforme a paciente posteriormente pôde relatar, ali já se fazia presente a figura de *Nossa Senhora das Graças*.

O surgimento de *Nossa Senhora* no contexto terapêutico e os desdobramentos que isso proporcionou – em termos de configurações subjetivas e nas dores ocorreram de modo a trazer o alívio físico de processos dolorosos – além de dirimir o conflito entre o cuidado familiar e as demandas de seus projetos pessoais. Por um lado havia o acompanhamento e o tratamento do terapeuta, representante do saber científico no cuidado da paciente, e por outro lado, a santa se faz presente como representante do universo *Sagrado* para não apenas participar, mas conduzir um processo altamente complexo de ajuda nas demandas de Silvia.

Embora não fosse possível por parte do terapeuta vislumbrar grande parte dessa experiência sagrada, ele adotou uma postura tipicamente ericksoniana aliando-se à sua experiência de forma a favorecer a influência do *Sagrado* nas demandas terapêuticas ali presentes. A representante do *Sagrado* naquele contexto tornou-se um elemento que oferecia a possibilidade de serem iniciados distintos movimentos na relação com processos subjetivos tão enrijecidos representados ali no pacote.

A questão aqui levantada passa pelo caminho estabelecido para entrar em outros mundos, nesse caso no mundo individual e cultural de Silvia. Além da importância para a paciente, colocar a terapia num território que é próprio a ela permite que recursos desse mundo sejam acessados. São recursos que fazem parte de sua lógica e que dizem mais respeito de seu mundo do que alguma indicação externa para a resolução de problemas, sendo assim mais orgânicos em relação às possibilidades de permitir o processo de mudança. Outro aspecto importante foi a naturalidade com a qual a visão da santa apareceu para ela, de forma espontânea, com autonomia sobre o processo e que,

independentemente, da sugestão do terapeuta ou da vontade da paciente produziu efeitos terapêuticos de extrema importância. Nesse caso fica evidente a imposição do *Sagrado* numa intencionalidade que escapa aos objetivos ou sugestões de paciente e terapeuta.

Após a primeira sessão, Silvia pôde dormir bem ao longo de 12 horas, o que foi muito positivo, pois há vários meses estava apresentando dificuldades em dormir e durante algumas horas ficou sem dores nas costas ou no joelho. Na sessão seguinte, ela relata alguns sinais de mudança, tais como a satisfação de estar livre para sentir dores e queixar-se sem auto reprovação e com a perspectiva de poder pensar mais em si. Nessa mesma sessão, o terapeuta busca conectá-la com recursos e potencialidades capazes de favorecer reconfigurações significativas de importantes temáticas de seu cenário sobre sua subjetividade (Erickson & Rossi, 1979; Neubern, 2013). Ela pôde relatar episódios muito afetivos com os pais, esses elementos foram utilizados numa indução tranquila para o transe.

Esse momento, porém, foi precedido de seu relato sobre a morte de seu pai, uma das questões centrais de seu conflito atual. Relatou os cuidados que lhe ofereceu na UTI, suas orações e salmos lidos ao pé do leito, como foi sua morte e o recado de uma enfermeira espírita de que ele havia sido bem recebido no mundo espiritual. Dizia não temer a morte, por acreditar que existe um lugar bom e de muita paz, onde seu pai estava agora. Contudo, o medo apareceu de outra forma, como descrito no diálogo a seguir, no qual suas expressões eram sempre entrecortadas pelo choro:

Silvia – “Eu tenho medo, sabe?”

Terapeuta – “Medo?” *Silvia* – “É.”

Terapeuta – “De que?”

Silvia – “Porque quando meu pai adoeceu, eu não queria parar meu semestre...”

Terapeuta – “Hum...”

Silvia – “E meu pai disse assim: ‘Porque você não quer parar?’ Eu falei: ‘Porque eu quero que você me veja formada, você e minha mãe.’ E ele falava: ‘Minha filha, você já é uma psicóloga nata. Você não precisa formar pra gente.’ ‘Pai, mais eu quero tanto...’ ‘Filha, tranca sua matrícula, cuida da sua saúde. Eu não vou estar aqui, mas eu vou estar em espírito, eu não vou ver você formar, nem sua mãe.’ Só que tá me dando um medo porque tá chegando a formatura e eu não quero que minha mãe morra agora. Eu não quero que aquelas palavras dele sejam reais pra mim.”

Esse trecho mostra a necessidade de obediência às normas familiares como um elemento significativo para aquele momento atual de Sivia. Ela sentia medo de que o que seu pai lhe dissera na UTI se realizasse. Ela deveria abrir mão, mais uma vez de seus propósitos, ficando com as questões familiares. Dessa forma, seu desejo profundo de se formar deveria ficar de lado em função de do que ditavam à ela, e ainda, ter a sua realização associada à morte de sua mãe, que ainda não havia ocorrido. Assim, a intensidade de seus projetos de se desvincular das regras familiares, como a conclusão do curso (que coincidiriam no seu planejamento de tempo) poderiam trazer-lhe a terrível sensação de apressar ou até causar a morte de sua mãe. Não seria apenas uma traição ao pai caso ela se dispusesse à seguir com a sua formação normalmente, mas também seria uma crime terrível diante de seus próprios valores, um pecado inadmissível de acordo com a sua religião.

Terapeuta – “Você já pediu pra ela outras vezes. E você pode pedir com seu coração ... enquanto você respira (...). E você pode olhar no rosto da Santa ... olhar nos olhos dela e colocar isso no altar, enquanto ela ajuda você. Nossa Senhora é maior que você e maior que eu ... maior que nós dois juntos. Ela é muito mais do que a gente. E você pode pedir a ela como tantas vezes já pediu ... com seu coração. Esse medo tá aí, que você carrega e ele tem sua razão de ser ... porque é um desejo seu. Você pode pedir a ela que intervenha, enquanto você respira (...). E enquanto você pede, você pode olhar

nos olhos dela. E poder olhar no olho da Santa ... para ela ... como se ela olhasse de volta pra você, naquele altar que você já conhece. Pode descrever e perceber o que vem de volta quando nós fazemos um pedido para Nossa Senhora. O que vem dela, o que emana dela pra você, para seu corpo (...). E aí neste lugar, o tempo não precisa passar ... mesmo que pareça que o relógio daqui esteja louco ... e você pode se ver criança, adulta, mais jovem, mais velha, não importa. O que importa é que você pode pedir a ela o que quiser neste instante (...).”

