

# A sociologia transpessoal como campo emergente: uma breve introdução<sup>1</sup>

Marcos Augusto de Castro Peres<sup>2</sup>  
Humberto Schubert Coelho<sup>3</sup>

Recebido em dezembro de 2021  
Aceito em maio de 2024

## RESUMO

Este artigo apresenta de forma introdutória a sociologia transpessoal como um novo campo científico das ciências sociais, voltado ao estudo das experiências místicas, espirituais e religiosas (EMERs). Na qualidade de subárea germinal da sociologia, a sociologia transpessoal procura analisar os fenômenos transcendentais a partir de uma metodologia que considera uma perspectiva integral, que abrange uma síntese das dimensões subjetiva e objetiva do ser humano. Além disso, ao adotar uma postura interdisciplinar, utiliza-se de dados provenientes de estudos históricos de religião comparada, de abordagens não materialistas da neurociência, da filosofia da mente e da nova física quântica. Como exemplo significativo do caráter *sui generis* das experiências transpessoais, analisamos aqui as experiências de quase morte (EQMs) a partir da abordagem sociológica transpessoal. A incrível convergência entre os fenômenos analisados aponta o caráter universal das EQMs e mostra as afinidades entre as teorias do campo transcendente unificado como hipótese explicativa para este tipo de experiência.

**Palavras-chave:** Sociologia transpessoal; Experiências de quase-morte (EQMs); Religião comparada; Ciência pós-materialista; **Teoria** do campo transcendente.

## Transpersonal sociology as an emerging field: a brief introduction

## ABSTRACT

This paper introduces transpersonal sociology as a new scientific field of social sciences, focused on the study of mystical, spiritual and religious experiences (EMERs). As the germinal subarea of sociology, transpersonal sociology seeks to analyze transcendental phenomena based on a methodology that considers an integral perspective, which encompasses a synthesis of the subjective and objective dimensions of the human being. Furthermore, by adopting an interdisciplinary stance, it uses data from historical studies of comparative religion, non-materialist approaches to neuroscience, philosophy of mind and the new quantum physics. As a significant example of the *sui generis* character of transpersonal experiences, we analyze here near-death experiences (NDEs) from the transpersonal sociological approach. The incredible convergence between the phenomena analyzed highlights the universal character of NDEs and shows the affinities between the theories of the unified transcendent field as an explanatory hypothesis for this type of experience.

**Keywords:** Transpersonal sociology; near-death experiences (NDEs); comparative religion; post-materialistic science; transcendent field theory.

## Introdução

<sup>1</sup> A pesquisa que resultou neste artigo contou com o financiamento da UESC

<sup>2</sup> Professor da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. E-mail: macperes@uesc.br

<sup>3</sup> Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. E-mail: humbertoschubert@yahoo.com.br

A sociologia transpessoal é uma subárea da sociologia surgida na década de 1980 nos Estados Unidos, por influência de autores como Ken Wilber, Susan Greenwood e David Moberg. Em síntese, ela está voltada ao estudo de experiências místicas, espirituais e religiosas (EMERs) e dialoga com pesquisas sobre religião elaboradas pelas ciências sociais, sobretudo na sociologia e na antropologia (Rominger & Friedman, 2013).

Na verdade, diversos estudos sobre fenômenos religiosos e/ou espirituais desenvolvidos por autores clássicos como Émile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber, Clifford Geertz, Evans-Pritchard, dentre outros, já trazem elementos de uma abordagem transpessoal. O maior desafio, portanto, seria delimitá-los, pois a própria sociologia já é uma disciplina essencialmente transpessoal, considerando o sentido original do termo e reconhecendo a transcendência inerente aos fatos sociais, que estão para além do indivíduo e o concebem dialeticamente como um ser social (Moberg, 2001).

O elemento-chave para delimitar o campo transpessoal é o método integral, ou seja, a conciliação teórico-metodológica entre os aspectos objetivos (externos/sociais) e subjetivos (internos/individuais) na análise de uma EMER. Para Greenwood (2013), essas duas dimensões atuam como faces de uma mesma moeda. Assim, relatos de experiências de quase-morte (EQMs) podem ser interpretados com base em estudos comparativos da religião, que identificam semelhanças entre este tipo de experiência e as concepções de vida após a morte presentes em antigas civilizações (Shushan, 2009), ou em experiências análogas vivenciadas por povos xamânicos (Shushan, 2017).

