

• **Psicologia da Mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial<sup>1</sup>**  
***Psychology of Mediumship: from the intrapsychic to a psychosocial approach***

Wellington Zangari<sup>2</sup>

Universidade de São Paulo

Everton de Oliveira Maraldi<sup>3</sup>

Universidade de São Paulo

**Resumo:** O presente artigo propõe levantar alguns dos principais aspectos que caracterizaram a história das pesquisas científicas sobre o fenômeno da mediunidade, desde sua passagem por concepções que tendiam, inicialmente, a focar mais os aspectos intrapsíquicos da experiência mediúnica para concepções mais recentes, que procuram se valer de uma perspectiva psicossocial. Apresenta-se um breve histórico dos estudos pioneiros sobre a mediunidade, enfatizando a contribuição das pesquisas efetuadas por membros eminentes da *Society for Psychical Research* entre o século XIX e XX, cujo interesse centrava-se mais na verificação da hipótese da sobrevivência do que em elucidar a psicologia envolvida nos fenômenos mediúnicos, embora muitas de suas contribuições fossem significativas para uma elucidação da psicodinâmica e da psicopatologia da mediunidade. São os antropólogos e sociólogos que, mais recentemente, começam a dedicar sua atenção aos fenômenos mediúnicos, oferecendo-lhes explicações mais sensíveis a uma leitura cultural e psicossocial. O trabalho iniciado por esses pesquisadores desencadeia mudança significativa na maneira de se estudar o fenômeno da mediunidade, antes compreendido apenas no nível de teorias psicopatológicas ou intrapsíquicas, que tendiam a apresentar-se de forma reducionista frente à complexidade de tais experiências. O artigo apresenta contribuições investigativas recentes no Brasil que, a partir de uma perspectiva psicossocial, visam compreender as lacunas que ainda cercam o estudo psicológico da mediunidade.

**Palavras-chaves:** mediunidade, intrapsíquico, psicossocial, pesquisa científica da mediunidade.

**Abstract:** *This article proposes to raise some of the main aspects that characterized the history of scientific researches on the phenomenon of mediumship, since its conceptions that tended, initially, to focus more on intrapsychic aspects of mediumistic experience to more recent conceptions that include seeking a psychosocial perspective. A brief overview of the pioneering studies on mediumship is presented, emphasizing the contribution of the researches done by members of the Society for Psychical Research between the XIX and XX centuries, and in which their interest was mostly centered in verifying the hypothesis of survival than in elucidating the psychology involved in mediumistic phenomena, although many of their contributions were significant for an explanation of the psychodynamics and psychopathology of mediumship. The sociologists and anthropologists were the ones that,*

<sup>1</sup> Artigo realizado com apoio cultural do CNPq, ao qual agradecemos o auxílio a nós prestado.

<sup>2</sup> Prof. Dr. do Depto. de Psicologia Social e do Trabalho do IP-USP. Contato: Av. Prof. Mello Moraes, 1721, Bloco A, Sala 111 – Cidade Universitária – São Paulo, SP – CEP 05508-900. Tel.: (11) 9892-9944. E-mail: [w.z@usp.br](mailto:w.z@usp.br)

<sup>3</sup> Psicólogo, Mestrando do Programa de Psicologia Social do IP-USP (bolsista CNPq). Contato: Rua José de Alcântara Machado Filho, 30, Jardim Guapira, São Paulo, SP. CEP 02316-220. Tel.: (11) 2242-2417. E-mail: [evertonom@usp.br](mailto:evertonom@usp.br)

*more recently began to devote their attention to mediumistic phenomena offering explanations in a more sensitive reading of cultural and psychosocial aspects of these experiences. The work initiated by these researchers triggered a significant change in the way of seeing the phenomenon of mediumship, priorly understood only in the level of psychopathological or intrapsychic theories, which tended to be reductionistic in front of the complexity of such experiences. The article also shows recent research contributions in Brazil, that from a psychosocial perspective intend to reach a more effective understanding of the gaps that still surround the area of psychological studies about mediumship.*

**Keywords:** *mediumship, intrapsychic, psychosocial, scientific research of mediumship.*

## **1. Introdução**

A mediunidade pode ser definida como uma forma de comunicação paranormal considerada como proveniente de uma fonte que existiria numa dimensão além da realidade física conhecida, fonte esta não advinda da mente normal – ou consciente – do médium (Klimo, 1998, citado por Almeida, 2004). Outras definições são possíveis, mas encontram-se atreladas, em geral, a hipóteses pré-determinadas acerca do fenômeno mediúnico. A definição esposada, no entanto, não se propõe a delimitar as origens da mediunidade, mas simplesmente a sua representação mais ampla para as pessoas que alegam vivenciá-la.

Pode-se considerar essa definição como consistente em relação à maioria dos casos, visto que a mediunidade, apesar de suas múltiplas acepções e modalidades – variáveis conforme o contexto social e grupal em que está inserida – depende invariavelmente da suposta capacidade de um indivíduo em se comunicar com seres ou forças desconhecidas – quer sejam os espíritos dos mortos ou outras formas de entidades sobrenaturais, quer se refiram a aspectos inconscientes da personalidade de um indivíduo, como alguns dos pesquisadores pioneiros da mediunidade sugeriram – ou mesmo de permitir que essas forças ou seres se comuniquem por seu intermédio e forneçam informações que, de outra maneira, não poderiam ser obtidas – como, por exemplo, a suposta mensagem psicografada de um ente falecido. Geralmente, essa capacidade tende a ser despertada quando em um estado de consciência alterada, um estado de transe, ou qualquer outra descrição de estado mental que implique certa inconsciência por parte do médium.

No meio religioso espírita, em contrapartida, tal conceituação foi drasticamente expandida, não estando limitada aos estados inconscientes. Para o espiritismo, a mediunidade estaria presente em praticamente qualquer atividade humana, desde a elaboração de um texto científico ou literário a uma produção artística, incluindo-se aí também ocorrências menores, como vagas sensações físicas ou mesmo estados emocionais passageiros de irritabilidade, tristeza, alegria súbita, pensamentos obsessivos, momentos de inspiração ou genialidade,

etc. Em todos esses fenômenos, rotineiros ou excepcionais, os espíritas reconhecem a possível intervenção de espíritos, não havendo, muitas vezes, uma delimitação clara entre aquilo que se pode tomar como advindo do próprio indivíduo e aquilo que lhe é estranho. Para os espíritas, a redação deste texto, por exemplo, pode muito bem ter resultado de uma combinação entre o esforço mental proveniente daqueles que o redigiram, e o auxílio do *mundo espiritual*, sob a forma de inspiração ou mediunidade intuitiva (Kardec, 1861/2001).