As sugestões aqui utilizadas pelo terapeuta procuraram fazer uma associação do medo com o pedido. O medo é uma emoção que não foi desqualificada e, como ele pontua, “tem sua razão de ser”, mas foi cercado pelo ato de pedir. O pedido, nasce com um desejo profundo de obter ajuda e é dirigido não aos protagonistas dessa cena, mas a alguém maior que os presentes naquele momento. A resposta, que pode parecer não responder a uma lógica por vir por meio de um olhar, favorece a conexão com uma sabedoria que não é concebida conscientemente, mas permite que a paciente possa encontrar algum caminho para a solução do dilema vivido.

Os elementos trabalhados nessa indução são de especial relevância para o caso clínico por fazerem parte não apenas das referências da paciente, mas por serem parte do universo *Sagrado* que já se apresentara na terapia. O ato de pedir com a certeza de obter uma resposta, a troca de olhar, a confiança, parecem ter levado Silvia a uma reconexão com sua fé. A utilização de todos esses elementos a mobilizam para o encontro com questões profundas em sua existência. Nesse caso, fé, é um elemento de importância fundamental para o processo terapêutico, principalmente pela força com que é concebida em diversos saberes espirituais, nesse caso mais especificamente à tradição católica. Esse momento, em que a fé é colocada em evidência e sentida em profundidade constitui-se um elemento importantíssimo para o trabalho e para compreender como um dispositivo pode atuar no sentido de evocação do *Sagrado*.

Na manhã seguinte a essa sessão volta a sentir dores muito fortes e tem dificuldade de se deslocar para o local de terapia. Na sessão, o terapeuta conduziu um novo mapeamento da dor e realizou novamente a indução ao transe. O tema da sua relação com o pai torna a aparecer, sendo que dessa vez ele aparece por completo para ela, sendo possível visualizá-lo, porém, desta vez ele estava acompanhado de *Nossa Senhora*.

Terapeuta – “Você pode respirar ... e entender o que esse olhar quer dizer ... o que o olhar de seu pai quer dizer ... E eu fico me perguntando o que vocês fazem agora aí ...”

Silvia – (Risos). *Ele me abraça e brinca comigo. Está me pedindo perdão. Diz: ‘só Deus tem esse poder, minha filha, de saber a hora da morte de alguém’.* Ele diz que se soubesse que eu sofreria tanto, nunca teria dito isso. Ele pede pra eu me formar ... e *Nossa Senhora* também.”

E após algumas sugestões que visavam aliviar a dor, o diálogo continuou dessa forma:

Silvia – “Meu pai está sempre ao lado de *Nossa Senhora*.”

Terapeuta – “Seu pai está sempre ao lado de *Nossa Senhora*... e o que ...”

Silvia – “Mas eu não consigo desligar ...”

Terapeuta – “Desligar do que?”

Silvia – “Da minha formatura ...”

Terapeuta – “Da formatura? Você não vai desligar da sua formatura ... apenas respire ... apenas respire ... ele está do lado de *Nossa Senhora* ... e você não consegue desligar da sua formatura...”

Terapeuta – “Onde está a dor agora?”

Silvia – “Nas costas.”

Terapeuta – “Voltou pras costas?”

Silvia – (soluçando) “Tava tão bem...”

Terapeuta – “Apenas olhe para Nossa Senhora e seu pai ... respire ... respire ... respire ... olhe pra ela. Você não precisa saber, nem fazer nada ... apenas saiba que você pode olhar pra ela ... apenas olhar pra ela ... apenas isso ... apenas olhar pra ela e pra ele ... juntos ... isso ... apenas olhar ... tem uma idéia da formatura elegante ... e você pode guardá-la em algum lugar ... até você ter mais claro o que fazer ... e você sabe que não precisa desistir ... seu pai pede pra você se formar ... que ela (a Santa) pede pra você se formar ... que a sua respiração pode fluir ... e que as coisas podem acontecer de outra forma e quando você sair, você pode dar uma nova olhada nas coisas ... eu fico imaginando o que você sentiria se você colocasse aos pés dela o seu diploma e a sua monografia para que ela abençoe ... e você sinta que seu inconsciente sozinho tem muita dificuldade de entender isso ... mas você pode colocar aos pés dela ... enquanto seu inconsciente continua trabalhando outras coisas ... de uma forma dele ... e seu inconsciente sabe trabalhar ... bem natural ... e você fica aos pés desse altar ... e olha pra ela ... você pode pedir o que quiser pra ela ... como seu coração mandar ... para este instante ... a calma que seu pai pede a você ...”

Esse momento nos chama a atenção para questões muito importantes com relação à participação do *Sagrado* no contexto terapêutico. Toda a organização do trabalho terapêutico na construção de um cenário que permitiu o acolhimento e a expressão do *Sagrado* de forma natural num autêntico processo de negociação (Nathan, 2001), possibilitando que essa dimensão se articulasse em profundidade com o processo terapêutico de Silvia, tendo autonomia para realizar os processos de mudança em seu cenário subjetivo. A atuação dessa dimensão em processos familiares, corporais e existenciais é de grande relevância para a paciente, sendo que é possível notar o desdobramento dessa atuação na produção de sentidos ligados a seu papel familiar,

sobre o dilema ético pelo qual passou com relação à sua formação e à relação com o pai e também no corpo, na redução de suas dores.

Enquanto a hipnose abria possibilidades para o trabalho com a analgesia e anestesia da dor ao longo do processo terapêutico, a presença da santa, representante do *Sagrado* repercutia profundamente em seu corpo por meio de raios, cores, energias desconhecidas que eram aproveitadas e utilizadas pelo terapeuta para favorecer a terapia ancorando essas forças. Ao passo que essa experiência podia ser acompanhada e utilizada, a participação da santa promovia uma espécie de psicodrama onde a relação com o pai e o perdão pudessem ser trabalhados (Neubern, 2013).

2.3.2) Caso 2 – Dona Cecília

Dona Cecília, 49 anos, sofria de fibromialgia que a afetava na região cervical, ombros e braços, impedindo certos movimentos. Nas pernas as dores assemelhavam-se a queimaduras. As dores haviam se agravado intensamente após a morte de sua irmã mais próxima e querida. Assim, apesar de ser a pessoa forte da família, ela desenvolve um processo depressivo severo. Afastou-se do trabalho e queixava-se de ter perdido o gosto pela vida e de que o mundo ficara cinza.

Em seu relato, afirma que ela e a família são adeptos de uma religião afro-brasileira e que eles procuravam ajudá-la, porém não deixavam de cobrar outra postura, pois aquele choro e aquela tristeza profunda estariam atrapalhando a evolução espiritual de sua irmã no mundo astral. Era por essa razão, segundo os familiares, que a cliente ainda não havia conseguido sonhar com sua irmã, tendo notícias dela na outra vida. O ato de chorar para ela era uma expressão de fraqueza e, portanto, não deveria fazer parte da experiência de pessoas fortes como ela, principalmente diante dos outros. A família a condenava pelo choro e ela procurava evitar o quanto pudesse. A tristeza era tão grande,

porém, que frequentemente Dona Cecília buscava algum esconderijo na casa, como o banheiro, ou algum horário incomum, como a madrugada, para poder chorar.