Assim, por meio de uma sociologia transpessoal seria possível identificar o caráter universal de experiências como as EQMs, analisando a convergência entre fenômenos análogos em diferentes culturas e períodos históricos. Estas similaridades contribuem para endossar o caráter *sui generis* dessas experiências, sugerindo a existência de uma dimensão transcendental (ou “campo transcendente”) que é acessada por meio delas (Coelho, 2021). Por isso, a abordagem transpessoal contraria as perspectivas materialistas ainda hegemônicas no âmbito científico, que descaracterizam a riqueza de detalhes e as peculiaridades das EMERs (Beauregard & O’Lary, 2010).

Ademais, há a se considerar ainda os enigmas que permeiam tais experiências, apontados, por exemplo, pela neurociência. As EQMs, por exemplo, não deveriam ocorrer de acordo com o materialismo (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023). Elas são vivenciadas quando os pacientes estão em parada cardíaca, portanto, sem atividade cerebral, com diagnóstico de “morte clínica”. O cérebro, nestas condições, não é capaz de registrar memórias, muito menos experiências complexas e profundas como as relatadas por pacientes no pós-EQM. Dessa forma, abordagens não materialistas da neurociência sugerem a existência de uma “mente não local”, independente do cérebro, reacendendo o debate filosófico sobre a consciência e questionando a lógica convencional materialista de que “a mente é criada pelo cérebro” (Haesler & Beauregard, 2013).

A complexa fenomenologia das EMERs exige abordagens metodológicas mais completas, que considerem suas especificidades. Reduzi-las às suas expressões exclusivamente materiais ou culturais exige uma sólida justificação (Coelho, 2021).

### **Por uma ciência pós-materialista**

Conforme relata Evans-Pritchard (1986), os pensadores das ciências sociais tendem a invalidar a compreensão dos fenômenos religiosos como experiências essencialmente transcendentais, atribuindo-lhes explicações sociológicas ou psicológicas reducionistas, e quase sempre com descaso pela especificidade do fenômeno religioso. Lembra Wilber (2010) que a sociologia não passou ainda pelo crivo de pensadores perenes, como ocorreu com a filosofia. Em muitos aspectos, ela acaba por falhar em expressar a profundidade e a complexidade da natureza humana.

Essa é uma crítica atualmente aplicável à própria filosofia, na medida em que esta vem abandonando o seu viés crítico e existencial fundante para assumir dogmaticamente uma única perspectiva, a materialista, como mais adequada. Domingues (2006, p. 18), ao debater esta questão, lembra que:

Essa é uma crítica atualmente aplicável à própria filosofia, na medida em que esta vem abandonando o seu viés crítico e existencial fundante para assumir dogmaticamente uma única perspectiva, a materialista, como mais adequada.

Domingues (2006, p. 18), ao debater esta questão, lembra que: Tendo abandonado essa dimensão da antiga filosofia para a psicologia e a psicanálise, a filosofia perdeu o enraizamento vital ou, antes, existencial, que tinha em Sócrates, em Rousseau e em Nietzsche, ficando mais pobre, mais técnica e mais livresca.

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

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

Seriam as humanidades incapazes de lidar com os fenômenos da existência humana? Questões humanas vitais como o sentido da vida, o vazio existencial, o desespero, o suicídio, a solidão e a morte continuam incompreensíveis para perspectivas exclusivamente imanentes. Na realidade, o progresso ensejou novas formas de ignorância derivadas do excesso de informação. Num contexto social marcado pela complexidade, quanto mais conhecimento se produz, mais mistérios surgem (Morin, 2020).

Diante deste cenário, o recurso à religiosidade/espiritualidade se tornou a alternativa culturalmente mais viável àqueles que buscam sentido para a vida. Dessa forma, a religião retorna no século XXI de forma plural e individualista, contrariando as expectativas de “secularização irreversível” da sociedade moderna (Berger, 2017). Parece que o desencantamento do mundo, vaticinado por Weber, não se completou, e que a humanidade preserva ainda o antigo fascínio pelos mistérios do espírito.