A perspectiva espírita, embora sustentada em certas premissas filosóficas e religiosas inaceitáveis para muitos cientistas e acadêmicos, teve sua contribuição no desenvolvimento das concepções científicas e psicológicas acerca das chamadas manifestações mediúnicas. Como afirma Shamdasani (1994):

*A teoria de Kardec sobre a mediunidade facilitou sua subsequente interpretação psicológica. Para Kardec, a mediunidade foi um meio exemplar de se compreender a condição humana; sendo assim, o estudo de um médium plenamente desenvolvido poderia fornecer o melhor insight a esse respeito. [...] No estudo psicológico dos médiuns, o status exemplar conferido a eles permaneceu, apesar de que agora os seus fenômenos não eram mais reveladores, em primeiro lugar, da ação de espíritos, mas da imaginação “subconsciente” ou “subliminar”. Ao tentar encontrar uma fonte intrapsíquica para as comunicações mediúnicas, esses investigadores [os da Psicologia] contribuíram decisivamente para a descoberta do inconsciente. (p. Xi-li)*

A despeito do fato de a mediunidade ter recebido uma abordagem científica apenas entre o final do século XIX e início do século XX, ganhando notoriedade e um enorme interesse público na Europa e nos Estados Unidos, ela foi precedida por uma tradição de comunicação com os mortos que remonta à antiguidade, e pode ser vista em obras milenares como o Livro dos Mortos do Antigo Egito e o Livro Tibetano dos Mortos. Posteriormente, a base para as formas modernas de expressão da mediunidade foram complementadas por uma variedade de estados de transe, visões e outros fenômenos provenientes tanto dos meios religiosos quanto de inúmeras crenças populares (Alvarado, 2005). Para Almeida (2004), as vivências mediúnicas e as comunicações paranormais estariam nas raízes greco-romanas, judaicas e cristãs da sociedade ocidental, como na figura das pitonisas gregas e no *daimon* de Sócrates, ou em diversas passagens bíblicas em que se relata o recebimento de mensagens dos anjos ou de profetas.

## **2. Os pioneiros na pesquisa da mediunidade**

O interesse mais recente pela mediunidade – e pelos fenômenos paranormais de uma maneira geral – despontara entre os séculos XVIII e XIX, na

era vitoriana, quando os valores cristãos se viram profundamente afetados pela visão de mundo emergente, fundamentada no desenvolvimento industrial e nas conquistas da ciência – visão esta que ameaçava o status ontológico de ideias como a vida após a morte (Northcote, 2007).

O racionalismo oriundo das ideias iluministas, aliado ao positivismo crescente, popularizara-se, infundindo uma concepção estritamente científica da realidade que pouco se coadunava com as concepções religiosas de outrora. A ciência já havia contestado a crença de que os seres vivos fossem resultantes da criação divina, tendo substituído tal concepção pelo evolucionismo darwinista. As investigações geológicas e arqueológicas, por sua vez, começavam a apontar rumos bastante diversos do que os estimados pela bíblia e pela igreja quanto à origem do Homem e do planeta Terra. A ciência também já conhecia um pouco mais a respeito do corpo humano, e nele não havia sido encontrada a alma, como supunham os pensadores da era medieval, ao proibirem que o corpo de pessoas mortas fosse dissecado e estudado (Ronan, 2001).

Mas a derrocada do pensamento religioso não se deu sem que se observassem lacunas. A sociedade parecia à deriva, na espera de alguma nova forma de sistema religioso que suprisse, não só as necessidades emocionais, como intelectuais de então. O resultado disso foi uma sociedade que, pela primeira vez em anos, não poderia adotar uma visão religiosa do mundo simplesmente com base num dogma religioso. Parecia que a religião teria de adotar os métodos da ciência de maneira a provar tais doutrinas como a da alma e sua imortalidade (Rogo, 1986). Perante muitos, já não era mais possível crer na existência de eventos para os quais não existisse alguma prova científica e objetiva, eventos que não pudessem ser submetidos ao rigor e à metodologia dos cientistas. A sociedade estava agora questionando as bases tradicionais em que se viu fundamentada desde aquele momento. Se, por um lado, era certo que boa parte do meio científico e acadêmico estava disposta a seguir em frente com uma explicação materialista de mundo, menos atrelada às questões de natureza religiosa, o mesmo não se deu no que diz respeito às massas (Northcote, 2007).

Ao contrário do que se tende a conceber, o surgimento da Psicologia científica esteve fortemente ligado ao estudo de experiências alegadamente paranormais, sobretudo, experiências mediúnicas (ElleMBERger, 1976); Alvarado e cols., 2007. Durante o final do século XIX, o médium desempenhará, nos estudos psicológicos, um papel até certo ponto semelhante àquele ocupado, recentemente, pela criança. Em outras palavras, a mediunidade era um dos principais objetos de estudo dos psicólogos (Shamdasani, 1994). Mas as relações entre os estudiosos da mediunidade e a comunidade mais ampla dos espiritualistas, nem sempre foi favorável. Parte dos pesquisadores da época mantinha, diante dos fenômenos mediúnicos, uma aproximação ambígua, por vezes extremamente crítica e, noutras vezes, de extrema aceitação; a maioria,

porém, enxergava nas práticas mediúnicas apenas fraude – algo que, de fato, ocorria com certa frequência nas sessões espíritas – doença mental ou até mesmo uma perigosa ameaça à sociedade. Dentre esses autores, encontravam-se alguns dos grandes nomes da Psicologia e da Filosofia, como Wilhelm Wundt, Eduard von Hartmann e Cesare Lombroso – este último viria, mais tarde, aderir à causa espírita. Uma perseguição ao Espiritismo, semelhante à ocorrida no Brasil (Almeida, A., Almeida M. & Lotufo Neto, 2005; e Giumbeli, 1997 e 2003) se deu igualmente nos países da Europa e nos Estados Unidos, onde a mediunidade foi por diversas vezes reduzida à linguagem psiquiátrica das definições psicopatológicas.

A comunidade médica era composta, em geral, por pessoas que se diziam descrentes em relação às ideias espiritualistas e espíritas e que caracterizavam os(as) médiuns como doentes mentais. Esses pesquisadores enfatizavam lesões cerebrais ou outros distúrbios funcionais como as possíveis causas da histeria, da mediunidade e das crenças espiritualistas. Com a transposição das ideias darwinistas para o campo social, a comunidade psiquiátrica veio a adicionar nas suas especulações, teorias de cunho evolucionista, passando a enxergar nas manifestações mediúnicas a expressão de um atraso ou retrocesso na escala de desenvolvimento social e intelectual. Muitos chegaram a defender que as crenças espiritualistas eram uma das principais causas de insanidade na população (Shamdasani, 1994 e Zingrone, 1994).