Ela vivia um conflito com o choro, pois para ela e para a família o choro era reprovável, entretanto, era também uma forma que tinha de dar vazão à algo preso em seu corpo que o fazia mais pesado e dolorido. O terapeuta realizou, portanto, uma prescrição de tarefas em que toda vez que quisesse chorar, ela deveria se dirigir ao altar de casa, colocar a foto da irmã junto à imagem dos santos de sua religião e chorar o quanto achasse necessário para se sentir aliviada. Caso algum familiar a interrogasse sobre a tarefa, ela deveria encaminhá-lo ao pesquisador que, de bom grado, estaria disponível para quaisquer esclarecimentos. A intenção dessa prescrição procurava qualificar o choro de forma mais aceitável pela família, já que era prescrita por um profissional. Mas o aspecto principal foi o de criar a possibilidade de ela mover-se diante de uma força que parecia maior que ela e impossível de ser controlada. Ela não conseguiria segurar o choro, mas poderia se mover em seu mundo de objetos diretamente ligados ao luto, saindo, dessa forma, da paralisação em que vivia e aceitar aquela experiência.

A condução das sessões de hipnose procurou dar condições para que suas experiências sensoriais associadas ao processo depressivo desenvolvido fossem trabalhadas em transe de forma a permitir que ela se reconectasse, numa postura ativa, com seu mundo vivido (Binswanger, 2008; Merleau-Ponty, 2008; como citado em Neubern, 2013). Cada sessão foi construída com a finalidade de trabalhar algum aspecto específico de sua experiência, sendo possível que ela vivenciasse ajudando-a a reconstruir sua postura diante de tantos impedimentos que, em seu cenário subjetivo, a morte de sua irmã havia proporcionado. Destaca-se a impossibilidade de trabalhar, de se interessar pelos assuntos da família, de ter uma vida social mais intensa, de se alimentar

e dormir bem e, sobretudo, de retomar com mais profundidade a troca afetiva com pessoas mais próximas.

Sob o aspecto dos sentidos físicos trabalhados aponto algumas das sugestões hipnóticas que foram utilizadas:

E algumas lágrimas caem de seus olhos... E você pode perceber que elas passam pelo seu rosto... o calor dessas lágrimas que passam em sua pele, rolando pela sua pele... e há lágrimas de tristeza, há lágrimas de perda, há lágrimas de alegria, há lágrimas de dor, há lágrimas de felicidade... e nem sempre sabemos os sentidos que as lágrimas têm... mas que elas costumam lavar a alma e deixar uma sensação de alívio na pessoa (Neubern, 2012c, p. 125).

Além do posicionamento no sentido de acolher a experiência vivida pela paciente, nesse primeiro eixo de trabalho as lágrimas foram associadas a várias possibilidades de significação, como tristeza, perda, alegria, dor, felicidade, mas, principalmente, à perspectiva de trazer uma consequência útil para a cliente: “lavar a alma”.

Outro sentido físico que foi trabalhado pela hipnose, mais ligado à sugestão hipnótica, foi a gustação, especialmente pela sua descrição em relação à perda do gosto pela vida. O trecho a seguir é ilustrativo sobre como a sugestão foi conduzida:

E é muito interessante quando somos crianças e aprendemos a gostar de doces... aquela sensação do doce dissolvendo na boca e invadindo tudo lá dentro com aquele gosto, com aquele aroma... e algumas crianças aprendem a gostar de doce de leite... outras de chocolate... outras de doce de fruta... e cada criança tem um jeito de aprender gostar de doces... algumas acham o máximo se esconder em algum canto para saborear o doce... outras veem o doce sendo preparado e as pessoas em volta, contando histórias e se divertindo... e isso tudo fica na nossa memória... fica lá guardadinho lá dentro... (Neubern, 2012c, p. 126).

As sugestões trabalham um sentido do ponto de vista do aprendizado e da experiência vivida, e destaco que a gustação não é um processo objetivo, mas que está enraizado na história da pessoa. Dessa forma, ao evocar essas experiências, não se trata de estimular os receptores da boca, mas de trazer para a experiência do transe hipnótico aspectos ligados à emoções, significados, memórias e sentidos subjetivos.

Essa técnica evocou experiências de prazer já vividas pela paciente, mas por outro lado, e principalmente, trouxeram para o momento do transe a experiência de memórias muito intensas habitadas por personagens centrais e momentos muito significativos de sua vida: houve a lembrança da família, na roça, fazendo doce em volta de um fogão à lenha; dos momentos em que ela e a irmã, jovens, ficavam na cozinha compartilhando histórias e se deliciando com o arroz-doce; e do café preto e forte feito pela irmã, que, segundo a cliente, era inigualável em sabor e aroma.

Dessa forma, o paladar, trabalhado no transe permitiu a quebra da predominância de processos depressivos no cenário subjetivo de Dona Cecília ligados à tempo, corpo e espaço (ElleMBERGER, 2004) para adquirir experiências cujas qualidades se ligam ao prazer e momentos importantes de forma que significados ligados a sua irmã dão início a um processo de mudança. Nessa experiência a irmã que havia falecido, não era mais apenas a irmã que se foi, mas a pessoa amada com quem compartilhou coisas preciosas da vida (Neubern, 2012c).

Trazendo o foco da sugestão para sua expressão sobre o “mundo cinzento”, a perspectiva adotada foi, dada a predominância do visual, tecer processos que envolviam a beleza de momentos compartilhados com a irmã em momentos de pescaria:

E fico me perguntando como é a sensação de ficar ali, dentro do rio, num final de tarde, com a água pela cintura... o Sol se pondo por entre as nuvens e a mata, com tantas e

tantas cores... azul, misturas de laranja, lilás, amarelo... e até rosa... como um quadro que pintor algum seria capaz de pintar... e a sensação de estar ali, corpo relaxado e cabeça despreocupada... só cuidando da linha e da vara... com a brisa batendo no corpo e as aves cantando ao longe... e um cenário de muitas cores no céu, refletindo-se no rio como num belo e grande espelho... (Neubern, 2012c, p. 127).

Conforme as sugestões e o transe procediam, Dona Cecília pôde recordar momentos em que a irmã a levou para pescar, momentos muito especiais de sua vida. Essa lembrança e toda a carga de conteúdos emocionais de grande importância na vida da paciente permitiu a continuidade de ruptura com o processo depressivo. Para Dona Cecília e a irmã a pesca constituía uma espécie de ritual marcado por significativo valor simbólico, pois era momento de entrar em contato com a natureza, com seus orixás, preparar o material, o pescado e a alimentação num clima de grande cumplicidade.