O paradigma materialista da comunidade científica já vem sendo frontalmente questionado desde seu surgimento. Em 2014, um grupo de oito renomados cientistas e acadêmicos de diversas áreas publicaram na revista *Explore: The Journal of Science and Healing* um “Manifesto pela Ciência Pós-Materialista”,<sup>4</sup> no intuito de protestar: “contra a ideologia materialista que ainda impera no meio científico, apesar de várias

---

<sup>4</sup> <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1550830714001165?via%3Dihub>

experiências realizadas terem demonstrado fortíssimas evidências da espiritualidade”.<sup>5</sup> Ressalte-se que este manifesto foi assinado por mais de trezentos cientistas (PhD) ao redor do mundo.<sup>6</sup>

Uma ciência pós-materialista deve considerar as mudanças profundas e necessárias pelas quais devem passar hoje tanto a filosofia quanto a ciência, especialmente no que tange aos seus modelos metodológicos de análise da realidade. Um novo paradigma científico-filosófico está emergindo e ele deve ser capaz de compreender a complexidade dos fenômenos observados, a partir de uma perspectiva interdisciplinar e integrativa, que transcenda os reducionismos materialistas/mecanicistas (Morin, 2015).

A partir da criação da *Society for Psychical Research* (SPR) em 1885, inúmeros estudos sobre EMERs foram desenvolvidos. Das “Variedades da experiência religiosa” de William James e da “Personalidade Humana” de Frederic Myers até as pesquisas psíquicas de Carl Jung ou a abordagem existencial-terapêutica de Viktor Frankl, e com o posterior desenvolvimento da psicologia transpessoal, os estudos psíquicos contribuíram para legitimar as EMERs como objeto de estudo científico.

Atualmente, pesquisadores brasileiros têm avançado nos estudos sobre a espiritualidade na área da saúde.<sup>7</sup> É crescente o número de pesquisas que coletam e produzem evidências relacionadas às experiências espirituais. A maioria dessas pesquisas envolve estudos sobre a resposta de pacientes com tratamentos espirituais, estados alterados de consciência e experiências de quase-morte (EQMs).<sup>8</sup> Nos campos da neurociência, da psicologia e da psiquiatria já existe um vasto material produzido sobre as EQMs e as mudanças pessoais e sociais delas decorrentes (Beauregard & O’Lary, 2010; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023; Silva, 2023).

No Brasil, o tema “espiritualidade” vem integrando pesquisas e teses acadêmicas, além de compor a grade curricular de cursos da área de saúde, como

---

<sup>5</sup> <http://averdadeencoberta.blogspot.com/2016/02/varios-cientistas-assinam-manifesto.html>

<sup>6</sup> <https://www.revistafenix.pt/manifesto-para-uma-ciencia-pos-materialista/>

<sup>7</sup> Conferir Alvarez (2006), Silva (2023) e Moreira-Almeida; Costa; Coelho, (2023).

<sup>8</sup> Conferir Amâncio (2021).

Medicina, Enfermagem e Psicologia.<sup>9</sup> Dissertações e teses acadêmicas também vêm sendo produzidas sobre as EMERs, principalmente as EQMs.<sup>10</sup>

Ademais, grupos de estudo e núcleos de pesquisas sobre saúde, espiritualidade e EMERs também têm sido criados em renomadas universidades públicas brasileiras, atrelados a programas de pós-graduação, com destaque para o Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde (NUPES), na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), o Núcleo Avançado de Saúde, Ciência e Espiritualidade (NASCE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e o Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (INTER-PSI), da Universidade de São Paulo (USP).

Delimitar os fenômenos religiosos e espirituais como objeto de estudo científico talvez seja a estratégia mais eficaz contra as inúmeras tentativas do materialismo – de resto já esgotadas – de reduzir tais fenômenos a outros fatores, como os sociais, culturais, biológicos ou psicológicos, menosprezando, com isso, a complexa e intrincada fenomenologia transcendental inerente a estas experiências (Coelho, 2013).