Zingrone (1994) demonstrou que, por trás das intrigas envolvendo médiuns e cientistas, havia também conflitos de raça, gênero e classe social, bem como interesses políticos e religiosos. Os fenômenos mediúnicos foram associados a grupos marginalizados dentro da sociedade, como as mulheres, os negros e os pobres, reproduzindo e ampliando os preconceitos formulados em torno dessas pessoas. Algumas das críticas endereçadas aos espiritualistas continham um teor político-partidário evidente, fazendo alusão pejorativa às aproximações desses grupos com o movimento de sufrágio feminino e outras reivindicações sociais. Os críticos também se posicionavam contra crenças incompatíveis frente aos dogmas da igreja católica, – tida como modelo de instituição religiosa – e contra várias formas de terapia alternativa, não sancionadas pela medicina vigente. Tal qual no Brasil, as intervenções contrárias às crenças espíritas podiam chegar ao extremo das determinações judiciais:

*Para os anti-espiritualistas, essa caracterização do Espiritismo e da mediunidade como categorias de doença mental era muito séria e podia ser utilizada para arrancar do “paciente” seus direitos legais e privilégios sociais. Owen (1989) cobriu uma abundância de processos legais de casos de “insanidade” movidos na Inglaterra. Um número de casos similares foi litigado também nos Estados Unidos. A evidência em alguns desses casos repousava somente no interesse dos acusados em praticar ou acreditar*

*nos fenômenos espiritualistas. Puramente nessa base, muitas pessoas, a maioria mulheres, foram involuntariamente confinadas em asilos. Apenas um punhado dessas ocupantes estavam aptas a obter sua liberdade, e então, só depois de solicitar o apoio legal e financeiro de outros, os espiritualistas socialmente poderosos (Owen, 1989, pp. 160-167; pp. 168-201). Muitos outros médiuns – mais uma vez, a maioria mulheres – perderam controle legal sobre seus fundos monetários para membros de sua família imediata – normalmente homens – sob a justificativa de que o seu comprometimento com o Espiritualismo era sintomático de uma incapacidade mental crônica e severa (Zingrone, 1994, p. 102 e p. 103).*

As questões de gênero e *status* exerceram um papel crucial nas experiências mediúnicas desse período. Para as pesquisadoras feministas, as sessões de mediunidade tinham a importante função cultural de transgressão dos papéis estereotipados de gênero e classe social; nelas, seria possível a uma mulher “receber” um espírito homem ou vice-versa, a um pobre “receber” um espírito rico e ilustre, a um negro “receber” um branco ou o contrário. A mediunidade possibilitava, desse modo, a expressão desimpedida de conflitos inconscientes, ao mesmo tempo individuais e coletivos, instaurando num plano metafísico, a unidade ausente no plano social (Shamdasani, 1994).

Apesar de tais perseguições, havia uma parte da comunidade científica que olhava a mediunidade com outros olhos. Em 1882, um grupo de intelectuais formados pela universidade de Cambridge resolveu unir esforços e deu início a um empreendimento ousado para sua época: o de investigar, segundo critérios científicos, a existência ou não de eventos paranormais. Fundou-se assim, em Londres, a chamada *Society for Psychical Research* – Sociedade de Pesquisas Psíquicas – precursora de boa parte dos avanços posteriores no campo da Parapsicologia. Com a expansão das ideias espiritualistas e o interesse cada vez maior nas manifestações mediúnicas, os pesquisadores da *Society* se encontravam em meio a condições sociais extremamente propícias ao objetivo que pretendiam alcançar. Pelas suas investigações, foram considerados pioneiros nos estudos sobre os fenômenos dissociativos e os estados alterados de consciência (Alvarado, 2002). Embora provenientes dos mais variados campos do conhecimento, os estudiosos da *Society* possuíam em comum o projeto de submeter à prova algumas das crenças religiosas mais acalentadas desde então, como a vida após a morte (Rogo, 1986).

Para esses pesquisadores, a mediunidade não era necessariamente patológica – embora pudesse ser admitida como um exemplo de dissociação – e os fenômenos psicológicos que se davam entre os(as) médiuns podiam muito bem ocorrer em pessoas tidas como “normais”. Ao contrário da comunidade científica mais ampla, esses estudiosos viam na mediunidade um fenômeno importante para a compreensão do funcionamento da psique e de suas funções

latentes. Eles enfatizaram explicações sobre a oposição entre processos conscientes e inconscientes que antecederam em muito os desenvolvimentos posteriores da Psicanálise e da Psiquiatria dinâmica – embora alguns deles pudessem defender, em certos momentos, uma visão psicopatológica ou até espiritualista – e enxergavam na mente “subconsciente” a origem de muitas das manifestações mediúnicas, a partir de suas funções de dissociação e ações automáticas, sua função criativa e sua função *mitopoética* – ou a capacidade da mente humana em fabricar espontaneamente romances míticos subliminares. Aqui se enquadrariam então todas as histórias de um “mundo espiritual”, de “uma vida após a morte”, “as personalidades secundárias ou espíritos”, etc.

Dentre os pioneiros da pesquisa sobre a mediunidade, estavam alguns dos grandes nomes da designada Psicologia Moderna, como Pierre Janet, William James e Carl Jung. Outros autores de relevância, embora não tão conhecidos, somavam-se a esse coro, como Frederic Myers e Théodore Flournoy, os defensores da “psicologia subliminal” (Flournoy, 1911/2007; Shamdasani, 1994; Myers, 1903/2001). Em Maraldi (2008) é possível encontrar uma revisão da bibliografia concernente a cada um dos autores citados.

O estudo da mediunidade acabou por sofrer, evidentemente, uma forte influência do momento histórico e social em que foi conduzido. Essa explicação é importante para que se possa compreender melhor o porquê de algumas das ideias defendidas pelos pioneiros nessas pesquisas. Como dito anteriormente, a sociedade ocidental permanecia grandemente envolta em suas crenças religiosas tradicionais; diante disso, inúmeros cientistas ainda mantinham a crença numa vida após a morte e desejavam estudá-la de um ponto de vista científico. Isso não foi diferente em relação aos estudiosos da mediunidade. Myers (1903/2001, p. 31), por exemplo, era favorável à hipótese espírita e explorou evidências a esse respeito em sua obra. Chegou inclusive a reservar um espaço em sua teoria para as explicações espíritas: *aqueles que crêem na influência dos espíritos desencarnados encontrarão na nossa hipótese um ponto de transição e ao mesmo tempo uma norma para a inteligibilidade provisória da sua hipótese*. Ele também argumentou que: *[...] se existe um mundo espiritual, e este mundo foi, numa época qualquer, suscetível de se manifestar e de ser descoberto, pode-se fazer o mesmo em nossos dias* (Myers, 1903/2001, p. 21). Flournoy (1911/2007), cético frente às ideias espíritas concernentes à possibilidade de comunicação com os mortos, dizia-se, não obstante, um adepto do Espiritualismo, da ideia de que existe, afinal, uma vida após a morte:

*[...] não devemos confundir Espiritismo, que é uma pretensa explicação científica de certos fatos pela intervenção dos espíritos dos mortos, pelo Espiritualismo, que é uma crença filosófico-religiosa, oposta ao materialismo, e baseada no princípio de valor e na realidade da consciência*

*individual, e que eu considero ser um postulado necessário para uma proveitosa concepção da vida moral. [...] Alguém pode ser espírita sem ser um espiritualista, e vice-versa. Tanto quanto me cabe, sou um espiritualista convicto [...] (p.142).*

De qualquer modo, o que interessa aqui, fundamentalmente, são as contribuições desses autores para a psicologia das crenças e experiências mediúnicas. Sob esse aspecto, conquanto os pioneiros da pesquisa científica sobre a mediunidade pensassem de maneiras diferentes sobre os fenômenos que estudavam, eles compartilhavam também algumas premissas:

a) Todos eles acreditavam na importância do estudo psicológico da mediunidade para a compreensão da mente humana – sobretudo, de processos inconscientes;

b) Todos eles entendiam que a mediunidade é um fenômeno complexo e que, embora fosse possível estipular certas hipóteses em torno das manifestações mediúnicas, estas ainda não haviam sido suficientemente compreendidas;

c) A maioria deles acreditava que a mediunidade podia, algumas vezes, estar associada a condições patológicas, mas isso não se aplicava a todos os casos, nem muito menos dava conta de explicar, enquanto uma hipótese isolada, todas as evidências disponíveis sobre essas experiências;

d) A maioria deles se mostrou indecisa quanto à natureza paranormal de algumas das evidências disponíveis sobre a experiência mediúnica, chegando, algumas vezes, a atestar sua legitimidade. Não obstante, procurou-se, quase sempre, privilegiar uma postura científica ao explicar tais experiências anômalas.

Todavia, é imperioso salientar igualmente que, apesar de cruciais, a maior parte das pesquisas realizadas pelos membros da *Society* esteve menos ligada às análises psicológicas dos médiuns do que à tentativa de constatação dos supostos feitos mediúnicos, como a capacidade de provocar alterações físicas no ambiente (como o deslocamento de objetos) e a capacidade de se comunicar com os espíritos de pessoas falecidas. Apesar do fato de muitas das hipóteses levantadas por esses pesquisadores englobarem conceitos psicológicos, seu escopo primordial era a investigação da sobrevivência após a morte (Zangari, 2003). Outra lacuna evidente dessas investigações residia na ênfase quase exclusiva devotada aos aspectos individuais da mediunidade, a uma compreensão dos processos intrapsíquicos e inconscientes dos médiuns, negligenciando-se, com isso, a força da cultura e da sociedade na modelagem de crenças e experiências associadas aos fenômenos mediúnicos (Maraldi, 2008).

Um exemplo dessa parcialidade nos estudos iniciais sobre a mediunidade pode ser encontrada na obra de Flournoy (1911/2007), que se propôs a avaliar a psicologia dos médiuns utilizando os referenciais teóricos amplamente aceitos



pela comunidade científica de sua época. Em seu “Espiritismo e Psicologia” (1911), Flournoy resume alguns dos resultados obtidos a partir de um questionário, desenvolvido especificamente para levantar alguns elementos da vida dos médiuns e de sua mediunidade. Preocupou-se, por exemplo, em inquirir a respeito da influência de condições fisiológicas e mentais sobre a mediunidade e, inversamente, a influência da mediunidade na saúde orgânica e mental dos médiuns; sob que circunstâncias (se espontaneamente, se durante uma sessão espírita...) os médiuns descobriram sua mediunidade; a importância da mediunidade para a vida mental, religiosa e moral dos médiuns; e as origens familiares da mediunidade. (Flournoy, 1911/2007). O trabalho pioneiro de Flournoy, apesar de fundamental do ponto de vista histórico do estudo psicológico da mediunidade, não fez senão uma pequena referência aos seus aspectos psicossociais e culturais. A identificação da existência de uma “influência do meio ambiente” não parece suficiente para compreender *como* e em *quê* tal influência se deu. A conclusão de que em alguns casos haveria predisposições familiares para mediunidade parece demasiado categórica para ser extraída apenas de um questionário. Investigações psicológicas com a utilização de outras técnicas poderiam oferecer importantes aportes para essa questão.

### **3. Da perspectiva intrapsíquica à perspectiva psicossocial**

Nas primeiras duas décadas do século XX, o interesse pela mediunidade passou a declinar sensivelmente. Acredita-se que a ascensão da Psicanálise tenha sido responsável, em grande parte, pelo desinteresse na mediunidade como objeto de estudo. Ao contrário da Pesquisa Psíquica, a Psicanálise estabeleceu métodos terapêuticos que, ao longo dos anos, se popularizaram, obscurecendo com isso o trabalho em torno das manifestações mediúnicas e outras formas de experiências tidas como paranormais. Ainda que as origens da Psicanálise remontassem à investigação de estados alterados de consciência como a hipnose, houve uma forte tendência posterior em se colocar um fim nos fenômenos de transe e nas alterações da consciência, suspendendo sua ocorrência em favor de uma nova metodologia – associações livres, análise dos sonhos, etc. Cabe destacar, como sugeriram alguns estudiosos, que antes de haver constituído somente o efeito de mudanças metodológicas e epistemológicas necessárias diante da alegada insuficiência dos recursos disponíveis – como as técnicas de hipnose – essa mudança acompanhou transformações profundas no meio social, a passagem de uma sociedade baseada numa cosmovisão eminentemente religiosa para uma sociedade secularizada. Se, inicialmente, as experiências mediúnicas e paranormais recebiam maior atenção, tanto do público quanto dos meios científicos, o ideal positivista, cada vez mais intensificado, fez diminuir esse entusiasmo. As técnicas

psicanalíticas, ao contrário das sessões mediúnicas, permitiram então uma relação mais controlada e racional com o inconsciente, menos intensa e apaixonada do que nas sessões espíritas de outrora (Alvarado, 2002; Shamdasani, 1994).