Para a paciente, todo o trabalho realizado resultou em uma sensação de estar voltando ao próprio eixo e se reconhecendo em seu corpo. A produção de sentidos a partir das sessões terapêuticas direcionaram-na a um legítimo processo de reconciliação consigo mesma. A reconexão com seu mundo, com referências, lembranças e o processo de mudança remetem à noção de *ethos* e a colocam na perspectiva de retorno. Além disso, o transe atuando como um dispositivo técnico e terapêutico abriu possibilidades para que o universo *Sagrado* de Dona Cecília se expressasse, aparecendo no contexto terapêutico trazendo o contato com sua irmã.

Esse encontro, associado a todo o processo de reconfiguração de sua experiência ligada aos sentidos físicos fizeram com que a paciente sentisse que, embora a morte da irmã tivesse sido um episódio muito sofrido, as histórias que elas viveram juntas eram tão marcantes e significativas que a morte não seria capaz de apagá-las (Neubern, 2012c). Na última sessão, Dona Cecília pode ter a presença espiritual da irmã, disse que

ela estava ali na sala de atendimento. A irmã afirmou estar muito feliz com o crescimento da paciente e pela superação do sofrimento e que agora ela poderia seguir sua evolução espiritual sem problemas. Não era mais necessário sonhar com ela como possibilidade de comunicação espiritual, pois ali, naquele encontro, haviam se entendido, e cada uma poderia seguir seu caminho sem o sofrimento que as paralisavam. “Sei que ela está bem e que um dia iremos nos encontrar.” Para ela, ambas retomavam suas vidas e os próprios caminhos a serem percorridos (Neubern, 2012c).

Cabe ressaltar ainda que o processo terapêutico adquiriu um caráter de redefinição de experiências e principalmente de reconexão com o *ethos*, levando a paciente de volta ao universo do qual fora desligada em função do processo depressivo e da pressão familiar. A dimensão do *Sagrado* aparece apenas no último momento, permitindo desdobramentos que fugiram a qualquer tipo de intencionalidade e que não podem ser explicados apenas em termos de sua produção subjetiva. Dona Cecília confirma que a sua experiência durante o transe foi de um encontro real e legítimo com o espírito de sua irmã, não se tratando, assim, de uma imaginação ou qualquer outra produção mental.

A partir desse contato, representando a dimensão do *Sagrado*, ela relatou não precisar mais sonhar com a irmã como forma de comunicação espiritual (algo almejado pela paciente e que na família até então apenas ela não havia sonhado), pois naquele momento haviam se entendido e ficou estabelecido que cada uma poderia seguir seu destino e evolução espiritual sem serem paralisadas pelo sofrimento. Nota-se que essa experiência do *Sagrado* e os desdobramentos que tiveram dentro de seu processo de luto não são redutíveis à uma explicação que envolva sua produção subjetiva. A dimensão subjetiva está marcada por todo o processo de reconexão com o seu universo e o resgate de sua autonomia que se expressaram em seu papel ativo na busca pela superação da

proibição do choro, retorno à condição de suporte da família, dirigir, tomar conta dos netos; atividades as quais ela não desempenhava há muito tempo.

Os dois casos apresentados apontam perspectivas muito interessantes de como a dimensão do *Sagrado* se fez presente no contexto de uma terapia. A utilização de dispositivos próprios do universo espiritual e o transe, como dispositivo metodológico, permitiram a abertura para que a espiritualidade fosse acolhida na terapia. É possível notar que a presença dessa dimensão aparece com uma autonomia própria. Ela se impõe ao contexto da psicoterapia nesses casos e pode se aliar ao processo terapêutico. O terapeuta se situa em uma nova rede de relações no que diz respeito às suas escolhas e elaborações técnicas, como também do campo de opções de que passa a dispor para pensar, em conjunto com seu paciente, num determinado problema ou situação (Neubern 2013).

Isso permite que o terapeuta e seus saberes se associem, ou entrem em parceria com o saber e as tecnologias contidas em outros saberes, que levam às possibilidades mais amplas do que o escopo tradicional do terapeuta. Tanto o terapeuta pode se dispor de formas ou estratégias e métodos mais amplos para atuar, como os/as pacientes não ficam restritos às leituras substancializadas e reificadas que residem num campo mental ou psíquico.

Essa concepção reduzida a processos mentais apenas, ou a processos subjetivos seriam demasiadamente restritas e nunca conseguiriam explicar os desdobramentos concretos que a espiritualidade tem sobre o mundo. A leitura puramente psicológica não tem condições de elucidar tantos fenômenos subjetivos e também do universo espiritual. Tampouco como elas podem interagir promovendo efeitos terapêuticos como a

reconciliação com um pai ou as energias de uma santa que promovem fortes efeitos físicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos principais questionamentos que esta dissertação levanta está centrado na pergunta: *é possível conhecer a realidade do outro?* A questão, embora apareça subjacente aos objetivos dessa pesquisa, apresenta uma indagação norteadora fundamental para podermos pensar a espiritualidade dentro do contexto clínico em psicologia. Quando nos pronunciamos sobre algum fenômeno que diz respeito ao universo do outro estamos transpondo fronteiras nem sempre observadas pela ciência.

Essa perspectiva nos aponta a necessidade de maior compreensão da espiritualidade a partir de sua própria organização enquanto um saber humano. Para as disciplinas do campo científico em geral, assim como para a psicologia, a espiritualidade foi um território de colonização (Neubern, 2013). O paradigma dominante nas ciências modernas (Demo, 2000; Neubern, 2009; Santos, 2000, 2002) imprimiu às disciplinas do saber científico representações sobre as formas de se conhecer o mundo, colocando sobre a ciência a responsabilidade de dar as respostas sobre a complexidade de seus fenômenos.

Dessa maneira, os movimentos mais tradicionais procuraram discorrer sobre a espiritualidade a partir da racionalidade moderna, fornecendo explicações por meio de sua lógica, subvertendo, assim, a organização originária e complexa dos saberes espirituais (Carvalho, 1994; Neubern, 2013). Nesse sentido, esse trabalho promoveu uma reflexão que, essencialmente, priorizou o diálogo e o possível conhecimento de um universo distinto do mundo observado pela ciência. Pesquisar, no entanto, não se configurou em processos de investigação tradicionais, cujos dispositivos científicos são acessados como forma de interpelação da realidade com finalidade de traduzir sua complexidade. Mas priorizou os dispositivos técnicos da hipnose, como representante

do saber científico, que pudessem permitir a emergência de uma realidade ligada à espiritualidade, cuja complexidade deve estar em diálogo para ser discutida.