### **Psicologia transpessoal e nova era**

Weber (2013) mostra que o processo de desencantamento do mundo verificado no Ocidente, por meio da expansão do protestantismo ascético-racional, eliminou os resquícios do misticismo mágico-religioso herdado das antigas tradições espirituais. Para Weber, a racionalização não necessariamente representaria maior liberdade e progresso humano, mas poderia ocasionar o acirramento do controle social (ou condicionamento) sobre os indivíduos (Mariz, 2011).

Contrariando de certo modo a tese do desencantamento do mundo, foi no ambiente supostamente secularizado e multicultural da década de 1960, que nasceu a Psicologia Transpessoal, considerada pelo psicólogo Abraham Maslow como a “Quarta Força da Psicologia”, sendo a primeira a Psicanálise, seguida pela Psicologia Comportamental e pela Psicologia Humanista. Além das teorias de Maslow, esta nova corrente da psicologia incorporou diversos conteúdos de diferentes escolas de

---

<sup>9</sup> Conferir Dal-Farra & Geremia (2010).

<sup>10</sup> Conferir, por exemplo, Silva (2023), Faez (2016), Carunchio (2017) e Barros (2022).

pensamento, como as de Carl Jung, Viktor Frankl, Ken Wilber e Stanislav Grof (Alvarez, 2006).

Surgia assim uma nova escola psicológica, cuja finalidade principal seria estabelecer uma visão integral (ou holística) do ser humano, transcendendo o materialismo e resgatando a profundidade existencial das antigas tradições espirituais, principalmente as do misticismo oriental e da filosofia perene (Alvarez, 2006).

Alvarez (2006) ressalta que a psicologia transpessoal vem construindo uma aliança inédita entre a ciência acadêmica e uma espiritualidade não sectária (ou autônoma). Este processo tem modificado o conceito de espiritualidade, antes associado à crença e ao misticismo, mas que aos poucos vem sendo reelaborado pela racionalidade científica como um conjunto de experiências humanas passíveis de estudo acadêmico.

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

A sociologia weberiana mostra como a Reforma Protestante gestou a racionalidade moderna presente no *ethos* capitalista. De forma análoga, o misticismo oriental influenciou os movimentos de contracultura (*new age*) da década de 1960 nos Estados Unidos. Nascia daí uma nova racionalidade religiosa no mundo ocidental, completamente diferente do ascetismo cristão protestante, e caracterizada pelo individualismo, a reflexividade e o universalismo místico-religioso (D’Andrea, 2000).

Em paralelo ao que ocorreu na esfera religiosa, o processo histórico de penetração do misticismo oriental na sociedade ocidental afetaria também o campo científico, com o questionamento do paradigma materialista. Neste cenário, o processo chamado de “orientalização do Ocidente” geraria, mesmo que indiretamente, o surgimento da psicologia transpessoal (Alvarez, 2006).

### **A sociologia transpessoal e a dialética divina**

Uma disciplina especialmente complementar à psicologia é a sociologia. Em essência, ser um indivíduo humano (foco da psicologia) é também fazer parte de uma sociedade (foco da sociologia) e, inversamente, sociedades são compostas por indivíduos, de modo que um não existe separado do outro. Para que os estudos transpessoais forneçam uma abordagem inclusiva e holística para toda a gama de fenômenos transpessoais, deve haver atenção também aos aspectos sociológicos, não apenas aos psicológicos. Assim, a sociologia transpessoal surgiria como uma disciplina auxiliar da psicologia transpessoal na década de 1980 (Rominger & Friedman, 2013).

Como uma das principais disciplinas envolvidas nos estágios iniciais do movimento transpessoal, a sociologia transpessoal floresceu por um breve período (década de 1990), mas definiu em comparação à psicologia transpessoal. Contudo, uma sociologia transpessoal conecta-se ao paradigma científico emergente na pós-modernidade, o da complexidade. Por exemplo, para estudar um fenômeno complexo como as experiências de quase morte (EQM), a sociologia transpessoal considera tanto aspectos subjetivos quanto objetivos inerentes ao processo, além de adotar uma abordagem interdisciplinar, utilizando estudos de diversas áreas, como as neurociências, a psicologia, a filosofia, a física, dentre outras (Rominger & Friedman, 2013).