Nos estudos de abordagem psicanalítica sobre esses temas, o paradigma inicial da mediunidade como histeria prevaleceu, ainda que as pesquisas anteriores tivessem apontado lacunas nas explicações unindo mediunidade e psicopatologia. Há também o fato de que, pela sua associação com o Espiritismo e com o Ocultismo, as manifestações mediúnicas tornaram-se ameaçadoras à Psicologia, na sua tentativa de estabelecer-se enquanto um ramo científico, longe das especulações metafísicas. Assim, a Psicologia foi gradativamente abandonando seu interesse pela mediunidade e substituindo-o pelo estudo da mente infantil e das psicopatologias, alçando esses dois últimos tópicos à condição de modelos referenciais na compreensão da psique. Isto se deu não só por uma influência de Freud, mas também pelo trabalho de pioneiros como Jean Piaget (Shamdasani, 1994). Como indagaram Almeida & Lotufo Neto (2004, p. 137) *o que é digno de nota é o fato de a mediunidade ter sido objeto de intensas pesquisas que não levaram a uma teoria única e, mesmo assim, os estudos terem sido interrompidos.*

O interesse pela mediunidade só foi retomado recentemente, em meio ao entusiasmo crescente pelas crenças e experiências paranormais em geral. Mas a verdade é que os estudos atuais – escassos – continuam a lidar praticamente com os mesmos problemas enfrentados pelos investigadores pioneiros da mediunidade, tendo avançado muito pouco. Talvez, a grande contribuição de algumas dessas pesquisas tenha sido o estabelecimento da mediunidade como um fenômeno psicossocial, desvinculando-a um pouco mais das interpretações exclusivamente intrapsíquicas. As pesquisas clínicas também têm prestado importantes contribuições, na medida em que estão esclarecendo melhor as fronteiras entre mediunidade e psicopatologia.

No que se refere ao aspecto psicossocial, os pesquisadores têm compreendido que os fenômenos dissociativos, como a mediunidade, sofrem a estruturação do contexto histórico e social em que se inserem, algo que talvez tenha passado despercebido para os pioneiros desses estudos, preocupados que estavam com os aspectos individuais da mediunidade.

*[...] apesar da mediunidade “fazer uso” de capacidades dissociativas individuais do médium, a dissociação parece disciplinada pelo grupo social de que o médium participa [...]. Os elementos sócio-culturais que darão o contorno das personalidades “intrusas” estão presentes no grupo social do médium e, portanto, na mente do médium [...] a diferença entre a*

*dissociação patológica e a dissociação não-patológica reside na cultura* (Zangari, 2003, p. 54 e p. 55).

Desse modo, não é possível compreender a mediunidade por um enfoque que exclua os elementos culturais, uma visão descontextualizada. A mediunidade passa a ser vista como uma construção psicossocial, como fenômeno individual e coletivo ao mesmo tempo. Uma importante teorização nesse sentido foi proposta por Zangari (2003). Seu trabalho se notabiliza pelo desenvolvimento de uma teoria da mediunidade de incorporação, na Umbanda, que engloba tanto a dimensão social mais ampla, quanto a dimensão social dos grupos e a dimensão individual dos fenômenos mediúnicos. Sua teoria parte da noção básica da mediunidade como fenômeno psicossocial, enfatizando o papel da linguagem na construção grupal das experiências anômalas / paranormais. Sua pesquisa se diferencia ainda pelo fato de abordar o fenômeno mediúnico num contexto religioso em que ele se dá de maneira bastante natural, onde a experiência direta das “entidades espirituais” é extremamente valorizada – visto que toda a tradição umbandista é transmitida de forma oral, pois são poucos os livros existentes a respeito, ao contrário do Espiritismo dito kardecista.

Para Zangari (2003), o desenvolvimento da função mediúnica entre as médiuns que estudou atravessaria seis estágios ou processos específicos, que atuariam de forma concomitante e independente:

a) Assimilação = processo pelo qual o indivíduo passa a conhecer melhor a doutrina religiosa e o papel que cabe ao médium nesse contexto. Caracteriza-se pela “constituição de uma imagem interna ou representação das crenças do grupo” (Zangari, 2003, p. 174), e que envolve não apenas uma compreensão consciente, mas informações não-verbais e subliminares presentes em qualquer forma de interação humana;

b) Entrega = consiste na aceitação dos fenômenos, na disponibilidade para adentrar o estado de transe e permitir a “incorporação”;

c) Treino = afirma que a mediunidade é uma alteração de consciência disciplinada culturalmente, a qual segue determinados passos e comportamentos previstos pelas crenças do grupo. Esses passos devem ser seguidos caso se queira executar a função mediúnica adequadamente. O indivíduo se envolve cada vez mais com as crenças grupais, interiorizando-as e acomodando-as frente às diferentes situações da vida e ao contexto religioso em si. Esse processo envolve não só uma adaptação psicológica, como corporal:

*[...] uma vez que a entrega se realize, o organismo (compreendido aqui como o conjunto corpo-mente) se acomodará conforme o esperado. Uma vez vencida a resistência inicial, a estranheza de ter seu corpo ocupado por um outro ser, a médium exercitará seu sistema nervoso de modo a*

*que funcione de acordo com as crenças do grupo, agora também crenças da médium, uma vez que ela também é parte do grupo. (Zangari, 2003, p. 176)*

d) Criação = período de “incubação criativa” (Zangari, 2003, p. 178) em que as médiuns constroem inconscientemente as entidades que se “comunicarão” por seu intermédio. Esse processo está limitado pelos conteúdos próprios da doutrina religiosa;

e) Manifestação = atuação das criações num contexto ritual;

f) Comprovação = busca por evidências que comprovem a origem espiritual do fenômeno, em prol da manutenção da identidade mediúnica e da identidade grupal.

Para Zangari (2003) deve-se considerar o papel do médium como unificado, e não como a simples soma dos “espíritos” ou facetas de sua identidade manifestadas no estado de transe. O médium é, na verdade, aquele que tem “a capacidade de assumir múltiplos papéis” (p. 185). Os espíritos são expressões de papéis sociais, mas cujo automatismo não permite às médiuns exercer qualquer controle sobre eles. As médiuns seriam ao mesmo tempo intérpretes e coautoras de suas entidades. Por fim, Zangari irá levantar os possíveis ganhos psicológicos dessas manifestações na vida das médiuns estudadas, estabelecendo certa aproximação entre suas teorias e uma perspectiva psicodinâmica da mediunidade, semelhante àquela realizada por Flournoy ou Jung.

Os estudos psicossociais da mediunidade têm recebido, por sua vez, a adesão dos estudos clínicos, que parecem corroborar, em grande parte, a construção social do fenômeno em oposição a uma abordagem meramente patológica ou intrapsíquica. Vários autores têm constatado que a mediunidade não está associada, necessariamente, a quadros patológicos (Almeida, 2004; Almeida, Lotufo Neto & Greyson, 2007; Negro, 1999 e Reinsel, 2003). Embora o fenômeno possa ser admitido como uma espécie de dissociação, não constitui, irrevogavelmente, um tipo de dissociação patológica, sobretudo, quando se vê conformado a um grupo religioso que lhe confere interpretações delimitadoras (Krippner & Powers, 1997). Grosso (1997) chega a defender a mediunidade, juntamente com a inspiração artística e o surrealismo, como formas de “dissociação criativa”. Para o autor, o que parece ser fragmentação e desagregação numa dada cultura pode ser o prelúdio de uma maior integração psíquica.