A ruptura com processos de controle, tradução e explicação tradicionais do pensamento moderno é perpetrada no sentido de dar condições para que o paciente manifeste sua complexidade e seus saberes de origem, por vezes ligados ao universo espiritual. Dessa maneira se torna possível compreender de que forma o mundo do outro e sua singularidade estão configurados e ligados a uma dimensão espiritual, viabilizando caminhos possíveis para que, numa demanda clínica, a terapia promova mudanças (Neubern, 2013).

Os casos apresentados, que foram tomados como forma de ilustrar a discussão, proporcionaram a análise de questões ligadas à espiritualidade, apresentando as perspectivas subjetivas e a dimensão do sagrado na participação do processo terapêutico. No caso da paciente Silvia, o sagrado se torna presente no início da terapia proporcionando experiências que não estavam sob o controle tanto do terapeuta quanto da paciente. Essa dimensão marca sua autonomia no processo e também promove repercussões sobre a vivência de Silvia, que escapam à mera imaginação ou processos simbólicos.

A santa representava mais do que uma simples figura imagética ou uma representação arquetípica, passando a conduzir processos de grande profundidade em termos físicos e subjetivos. A emergência dessa dimensão acontece inesperadamente com o transe e com o acionamento de um dispositivo ligado ao contexto cultural de Silvia. O sagrado, assim, não apareceu como resposta à indução ao transe, mas em sua autonomia e em colaboração com o terapeuta no processo terapêutico, não podendo ser assim qualificado como produção inconsciente.

Já no caso de Dona Cecília o processo ocorreu de forma diferente. Apenas após o trabalho realizado ter permitido a reconfiguração de sua experiência e que ela pôde vivenciar e sair do luto é que a dimensão do sagrado se fez presente. A produção de imagens ligadas ao passado conduzida pelo transe hipnótico foi um processo de utilização de técnica regressiva, comum na hipnoterapia. Nesses momentos ela podia se lembrar de episódios pregressos de sua vida. As imagens produzidas eram de experiências reais pelas quais passou. Em contrapartida, é possível notar que o encontro com a irmã se contrapõe a essas experiências de recordação, tendo sido marcado pela independência da indução hipnótica.

O sagrado, portanto, surgiu de forma a concretizar um momento de grande mudança da vida da paciente, permitindo o desdobramento de processos que transitam no mundo espiritual e que são extremamente importantes para a paciente, como o encontro da paz em relação à morte da irmã e a consecução do progresso espiritual da família. O episódio que relatou sobre o encontro com a irmã difere significativamente da produção de imagens, pois estas aconteceram dentro do processo de indução hipnótica. A dimensão do sagrado, entretanto, na última sessão, surge em sua autonomia conduzindo a paciente a um encontro de profunda intimidade e de consequências importantes para sua vida e para a vida família, não podendo ser reduzido à uma produção do inconsciente.

Por essa perspectiva, o sagrado começa a tomar delineamentos que o aproximam da ideia de mundos habitado por seres (Nathan, 2001). A experiência dos pacientes em relação à espiritualidade trouxe, na forma de uma santa ou um espírito, condições de compreender essa dimensão como um mundo complexo que possui formas particulares de organização, regras de comunicação, cosmologias, formas de conceber a realidade, concepções sobre os processos de cura, tradições, dentre outros aspectos (Nathan 2001,

Neubern, 2013, 2014). A espiritualidade, portanto, no que se refere à dimensão do sagrado está intimamente ligada a esse mundo.

O aspecto subjetivo dessas experiências adquire vital importância quando se trata da perspectiva de um acolhimento clínico da espiritualidade, pois é pela via subjetiva que se pode discorrer tanto sobre o sagrado quanto sobre a vivência do sujeito. O transe e as experiências trazidas pelas pacientes em termos de sua espiritualidade expressam a singularidade dos processos vividos. Também apontam de que forma a dimensão do sagrado se articula em sua rede complexa de produção subjetiva. Dessa maneira, podemos compreender que o transe, entendido em uma lógica singular, expressa elementos individuais e coletivos configurados nas temáticas individuais. A reconciliação com um ente familiar ou a libertação do luto se entrelaça com saberes e lógicas situadas numa instância coletiva que fazem parte de um mundo espiritual.

O transe, no caso de Silvia, ao mesmo tempo que permitia a manifestação do sagrado também favorecia a produção de sentidos com relação a seu papel familiar, possibilitando a reorganização e o retorno à sua condição de cuidadora da família. As questões ligadas à reconciliação com o pai e os desdobramentos em relação a dar continuidade em seu curso de graduação também mostram que no dilema individual e na sua trajetória de vida estão configuradas questões de grande valor espiritual e que, nesse caso, passaram pela intervenção do sagrado, representado pela santa.

O contato de Dona Cecília com sua irmã, embora tenha acontecido apenas na última sessão, demarca um processo semelhante. O encontro era um momento muito esperado pela paciente, pois todos de sua família já haviam passado por isso em sonho e apenas ela ainda não havia vivido essa experiência. A possibilidade que o transe abriu permitiu que a irmã a recebesse, tendo uma conversa muito agradável e profunda. Essa

experiência representou um momento de forte caráter simbólico, por ser um encontro legitimamente espiritual, e emocional, sensibilizando profundamente a paciente. Essa experiência, associada ao trabalho terapêutico realizado culminaram na produção de sentidos ligados à morte da irmã, conduzindo para a superação do luto.

Por outro lado, podemos analisar que a abertura para o sagrado permitiu que uma importante questão ligada à espiritualidade envolvendo a paciente e sua irmã pudesse ter um curso diferente da paralisia que se apresentara. O encontro possibilitou a redefinição da relação estabelecida com a irmã que, em suma, deixou de ser uma tormenta, algo que assombrava, para ser novamente uma pessoa querida, presente e que apontava para ela caminhos espirituais dentro de uma perspectiva de crescimento e evolução. Assim, a partir daí poderiam seguir com sua evolução espiritual. Essa temática se articula em um processo configuracional, atrelada à resolução de um conflito resultante do luto e do processo depressivo. Envolve uma demanda de caráter individual, porém, também expressa a lógica do processo inscrito dentro de uma perspectiva coletiva, no que se refere à continuidade de um processo evolutivo, assim como a certeza apresentada pela paciente de reencontrar a irmã, em outro momento ou no mundo espiritual.