Assim, elementos históricos podem ser trabalhados ao lado de relatos de pacientes EQM. Outra característica própria da sociologia transpessoal é a de dialogar com diversas áreas do conhecimento, como a psicologia, a neurociência, a religião comparada, a etnologia histórica e a filosofia da mente, por exemplo, elaborando uma síntese transdisciplinar em torno do fenômeno analisado. Com isso, essa subárea se afina com a complexidade atual, pela superação das fronteiras que separaram os conhecimentos.

Certamente, a perspectiva sociológica transpessoal desfruta de um momento oportuno para ser desenvolvida como campo científico. No ano de 1995, nos Estados Unidos, um grupo de pesquisadores tentou criar uma revista científica de sociologia transpessoal, a *Journal of Transpersonal Sociology*, que começaria como um boletim: *Transpersonal Sociology Newsletter*, hospedado no Departamento de Sociologia da Universidade do Maine (EUA) até 1997, ano em que foram publicadas as últimas edições do boletim. A revista, por fim, acabou não sendo criada (Rominger & Friedman, 2013).



Neste sentido, esperamos que este estudo contribua como um catalisador para o resgate e legitimação da sociologia transpessoal como campo científico das ciências sociais. Sua relevância é inegável, sobretudo numa sociedade contemporânea marcada pelo pluralismo e fundamentalismo religiosos (Berger, 2017).

A palavra “trans” significa “ir além de”, ou seja, transcender uma condição considerada comum. O que é transpessoal representa, portanto, tudo aquilo que está além do indivíduo e que transcende a sua individualidade. Assim, podemos considerar que as relações sociais são a primeira experiência transpessoal na vida de um ser humano. A própria sociedade é uma força transpessoal em relação ao indivíduo (Moberg, 2021).

Émile Durkheim (2003) observou que os fatos sociais eram tão reais quanto os indivíduos, originando-se independentemente dos indivíduos e com uma existência muito superior à dos indivíduos. Por isso, os fatos sociais e a consciência coletiva podem ser considerados como forças que conduzem a vida dos indivíduos (Moberg, 2021).

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

Com um estudo pioneiro na área da sociologia transpessoal, Susan Greenwood (2013) comparou o conceito de consciência coletiva em Durkheim com o de inconsciente coletivo de Jung. Para Greenwood, Durkheim concentrou-se na manifestação externa da religião como fato social, ao passo que Jung atentou à sua manifestação interior, psíquica, de um mesmo fenômeno, o religioso. Através das representações coletivas da religião e do divino, um indivíduo poderia então compreender a consciência coletiva, já que a mente humana só pode entender ideias abstratas através de sua representação simbólica.

A tese principal de Greenwood (2013) é de que os conceitos de consciência coletiva e inconsciente coletivo são, em essência, dois lados da mesma moeda, em que as experiências religiosas e espirituais se manifestam interna e externamente nos

indivíduos por meio das relações sociais (através dos fatos sociais) e da psiquê (por meio dos arquétipos), compondo uma espécie de “dialética divina”.

Ken Wilber, outro autor pioneiro na referência a uma sociologia transpessoal, afirmou já na década de 1990 que a sociologia transpessoal era uma disciplina que aguardava desesperadamente o seu nascimento, de forma a estabelecer uma parceria promissora com a psicologia transpessoal para uma análise integral do ser humano (Rominger & Friedman, 2013). De forma análoga, Wilber (2010) também reconhece o caráter transcendente da sociedade, afirmando que Deus (ou campo transcendente) pode ser compreendido pela abordagem transpessoal como “a sociedade de todas as sociedades possíveis (...). [Com isso, para o autor], o estudo da sociologia adquire um novo e inesperado significado, e nós todos nos encontramos imersos num Deus social”<sup>11</sup> (p. 140).