Ao discutir as relações entre a mediunidade e os transtornos de múltipla personalidade, Braude (1988) sugere que enquanto a criação das personalidades

múltiplas começa normalmente como uma reação a eventos traumáticos e insuportáveis, a mediunidade tende a se desenvolver de forma mais saudável – embora o autor não desconsidere o vínculo existente entre certas manifestações mediúnicas e psicopatologia. Uma posição semelhante foi adotada por Richeport (1992).

As pesquisas também não têm sustentado que a mediunidade seja invariavelmente uma defesa contra o sofrimento psíquico ou a exclusão social (Negro, 1999). Na pesquisa de Almeida (2004), o perfil sociodemográfico dos participantes (espíritas) é elevado, ao contrário do que se poderia esperar. Em sua amostra, a associação da mediunidade com transtornos mentais, como a esquizofrenia, não foi confirmada, nem se mostrou exequível.

*[...] seria difícil classificar como portadores de um transtorno mental indivíduos que estão satisfeitos com sua mediunidade, não apresentam uma taxa elevada de outros problemas psiquiátricos e possuem uma boa adequação social. (Almeida, 2004, p. 149).*

No grupo de Almeida (2004), a maioria dos médiuns apresentava *sintomas dissociativos*, mas não preenchiam os requisitos para *transtornos dissociativos*. O autor chama a atenção para o cuidado que se deve ter em considerar precipitadamente como sinais de patologia as alterações de consciência apresentadas pelos médiuns, pois essa postura [...] *já redundou em atitudes autoritárias, preconceituosas e repressivas por parte de boa parte da comunidade psiquiátrica contra as religiões mediúnicas* (p. 152).

A análise unilateral da mediunidade tem levado a interpretações muitas vezes parciais e, portanto, incompletas dessa realidade. Augras (1983), por exemplo, critica a posição daqueles que buscaram compreender a mediunidade - ou possessão por espíritos - por um enfoque que excluísse os elementos culturais envolvidos no fenômeno.

*Ocorre que os grupos culturais que propõem tais modelos de explicação psicológica são os mesmos que, escolhendo o caminho do racionalismo, por isso mesmo excluem a tentativa de compreender o que a possessão significa dentro do grupo cultural que acredita em sua realidade.*

E segue, propondo que essas explicações não sejam definitivas:

*Achamos mais correto, por enquanto, ‘suspender nosso julgamento’, tal como propunha Oesterreich no fim do estudo sobre os ‘Possuídos’ (Augras, p. 77).*

A prudência em suspender o julgamento frente a uma realidade pouco conhecida, ou aparentemente mal interpretada, não deve, pois, neutralizar o empenho em conhecê-la.

Como visto anteriormente, há uma tendência, antiga e atual, em interpretar o fenômeno da mediunidade como um *estado dissociativo*. O conceito de dissociação tem sido construído diferentemente de acordo com a cultura do pesquisador. (Krippner, 1986, 1987, 1989, 1994, 1997). O conceito de *desagregação*, proposto por Pierre Janet, por exemplo, refere-se aos fenômenos por meio dos quais duas ou mais ideias ou estados de consciência tornam-se separados e operam com aparente independência (Hilgard, 1992, p. 69), tal como ocorre com a hipnose, os estados de fuga e a mediunidade. (Krippner, 1994). Krippner propõe que a *dissociação envolve a ocorrência de experiências e comportamentos que se supõe existirem afastados, ou terem sido desconectados, da consciência, do repertório comportamental e/ou do auto-conceito. "Dissociação" é o processo pelo qual essa desconexão ocorre.* (Krippner, 1994, p. 339). Hilgard (1992) e Braun (1988) apontaram que a dissociação pode ocorrer em variados níveis, além de não estar limitada a fenômenos disfuncionais. Haveria um *continuun* entre a dissociação patológica e a dissociação não patológica (Bernstein & Putnam, 1986).

No contexto da mediunidade, Bourguignon (1989) discutiu as diferenças conceituais entre "transe", "possessão" e "transe de possessão", sustentando que a "possessão" não envolve um "transe" ou outra alteração de consciência, mas uma doença pretensamente causada pela introjeção de espíritos malévolos na mente e no corpo de alguém. No "transe de possessão", haveria uma alteração de consciência induzida por espíritos durante o qual o comportamento e a fala das entidades possuidoras poderiam ser observadas. Algumas vezes as entidades seriam benevolentes (como no caso dos médiuns que "incorporam" seus "espíritos-guias") e algumas vezes inoportunas (como no caso de espíritos malévolos ou entidades nocivas que falam e agem pelo corpo dos médiuns). Bourguignon utilizou o termo "transe" para se referir aos estados alterados de consciência induzidos que não estão relacionados às ideias culturais de possessão. Bourguignon apresentou dois estudos de caso, um de Nova Iorque e outro de São Paulo, para examinar as diferenças trans-culturais das interpretações dos fenômenos dissociativos. No primeiro exemplo, uma mulher foi diagnosticada por um psicoterapeuta como manifestando "desordem de personalidade múltipla" e a personalidade "intrusa" foi interpretada como uma cisão do núcleo da sua personalidade. No segundo caso, a personalidade "intrusa" foi conceitualizada como um fenômeno em que um ou vários espíritos possuiriam o indivíduo em intervalos. Enquanto que no caso de Nova Iorque a personalidade

“intrusa” foi desconcertante para a “hospedeira”, no exemplo de São Paulo tal personalidade foi aceita pelo grupo social do “hospedeiro” e por ele próprio.