Ao passo que o transe permite a abertura para universos espirituais, dando vozes a seus seres e à suas lógicas, esses são interpelados por distintos saberes (Neubern, 2014). De um lado se afigura o saber do psicólogo que representa o posicionamento da racionalidade moderna, com sua dimensão subjetiva, emoções pensamentos, história de vida; de outro lado o saber, a experiência do paciente e os representantes do mundo espiritual com seus saberes, suas cosmologias. De certa maneira, o conhecimento do terapeuta e suas construções teóricas podem ser colocados em significativo impasse. Contudo, se o/a terapeuta se permitir mobilizar por tais processos, eles trazem para o

campo da discussão interessantes possibilidades teóricas à medida que avançam sobre questões epistemológicas a respeito da constituição subjetiva do outro.

A interação do/da terapeuta com as temáticas espirituais, ou mesmo seu diálogo com santos, orixás, espíritos não colocam o/a terapeuta em uma situação de deslocar-se de seu âmbito de atuação, ou seja, o campo científico. Esta realidade e seres não respondem e não resistem aos mesmos dispositivos que os objetos tradicionais da ciência, como um elemento químico (Stengers, 2001a), mas adquirem visibilidade e legitimação a partir de seus respectivos dispositivos tecnológicos como parte de uma maquinário que permite sua emergência enquanto realidade. Dessa forma, por uma questão de legitimidade e coerência epistemológica, devem ser respeitados dentro de sua respectiva organização, de seus conceitos e das suas relações específicas com o mundo (Neubern, 2014). Nesse sentido, é que a construção teórica e a mobilização do terapeuta devem estar atreladas a um dispositivo que permita a mediação dos distintos universos e saberes.

Cabe ressaltar um aspecto de grande relevância sobre os casos clínicos abordados que se refere à dimensão de gênero. Os dois casos clínicos abordam a questão da espiritualidade, mas também nos mostram aspectos ligados ao lugar da mulher nas famílias e sociedade. Suas condições de sofrimento e opressão estão perpassando o processo clínico e também a experiência subjetiva na vivência da espiritualidade. A condição de sofrimento psíquico, as condições crônicas de saúde e a exigência de um papel familiar de cuidado e de provimento também desqualificam as suas expressões.

Considero de grande relevância a pesquisa da espiritualidade sob uma perspectiva de gênero, envolvendo a subjetividade feminina. As condições desse

universo subjetivo podem ter estritas ligações com a vivência da espiritualidade. Podemos notar que além de algumas expressões de transe estarem ligadas ao feminino, o papel da mulher na história da hipnose é de grande importância (Neubern, 2009). Se por um lado observa-se que essa história se constituiu e está marcada por grandes aspectos do feminino, é possível também apontar que a hipnose deu outra condição à mulher em um período de extremo conservadorismo e subjugação de seu papel na sociedade.

Outro ponto de grande relevância para a clínica em psicologia que buscarei desenvolver em pesquisas futuras se refere à noção de inconsciente. Tradicionalmente o inconsciente é visto como uma estrutura psíquica estática e, apesar de grande determinação sobre a vida do sujeito, é sempre observada a partir de uma perspectiva que a enquadra em um depósito de pulsões ou conteúdos reprimidos. O inconsciente hipnótico, entretanto, aponta para a compreensão dessa instância psíquica como uma potência geradora e criativa, podendo oferecer grandes recursos para o processo terapêutico. Dessa forma também é possível delimitar aspectos importantes que o contrastam, enquanto produção subjetiva, do sagrado e dos desdobramentos no mundo subjetivo do sujeito.

A hipnose (Erickson & Rossi, 1979; Erickson, 1980a) teve papel preponderante para a realização dessa análise e das discussões propostas, pois o transe, como um dispositivo próprio a ela, estabeleceu uma condição de mediar processos de conhecimento a partir da experiência empírica. Possibilitando, assim, que o universo espiritual tivesse sua expressão e, por meio dos especialistas de seu campo (os pacientes representantes desse saber), fosse legitimado no âmbito clínico, sendo também investigado por especialistas do campo científico.

Esse contexto, que se apresentou como uma espécie de laboratório de psicologia criou condições para que os fenômenos estudados tivessem possibilidades de ser expressados em sua complexidade (Neubern, 2013; Nathan, 2001; Stengers, 2001a), evitando assim que fosse encerrado em categorias que restringissem suas características mais importantes. Ao mesmo tempo, criou espaço e condições para que os conhecimentos advindos desse universo não fossem cerceados por qualquer ímpeto colonialista reducionista, permitindo a contestação dos saberes da ciência e garantindo o espaço de negociação (Nathan, 2001).

Dessa maneira, o/a psicólogo/psicóloga como representante do saber científico atuando no contexto clínico tem condições de cruzar a fronteira estabelecida entre mundos distintos e adentrar no universo do outro para com ele dialogar. A postura do/da psicólogo/psicóloga se apresenta de forma diplomática (Neubern, 2013) com relação a esse mundo, não como a de um/uma colonizador/colonizadora. Assim, ainda que não se possa conhecer efetivamente essa realidade, quando se estabelece uma relação com o outro, prezando pela prudência e respeito ao seu mundo é possível criar um campo possível de inteligibilidade (Neubern, 2012, 2013).

A hipnose, e o transe, mais especificamente, surgem como um dispositivo de mediação à medida que permitem por suas especificidades entrar em contato com a espiritualidade. Apesar de um parentesco histórico que envolve a hipnose à espiritualidade (Neubern 2009), é possível apontar que o transe tem importância clínica de grande relevância para seu estudo e mediação com o saber científico. Não obstante, ressalva-se a necessidade de que o contexto clínico esteja aliado a dispositivos de contestação das afirmações proferidas por quem fala a partir do saber científico. A clínica deve se configurar como um espaço de prática e de pesquisa que inclua epistemológica, teórica e metodologicamente os dispositivos que garantam a

possibilidade de se contestar o saber científico, tal como os referidos princípios *ethnopsy* (Stengers, 2001a). Essa perspectiva permite que a produção do conhecimento entre em condições de melhorar o seu sistema teórico a fim de manter uma perspectiva de parlamento democrático de saberes (Latour, 1997).

O transe é o elemento principal que une as expressões de espiritualidade no contexto que envolve esse trabalho, contudo, o transe por si não é uma atitude espiritual. Assim como o sagrado não pode ser reduzido à aspectos simbólicos, o transe hipnótico não deve ser confundido como um dispositivo que determinadamente promove abertura à espiritualidade. A condução do processo hipnótico para a promoção de um transe terapêutico se expressa em termos de uma ruptura parcial nas referências habituais do sujeito, permitindo a emergência de recursos ligados a processos subjetivos (Neubern, 2014). Dessa maneira, a experiência vivida no transe tem caminhos para a expressão da sua espiritualidade. Essa perspectiva nos mostra a expressão de uma faceta da complexidade humana em termos de espiritualidade e também a qualifica como potencial recurso terapêutico.