Para Wilber (2010), uma visão ampla sobre o fenômeno religioso e espiritual exige uma adequação metodológica na sociologia, a partir da conciliação dos métodos funcionalista e essencialista/substantivista. Assim, a dimensão extrínseca (social/externa) e a intrínseca (individual/interna) do fenômeno devem ser consideradas como complementares, num tipo de relação simbiótica entre indivíduo e sociedade. Nem um nem outro devem ser vistos como determinantes ou soberanos nesta relação. Sobre a abordagem metodológica wilberiana, Tatton & Alminhana (2007, p. 9) explicam que:

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

Em síntese, a análise integral busca reunir os aspectos socioculturais (objetivos) e a experiência pessoal (subjetiva) dos fenômenos religiosos, uma vez que “sem a

---

<sup>11</sup> Émile Durkheim também faz referência ao caráter sagrado ou “transcendental” presente na sociedade. Para ele: “A religião é fato social, emerge do social, é signo do social (...). À gênese societária da religião corresponde a gênese religiosa da sociedade” (Sanchis, 2011, p. 47). Ou ainda: “Existe na religião algo eterno, destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu” (idem, p. 59-60). E por fim: “A vida religiosa implica a existência de forças muito particulares. Não posso pensar em descrevê-las aqui. Direi simplesmente que são as forças que levantam montanhas (idem, p. 41).

autêntica experiência do sagrado não pode existir conhecimento autêntico sobre o religioso, senão apenas recortes parciais e imperfeitos” (Tatton & Alminhana, 2007, p. 10).

A vivência subjetiva de uma experiência transpessoal, bem como as transformações dela decorrentes, devem ser consideradas numa análise integral da religião. A essência do fenômeno religioso/espiritual deve ser apreendida e analisada em profundidade e a sociologia transpessoal da religião tende a incorporar este aspecto.

Enfatizei, por todo este livro, o que a sociologia poderá ganhar com uma infusão de psicologia (particularmente da psicologia transpessoal). Gostaria de salientar, contudo, que se trata de uma via de mão dupla, e a psicologia (especialmente a psicologia transpessoal) tem muito a ganhar com um estudo da sociologia moderna, especialmente da sociologia das religiões (Wilber, 2010, p. 112).

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

Wilber (2010) acredita que na sociedade contemporânea o caminho está aberto para o desenvolvimento de uma abordagem mais abrangente na sociologia, incluindo a sociologia de base espiritual ou transcendental. Portanto, uma importante contribuição da sociologia transpessoal está em focar na integração e na perspectiva holística, partindo da consciência individual e chegando até o reconhecimento de um contexto transcendente em que todas as interações sociais acontecem (Rominger & Friedman, 2013).

É interessante observar como o processo de secularização verificado na Modernidade – marcado pela perda de poder e de legitimidade das grandes religiões institucionais – é compreendido por Wilber como positivo para o nascimento de uma espiritualidade mais autêntica e genuína na sociedade:

O que quero dizer é que os estudiosos da religião perceberam muitas vezes a tendência à racionalização e concluíram tratar-se de uma tendência antirreligiosa, ao passo que para mim é uma tendência pró-religiosa autêntica por ser transmitida ou pós-mítica e estar a caminho (...) de níveis mais elevados (Wilber, 2010, p. 87).

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

Assim, a abordagem integral de Wilber (2008) inclui a abrangência de todo o conhecimento global já produzido na história, ou seja, “a soma total do conhecimento humano” (p. 16), que está hoje à disposição da humanidade: “O conhecimento, a experiência, a sabedoria e a reflexão de todas as grandes civilizações humanas, pré-modernas, modernas e pós-modernas” (p. 16). No final da década de 1990, Wilber (2010) passou a chamar a psicologia transpessoal de “psicologia integral”. Provavelmente ele concordaria em chamar a sociologia transpessoal de “sociologia integral”.

Como observam Rominger & Friedman (2013), a epistemologia transpessoal é, em essência, integral (ou holística), pluralista, pós-moderna e aberta ao imaterial e espiritual. Além disso, inclui uma abordagem multidimensional dos fenômenos analisados, utilizando recursos metodológicos de diversas áreas, como o estudo comparativo das religiões, a moderna neurociência, a nova filosofia da mente, etc.

### **Morte e quase morte nas fronteiras da sociologia**

As religiões derivam da tentativa humana de explicar o inexplicável, de conhecer o incognoscível. Como disse o escritor José Saramago, em entrevista ao jornal *El País* em 2009: “Creio que a morte é a inventora de Deus. Se fôssemos imortais não teríamos nenhum motivo para inventar um Deus”.<sup>12</sup> Temos que a morte é, em si, uma questão sociológica, geradora de fatos sociais relacionados à religião e à espiritualidade.