Hughes (1992), após entrevistar e administrar escalas de dissociação a sujeitos diagnosticados como portadores de desordem de personalidade múltipla e de médiuns, concluiu que:

*[...] os médiuns não exibem alto grau de psicopatologia, nem apresentam experiências dissociativas em grau mais elevado em frequência, apesar de suas experiências de transe. Apesar de tanto os médiuns quanto os portadores de desordens de múltipla personalidade estarem condicionados à dissociação ao nível dos processos mentais, eles diferem em relação à etiologia, função, controle e patologia. (...) Enquanto que para os portadores de desordens de personalidade múltipla a dissociação com co-consciência é idiossincrática e compulsiva, para os médiuns de transe a experiência dissociativa acompanhada de co-consciência é contextualizada culturalmente e está sob o controle da consciência do praticante. (Hughes 1992, p. 191).*

O Brasil do começo do século assistiu a inúmeras interpretações da mediunidade também relacionadas à dissociação, porém descontextualizando tais experiências de seus aspectos culturais. A mediunidade foi descrita, quase invariavelmente, como sinal de psicopatologia. Raymundo Nina Rodrigues interpreta a possessão como “estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade” (Nina Rodrigues, 1900, p. 81). Querino (1955), por seu turno, afirma que:

*[...] tanto quanto nos permite a penetração nesses segredos, essa exaltação dos sentidos é o resultado de uma idéia fixa determinada pela conversão sobre a espécie com pessoas entendidas, ou por ter assistido aos atos fetichistas; tudo isso a influir no temperamento nervoso, auxiliado pelo histerismo, desde que esse fenômeno é peculiar ao sexo feminino, sempre impressionável (Querino, 1955, p. 73).*

O psicanalista e antropólogo Arthur Ramos não fugiu à regra. Segundo Augras (1983), *quarenta anos após Nina Rodrigues, Ramos pensa que o transe não revela nenhuma característica além das já estabelecidas pela Psiquiatria como a histeria de massa* (p. 36) Nota-se a influência do pensamento psiquiátrico europeu do final do século XIX, sobretudo francês, nas ideias desses pesquisadores, momento em que Gustav Le Bon fala de “histeria das multidões” e Charcot propõe a dissociação histórica como degeneração neurológica das mulheres. (Elleberger, 1976).

Foi com o antropólogo Herskovits (1967) que a mediunidade ganhou sua dimensão social no Brasil, deixando de ser um aspecto psicopatológico. Nas palavras de Augras, Herskovits *afirma que o transe ritual, por ser institucional, é um fenômeno normal. Trata-se de culto organizado, em vez de patologia individual.* (Augras, 1983, p. 47). A perspectiva de Herskovits foi empregada, posteriormente, por Octavio da Costa Eduardo, no Maranhão, e por René Ribeiro (1978), no Recife. Mas foram Roger Bastide e Pierre Verger que trouxeram uma perspectiva propriamente sociológica e histórica para a análise das religiões mediúnicas no Brasil, a partir de meados da década de 1950. Bastide, nesse sentido, interpretava o “transe místico” como um recurso religioso contra o protesto racial, uma forma de compensação psicológica frente a uma desigualdade social. Em suas palavras:

*[...] o transe místico, identificando empregadinhas de restaurante, cozinheiras ou pedreiros com os reis do céu, da tempestade ou do mar, faz desaparecer os sentimentos de inferioridade, os ressentimentos contra as humilhações diárias, em resumo, tudo o que pode originar ou alimentar o protesto racial.* (Bastide, 1989)

Augras, comentando a posição de Verger no particular da mediunidade, narra uma situação em que o antropólogo discutia com um interlocutor que insistia em relacionar a histeria com a possessão. Verger terminaria o diálogo com as seguintes palavras: “*No terreno da histeria, não o posso acompanhar, eu não sou médico, sou fetichista!*” (citado em Augras, 1983, p. 51)

Como se pode notar, as análises feitas na mediunidade apenas raramente foram realizadas por pesquisadores com formação psicológica. Foram, sobretudo, os antropólogos e sociólogos que ofereceram interpretações psicológicas ou psicossociais para esse fenômeno.

Mas outra classe, a médica, também se propôs a investigar os fenômenos mediúnicos no Brasil. A posição da comunidade médica brasileira sobre o Espiritismo parece acompanhar os acontecimentos históricos relacionados a essa religião no Brasil. A perseguição feita aos espíritas durante governo do Presidente Getúlio Vargas parece ter legitimado a posição da comunidade médica, francamente contrária ao Espiritismo. Por exemplo, durante as décadas de 1920 e 1930, a Liga de Higiene Mental considerava o Espiritismo como um problema de saúde mental. (Costa, 1976). Murillo de Campos e Antônio Xavier de Oliveira, médicos que integravam a liga, escreveram sobre o Espiritismo e outras religiões mediúnicas como um problema social (Ribeiro & Campos, 1931; Oliveira, 1931). Durante esse período, muitos centros espíritas foram fechados. (Hess, 1991). A legitimação científica da repressão ao Espiritismo com o



argumento de que a mediunidade era um sintoma psicopatológico parece ter sido mantida pela posição dos primeiros psicanalistas brasileiros a se interessarem por essa religião, como Artur Ramos, anteriormente mencionado.

## 5. Conclusão

Considerar a mediunidade não apenas pelo seu aspecto individual-dissociativo, tem levado, como foi visto, a uma análise das associações entre fenômenos psico-fisiológicos (como a própria dissociação) e fenômenos culturais. Deslocou-se, portanto, o eixo interpretativo de fatores psicopatológicos ou intrapsíquicos para os de caráter psicossocial. Mas, parece que tais relações ainda não estão bem delineadas. Não basta apontar a existência de associações. Seria necessário novamente enfatizar que não parece haver informações suficientes de *como* e em *quê* essa associação se dá. Foi na tentativa de encontrar caminhos explicativos para essas questões que trabalhos recentes nesse sentido foram desenvolvidos (Negro, 1999; Zangari, 2003; Maraldi, 2008; e Machado, 2009).

Os autores deste artigo acreditam ser por meio de uma perspectiva psicossocial que se chegará a uma compreensão mais efetiva das principais lacunas que cercam o campo dos estudos científicos sobre a mediunidade. Muitas das pesquisas disponíveis atualmente carecem ainda de uma visão que integre o social e o individual, e que veja no individual uma expressão também das relações sociais e dialéticas. Em nosso contexto sociocultural, a abordagem psicossocial parece não só mais adequada em termos práticos, frente às condições próprias a um país ainda em desenvolvimento como o Brasil, como também necessária metodologicamente, no sentido de um correto ajustamento às condições empíricas particulares ao contexto de realização dessas pesquisas.

É evidente que uma perspectiva psicossocial da mediunidade terá muito a contribuir também em outros contextos sociais. Para isso, será necessário partir de uma compreensão de indivíduo bastante distinta daquela comumente adotada nas investigações efetuadas até agora sobre essas experiências, expressão de uma herança teórica muitas vezes biologizante e redutora do social ao biológico. É preciso que essas duas dimensões de análise, a biológica e a psicossocial, se interpenetrem e se complementem de modo a originar hipóteses mais amplas e completas acerca da mediunidade.

## Referências

- Almeida, A. M. (2004). *Fenomenologia das experiências mediúnicas: perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. Tese (Doutorado), Faculdade de Medicina. São Paulo: Universidade de São Paulo.