A hipnose, portanto, configura como dispositivo de mediação entre a psicologia clínica e a espiritualidade, mas também como elemento de reflexão sobre a prática clínica e científica (Neubern, 2013, 2014; Stengers, 2001b). Esse trabalho proporcionou uma discussão sobre o conceito de espiritualidade, sobre os caminhos traçados pelo campo científico que promoveram o distanciamento dessa dimensão em sua prática e apresentou a psicologia clínica como um importante elemento para a discussão de uma realidade tão importante e tão marginalizada nas agendas científicas e profissionais. Obviamente essa temática levanta polêmicas em diversos espaços da atividade humana, contudo, estabelecer caminhos possíveis para a discussão é primordial para que o ranço de marginalidade e do obscurantismo sejam desfeitos.

A hipnose é o eixo constituinte dessa dissertação e, por meio dela, as questões e problemas levantados, possibilitam contribuições que não ficam restritas a essa abordagem. O esforço promovido pela pesquisa pode subsidiar outras áreas e abordagens da psicologia com elementos epistemológicos, teóricos e metodológicos para se pensar a temática da espiritualidade. Minha intenção não é estabelecer qualquer tipo de caminho ou determinação, mas sim promover reflexões que se disponham ao cumprimento de um propósito científico que não se encerra em teorias já consagradas, mas em uma atitude investigação e desenvolvimento. Limitar o pensamento e a prática científica em teorias sem a possibilidade de discussão ou espaço para a criação e o desenvolvimento do novo é dogmatizar e criar obstáculos para um dos propósitos mais belos da atividade humana: a ciência.

REFERÊNCIAS

- Akstein, D. (1960) *Hipnotismo: seus aspectos medico-legais, morais e religiosos*. Rio de Janeiro: Editora Hypnos Ltda.
- Aleti, M. (2012) Novas formas da religião numa cultura plural, à luz da psicologia e da psicanálise. In. M. H. de Freitas & J. G. de Paiva (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a psicologia*. Brasília: Universa.
- Almeida, A. A. S., Oda, A. M. G., & Dalgalarrodo, P. (2007). O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(supl. 1), 34-41.
- Anderson, H. & Goolishian, H. (1993). *O Cliente é o Especialista*. Nova Perspectiva Sistêmica, 3, 8 – 24.
- Bachelard, G. (2004). *La Formation de l'Esprit Scientifique*. Paris: Vrin. (Obra original publicada em 1938).
- Bachelard, G. (2009). *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: Puf. (Obra original publicada em 1934).
- Bergé, C. (1995). *L'Au-delà et les Lyonnais*. Lyon: Lugd.
- Binswanger, L. (2005). *Manie et Mélancolie*. Paris: Puf. (original publicado em 1960).
- Bizerril, J. (2007). *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.
- Bizerril, J. & Neubern, M. (2012). Experiência religiosa e subjetividade no contexto contemporâneo: diálogos entre psicologia e antropologia. In. M. H. de Freitas & J. G. de Paiva (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a psicologia*. Brasília: Universa.

- Carvalho, J. J. (1994). O encontro das velhas e das novas religiões. In. A. Moreira & R. Zichman (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, J. J. (2001). A religião como sistema simbólico: *Uma atualização teórica*. In. Fragmentos de cultura, v.11, n.1. p. 33-54.
- Clifford, J. (1998). *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Clifford, J. (1999). Culturas Viajeras. In. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. p. 29-64.
- Chertok, L. & Stengers, I. (1990). O coração e a razão: *a hipnose de Lavoisier à Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). Mille Plateaux: *Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Minuit.
- DSM-IV-TR (2002) Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais. Porto alegre: Artmed. 4ª edição.
- De Martino, E. (1958). Il mondo magico. *Prolegomeni a una storia del magismo*. Turin, Italy: Bollati Boringhieri. (Original work published 1948)
- Demo, P. (2000). *Metodologia do Conhecimento Científico*. São Paulo: Atlas.
- Devereux, G. (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris, Galimard.
- Desoille, R. (1938). Méthode du Revê Eveillé. *Sublimation et Acquisitions Psychologiques*. Paris: J. L. L. D'Artrey.
- Durkheim, E. (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the unconscious*. New York: Basic Books.

- Erickson, M. (1958). *Naturalistic Techniques of Hypnosis*. American Journal of Clinical Hypnosis, 1, 3 – 8.
- Erickson, M. (1959). Further Clinical Techniques of Hypnosis: *Utilization Techniques*. American Journal of Clinical Hypnosis, 2, 3 – 21.
- Erickson, M. & Rossi, E. (1980a). *The Collected Papers of Milton H. Erickson, MD*. New York: Irvington.
- Erickson, M. H. (1980b). The clinical discovery of a dual personality. *The collected papers of Milton H. Erickson*, 3, 261-270.
- Erickson, M. H., & Rappaport, D. (1980c). Findings on the nature of the personality structures in two different dual personalities by means of projective and psychometric tests. *The collected papers of Milton H. Erickson*, 3, 271-286.
- Erickson, M. & Rossi, E. (1979). *Hypnotherapy: An Exploratory Casebook*. New York: Irvington.
- Erickson, M. & Rossi, E. (1983). An introduction in the study and application of hypnosis in pain control. In. M. Erickson & E. Rossi (Orgs.) *Healing in hypnosis*. (pp. 217-277) New York: Irvington.
- Ferreira, J. M. H. (2004) Estudando o invisível: *Willian Crookes e a nova força*. São Paulo: EDUC: FAPESP.
- Freitas, M. H. & Paiva, J. G. (2012) Religiosidade e cultura contemporânea: *desafios para a psicologia*. Brasília: Universa.
- Freud, S. (1928). *Uma experiência religiosa*. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1976). Atos obsessivos e práticas religiosas. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1997). *O futuro de uma ilusão*. (J. O. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1927).
- Fulford, K. (2003). Experiência espiritual e psicopatologia. *Experiência Espiritual e Psicopatologia*. Brasília: Universa, 9-57.
- Geertz, C. (1989) Religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara. p. 101-142.
- González Rey, F. L. (1997). Psicologia e Saúde: desafios atuais. *Psicologia: reflexão e crítica*. 10(2), 275 – 288.
- González Rey, F. L. (2003). Sujeito e Subjetividade: *uma aproximação histórico cultural*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. L. (2007). Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade: *uma aproximação histórico-cultural*. Tradução de Gullermo Matias Gamucio. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. L. (2005). O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica. In: F. L. González Rey (Org.). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Thomson Learning.
- Hall, T. H. (1962). *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes*. New York, Helix Press: Garrett Publications.
- Haley, J. & Richeport, M. (1991) *Erickson on Multiple Personality*. New York: W. W. Norton.