---

<sup>12</sup> <https://oglobo.globo.com/cultura/frases-do-escritor-portugues-jose-saramago-2992042>

Analizamos experiências de quase morte (EQMs) considerando-as como fenômenos complexos, passíveis de investigação sociológica, pois impactam tanto a compreensão existencial de si mesmo, quanto do sentido da existência humana e da vida em sociedade, uma vez que geralmente são compartilhadas pelos pacientes ex-EQM nos grupos aos quais pertencem (Silva, 2023). Por isso, tais experiências podem oferecer um breve vislumbre de um processo de despertar espiritual, com uma rápida expansão da consciência, seguida de uma profunda revisão de vida e de valores, com questionamentos acerca de crenças religiosas e sociais culturalmente arraigadas (Greyson, 2007).

Também é comum ocorrer nas EQMs uma ressignificação da ideia de morte física, um fenômeno que, especialmente no Ocidente, sempre despertou sentimentos de medo e negação entre os indivíduos. Rodrigues (2006) explica como o Ocidente adquiriu uma repulsa pela ideia de morte. O capitalismo ocidental, fundado em valores materialistas e de consumo, nega a morte e tudo que a ela esteja associado, como a velhice por exemplo.

As ciências sociais, de forma coerente ao paradigma materialista que vigorou na sociedade moderna, possui poucos estudos sobre a morte, com destaque para: *Uma história social do morrer*, de Allan Kellehear (2016); *O homem e a morte*, de Edgar Morin (1997); *O homem diante da morte*, de Philippe Ariès (2014); *Tabu da morte*, de José Carlos Rodrigues (2006). É um movimento tímido. Parece que a sociologia não tem se interessado muito por temas existenciais, deixando-os a cargo da filosofia e da psicologia.

Não só a morte como fenômeno complexo e inerente à vida humana deve ser estudada pela sociologia, em seus aspectos socioculturais, mas a pesquisa sociológica também deve abarcar os novos conhecimentos que evoluem as relações entre vida e morte. A tentativa de compreender a questão da morte e do que há (ou não) além dela – ou seja, uma realidade espiritual – tem ficado, historicamente, restrita ao âmbito da religião. A ciência materialista sempre olhou com preconceito e desconfiança para os assuntos relacionados à espiritualidade, mesmo diante de fatos e provas científicas que desafiam a lógica do materialismo (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

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

Quanto à sociologia transpessoal, ainda emergente, o desafio será o de elaborar uma síntese, considerando o caráter legítimo e verdadeiro de tais experiências, e não apenas o seu aspecto psíquico, simbólico ou cultural. Enfim, as EQMs e outras experiências transpessoais podem ser analisadas a partir da sociologia transpessoal pelas suas especificidades teórico-metodológicas, que as consideram legítimas e reais.

Termo cunhado na década de 1970 pelo médico e psiquiatra Raymond Moody (1975), nos Estados Unidos, as EQMs (ou NDE – *Near Death Experience*, em inglês) tornaram-se hoje um tema recorrente em pesquisas científicas, particularmente na área de saúde. É um campo de estudos já consolidado na comunidade científica norte-americana, com presença frequente em inúmeras dissertações e teses acadêmicas, em livros publicados por cientistas, em artigos científicos de revistas renomadas e, até mesmo, em filmes e séries comerciais (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).<sup>13</sup>

Parnia (2013) lembra que as pesquisas científicas sobre EQMs vêm contribuindo para reescrever as relações entre vida e morte na sociedade ocidental. Em geral, o que se observa naqueles que vivenciaram EQMs é a perda do medo da morte, respaldada por um sentimento de certeza quanto à continuidade da consciência após a morte física. Tart (2012, p. 353) declara que: “Só me resta invejar a sorte dessas pessoas que tiveram essas EFCs<sup>14</sup> ou EQMs e transcenderam tão profundamente o medo da morte”.