- Almeida, A. M. & Lotufo Neto, F. (2004). A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 31, n. 3, p. 137.
- Almeida, A. M. Almeida, A. A. S. & Lotufo Neto, F. (2005). History of “spiritist madness” in Brazil. *History of Psychiatry*, v. 16, n. 1.
- Almeida, A. M.; Lotufo Neto, F & Greyson, B. (2007). Dissociative and psychotic experiences in Brazilian spiritist mediums. *Psychotherapy and Psychosomatics*, v. 76, 57-58.
- Augras, M. (1983). *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes.
- Alvarado, C. S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma and Dissociation*, v. 3, n. 2, p. 9-33.
- Alvarado, C. S. (2005). Historical notes on the role of mediumship in Spiritualism, Psychical Research and Psychology. In: *Proceedings of the parapsychology Foundation Conference The study of mediumship: interdisciplinary perspectives*. Charlottesville: Virginia.
- Alvarado, C. S.; Machado, F. R.; Zingrone, N. & Zangari, W. (2007). Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 34, n. 1, p. 42-53.
- Bastide, R. (1989). *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira. (3ª edição / Edição original de 1960)
- Bernstein, E.M. & Putnam, F.W. (1986). Development, reability, and validity of a dissociation scale. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 174, 727-735.
- Braude, S. (1988). Mediumship and multiple personality. *The Journal of the American Society for Psychical Research*, v. 55, n. 813, p. 177-195.
- Braun, B.G. (1988). The BASK model of dissociation. *Dissociation*. 1, 4-23.
- Bourguignon, E. (1989). Multiple personality, possession trance, and psychic unity of mankind. *Ethos*, 17, 371-384.
- Costa, Jurandir Freire. (1976). *História da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Documentário. Cruz Monclova, Lidio.
- Ellemberger, H.F. (1976). *El Descubrimiento del Inconsciente*. Madrid: Gredos.
- Flournoy, T. [1911]. *Spiritism and Psychology*. New York: Cosimo classics, 2007.
- Giumbeli, E. (1997). Heresia, doença, crime ou religião: O Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropología*, 40(2), 31-82.
- Giumbeli, E. (2003). O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 247-281.

- Grosso, M. (1997). Inspiration, mediumship, surrealism: the concept of creative dissociation. In: Krippner, S. & Powers, S. M. (Orgs.) *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington (DC): Brunner/Mazel.
- Herskovits, M.J. (1967). *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.
- Hess, D. (1991). *Spiritists and Scientists. Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hilgard, E. R (1992). Dissociation and theories of hypnosis. In. E. Fromm & M.R. Nash (Eds.), *Contemporary hypnosis research*. New York: Guilford Press. 69-101.
- Hughes, D. J. (1992). Differences between trance channeling and multiple personality disorder on structured interview. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2, 181-192.
- Kardec, A. [1861]. *O livro dos médiuns: guia dos médiuns e dos doutrinadores*. Tradução de José Herculano Pires. 21. ed. São Paulo: LAKE, 2001.
- Krippner, S. (1986). Cross-cultural approaches to multiple personality disorder: Therapeutic practices in Brazilian spiritism. *Humanistic Psychologist*. 14, 176-193.
- Krippner, S. (1987). Cross-cultural approaches to multiple personality disorder: Practices in Brazilian spiritism. *Ethos*, 15, 273-295.
- Krippner, S. (1989). A call to heal: Entry patterns in Brazilian mediumship. In: Colleen A. Ward. (Ed). *Altered states of consciousness and mental health: A cross-cultural perspective. Cross-cultural research and methodology series, 12*. Newbury Park: Sage Publications: 186-206.
- Krippner, S. (1994). Cross-cultural treatment perspectives on dissociative disorders. In S.J. Lyn & J.W. Rhue (Eds.), *Dissociation: Clinical and theoretical perspectives* (pp. 338-361)
- Krippner, S. (1997). The varieties of dissociative experience. In S. Krippner & S.M. Powers (Eds.), *Broken Images, Broken Selves: Dissociative narratives in clinical practice*. 336-361.
- Krippner, S. & Powers, S. M. (1997) *Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice*. Washington (DC): Brunner/Mazel.
- Machado, F. R. (2009). *Experiências anômalas na vida cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. (Pp.344). Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo.
- Maraldi, E. O. (2008). *Um estudo exploratório sobre os usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. (Pp. 247). Trabalho de conclusão de curso (Graduação). Curso de Psicologia, Universidade Guarulhos, São Paulo, Brasil.

- Myers, F. W. H. (2001). *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. Hampton Roads Publishing Company Inc, Charlottesville. Publicado originalmente em 1903.
- Negro, P. J. (1999). *A natureza da dissociação: Um estudo sobre experiências dissociativas associadas a práticas religiosas*. Tese (Doutorado). Faculdade de Medicina, Universidade São Paulo.
- Northcote, J. (2007), *The Paranormal and the politics of truth: A sociological account*. Exeter, UK: Imprint-Academic.
- Nina Rodrigues, R. (1900). *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Salvador: Reis.
- Oliveira, A. X. de. (1931). *Espiritismo e Loucura*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco.
- Owen, A. (1989). *The darkened room: Women, power and spiritualism in late Victorian England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Querino, M. (1955). *A Raça Africana*. Salvador: Livraria Progresso.
- Reinsel, R. (2003). Dissociation and mental health in mediums and sensitives: a pilot survey. *The Parapsychological Association 46° Annual Convention: proceedings of presented papers*, p. 200-221.
- Ribeiro, L. & Campos, M. (1931). *O Espiritismo no Brasil. Contribuição ao Seu Estudo Clínico e Médico-Legal*. São Paulo: Editora Nacional.
- Richeport, M. M. (1992). The interface between multiple personality, spirit mediumship and hypnosis. *American Journal of Clinical Hypnosis*, v. 34, n. 3, p. 168-177.
- Ribeiro, R. (1978). *Cultos Afro-brasileiros do Recife*. Recife: I.J.N.P.S.
- Rogo, D. S. (1986). *Life after death: the case for survival of bodily death*. London: Guild Publishing.
- Ronan, C. A. (2001). *História ilustrada da ciência da Universidade de Cambridge: da renascença à revolução científica*. v. 3. Tradução de Jorge Enéas Fortes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Shamdasani, S. (1994). Encountering Hélène: Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology. In: Flournoy, T. (1900). *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, p. Xi-li (introduction).
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda* (Pp. 350). Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Zingrone, N. L. (1994). Images of woman as medium: Power, pathology and passivity in the writings of Frederic Marvin and Cesare Lombroso. In: Coly, L; White, R. A. (Eds.). *Women and parapsychology: Proceedings of an international conference*. New York: Parapsychology Foundation, p. 90-123.

Recebido em: 10/07/2009 / Aceito em: 09/09/2009.