- Instituto Gallup (2010). *Religiosity Highest in World's Poorest Nations*. Disponível em: <http://www.gallup.com/poll/142727/religiosity-highestworldpoorestnations.aspx#2>, acessado em 05 de dezembro de 2012.
- James, W. (1987). The Varieties of Religious Experience. In W. James (1987). *Writtings 1902 – 1910*. New York: The Library of America. (Obra original publicada em 1902).
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Félix Alcan (Reimpresso pela Société Pierre Janet, Paris, 1973).
- Janet, P. (1975). *De l'Angoisse à l'Extase*. Paris: Alcan. (Obra original publicada em 1926).
- Jung, C. G. (1980). *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. In *Obras Completas*, vol. XI. Petrópolis: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1939).
- Jung, C. G. (2008) Presente e futuro. *Obras completas*, vol. X/1. Petrópolis, Vozes. (Obra original publicada em 1957).
- Kuhn, T. S. (2003). *A estrutura das revoluções científicas (7a ed.)*. São Paulo: Perspectiva.
- Latour, B. (1997) *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp.
- Lévy, A. (2001). *Ciências clínicas e organizações sociais*. Belo Horizonte: Autêntica.

Lima, A. P. P. (2013). *O acolhimento da religiosidade na psicoterapia: reflexões a partir de uma experiência clínica*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Mariz, C. L. & Mello, G. B. L. (2007). Insatisfações com a família e sociedades contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e new age. *Estudos de Sociologia, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, 13(1), 49-75.

Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et Mediumnité*. Paris: Synthélabo.

Merleau-Ponty, M. (2008). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard. (original publicado em 1945).

Monteiro, P. (2009). Secularização e espaço público: *a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. *Etnográfica*. 13(1), 7-16.

Morin, E. (2002). O método 4 – *As ideias*. Porto Alegre: Sulina.

Morin, E. (2005). *Introdução ao Pensamento Complexo* (4ª ed.). Porto Alegre: Ed. Sulina.

Morin, E. (2007). *Ciência com consciência* (10ª ed. rev.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Nathan, T. (1999). *Manifeste Pour Une Psychopathologie Scientifique*. Em T. Nathan & I. Stengers (org). *Médecins et Sorciers*. (pp. 9 – 113). Paris: Synthelabo.

Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Synthelabo.

Nathan, T. (2007). *À Qui J'appartiens? Écrits sur la Psychothérapie, sur la Guerre et sur la Paix*. Paris: Seuil/Synthelabo.

- Neri, M. (2011). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV, Centro de políticas sociais. Recuperado em 04 de novembro de 2013 de www.fgv.br/cps/religião.
- Neubern, M. (2000). As Emoções Como Caminho Para Uma Epistemologia Complexa da Psicologia. *Psicologia: Teoria & Pesquisa*, 16(2), 153-164.
- Neubern, M. (2001). Três Obstáculos Epistemológicos Para o Reconhecimento da Subjetividade na Psicologia Clínica. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, 14(1), 242-252.
- Neubern, M. (2004). *Complexidade e psicologia clínica: desafios epistemológicos*. Brasília: Editora Plano.
- Neubern, M. (2005a). A subjetividade como noção fundamental do novo paradigma: Breve ensaio. In. F. L. González Rey (Org.). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Thomson Learning.
- Neubern, M. (2005b). A Dimensão Regulatória da Psicologia Clínica: o Impacto da Racionalidade Dominante nas Relações Terapêuticas. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 10(1), 73-81.
- Neubern, M. (2009). *Psicologia, Hipnose e Subjetividade: Revisitando a História*. Belo Horizonte: Diamante.
- Neubern, M. (2010a). Psicoterapia, Dor e Complexidade: Construindo o Contexto Terapêutico. *Psicologia: Teoria & Pesquisa*, 26(3), 515-523.
- Neubern, M. (2010b). Psicoterapia e Religião: Construção de Sentido e Experiência do Sagrado. *Interação em Psicologia*, 14(2), 263-273.

- Neubern, M. (2012a). Ensaio Sobre a Cegueira de Édipo: Sobre Psicoterapia, Política e Conhecimento. In A. Holanda (Org.). *O Campo das Psicoterapias: Reflexões Atuais*. Curitiba: Juruá.
- Neubern, M. (2012b). O que significa acolher a espiritualidade do outro? Considerações de uma clínica etnopsy. In: Marta Helena de Freitas; Geraldo José de Paiva; Célia Carvalho de Moraes. (Org.). *Psicologia da religião no mundo ocidental contemporâneo: Desafios da interdisciplinaridade*. 1ed. Brasília: Universa, 2012, v. 2, p. 85-104
- Neubern, M. (2012c). Hipnose e sentidos físicos: sobre a reconstrução da experiência do sujeito. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte. v. 18, n. 1, p.119-133.
- Neubern, M. (2013). *Psicoterapia & Espiritualidade*. Belo Horizonte: Diamante.
- Neubern, M. (2014). *Hipnose, Clínica e Cultura*. [Apostila de disciplina] Brasília: UnB.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1917).
- Peirce, C. S. (1974). *Conferências sobre pragmatismo*. (A. M. D'Oliveira & S. Pomerangblum, Trad.) (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural.
- Ranquetat, C. A., Jr. (2012). *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Richeport, M. (1980). El trance ritual como hipnoterapia clínica (três casos de psiquiatria transcultural). *Revista ibero americana de sofrologia y medicina psicossomática*, 8(4), 261-266.

- Richeport, M. (2004) Erickson's approach to multiple personality: a cross-cultural perspective. In J. Zeig (Ed.). *Ericksonian Methods: the essence of the story*. Levinton, PA: Brunner/Mazel.
- Rizzi, N. D. (1997). Visões do transe religioso. *Plural (São Paulo. Online)*, 4(1), 78-106.
- Santos, B. S. (2000). *A Crítica da Razão Indolente*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2002). *Um discurso sobre as ciências*. Porto/Portugal: Afrontamento.
- Sartre, J. P. (2005). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard. (Obra original publicada em 1940).
- Siqueira, D. E. (2003) *As novas religiosidades no ocidente: Brasília a cidade mística*. Brasília: Editora UnB.
- Stengers, I. (1995). *L'Invention des Sciences Modernes*. Paris: Flammarion.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques VII. Pour en Finir Avec la Tolérance*. Paris: Seuil/Synthélabo.
- Stengers, I. (2001a) Le laboratoire de l'ethnopsychiatrie. In: *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Synthelabo.
- Stengers, I. (2001b). Qu'est-ce que l'hypnose nous oblige à penser. *Ethnopsy: Les Mondes Contemporains de La Guérison*, 3, 13 – 68.
- Zeig, J. K. (Ed.). (2013). *Ericksonian methods: The essence of the story*. Routledge.