Como afirma Moody (2020), as EQMs trazem de volta o debate sobre a vida após a morte, uma antiga questão filosófica e existencial da humanidade. É importante lembrar que foi Moody quem cunhou a expressão “experiências de quase-morte (EQMs)” na década de 1970, delimitando este fenômeno como objeto de estudo científico,

---

<sup>13</sup> Conferir, por exemplo, na plataforma Netflix ([netflix.com.br](https://netflix.com.br)), a série *Vida após a morte* (2021) e os filmes *Milagres do paraíso* (2016) e *O céu é de verdade* (2014).

<sup>14</sup> Experiências fora do corpo (EFCs). Conferir Tart (2012).

sobretudo nas áreas de psicologia e medicina. O termo se popularizou rapidamente, não só no meio científico, mas também fora dele, ganhando o grande público (Amâncio, 2021).

Para o autor, a questão da vida após a morte é um tema que perpassa não só pela medicina, a psicologia e a área de saúde, mas também por áreas como a filosofia e as ciências sociais. Num artigo recente intitulado “As experiências de quase-morte: um ensaio em medicina e filosofia”, Moody (2020, p. 34) explica que:

Este fascínio contínuo com experiências de quase-morte tem implicações profundas para a sociologia da medicina. Avanços em técnicas de ressuscitação fazem renascer um grande número de pessoas que experimentaram estados de consciência no limiar da morte absoluta. Este é um ótimo exemplo de como o progresso da medicina pode afetar a sociedade das formas mais abrangentes e imprevistas.

Pensar sobre o fenômeno das EQMs implica considerar os aspectos sociais envolvidos em sua ocorrência. Os impactos sociais decorrentes do avanço das ciências médicas e suas tecnologias são percebidos em diversos contextos, como o aumento da expectativa de vida humana de 40 anos no início do séc. XIX para mais de 80 anos na atualidade. Ao longo do século XX, a microbiologia e a farmacologia permitiram a cura das mais variadas doenças, mortais ou incapacitantes, que haviam assolado a humanidade por toda a sua história. Assim, o prolongamento da vida humana é uma das mais importantes conquistas científicas obtidas na modernidade (Adam & Herzilich, 2001).

Neste novo contexto social, a morte, que era vista até então como algo natural e inevitável, torna-se um tabu na sociedade moderna, onde passa a ser estigmatizada e, acima de tudo, negada. A ideia de morte seria então associada ao fracasso, à miséria, à velhice, à doença, enfim, à incapacidade individual de preservar a vida (Rodrigues, 2006).

As EQMs também resultam do avanço científico. Antes da Era Moderna era difícil a um moribundo retornar à vida, através de uma ressuscitação cardiopulmonar. Este fenômeno só se consolidaria realmente com o desenvolvimento do aparato médico-

tecnológico ocorrido nos últimos cinquenta anos, por meio das técnicas de ressuscitação.

Refletindo sobre os impactos socioculturais decorrentes deste cenário, Moody (2020, p. 34-35) observa que: “Inevitavelmente, relatos de experiências de quase-morte fomentaram o debate sobre a possibilidade da vida após a morte (...). [Entretanto], a melhor prática para os médicos é se ater estritamente às questões clínicas e de pesquisa”.

Mas é preciso lembrar que a própria ciência também tem os seus limites. E o maior deles é o reducionismo materialista. Assim como a utopia da imortalidade biotecnológica (Tziminadis, 2021) pode sucumbir diante de um grave acidente que aniquile o corpo, a vida após a morte pode ser um aspecto da existência humana não apreendido pelos métodos usuais do materialismo científico (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

Na verdade, o materialismo científico não pode, mesmo que deseje, garantir a imortalidade do corpo (Tziminadis, 2021). Paradoxalmente, não pode também ter a certeza se a consciência humana sobrevive (ou não) à morte física. Há, entretanto, indícios que não podem ser ignorados, pois muitos deles sugerem a realidade de uma dimensão espiritual transcendente da existência (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

Em 1991, a cantora e compositora norte-americana Pam Reynolds, com 35 anos na época, foi diagnosticada com um aneurisma cerebral e teve de passar por uma delicada cirurgia, que exigiu um resfriamento corporal intenso, que a deixaria essencialmente morta. Ela seria trazida posteriormente de volta à vida. Durante a cirurgia, Pam sofreu uma EQM e narrou, após ser reanimada, procedimentos específicos deste tipo de procedimento cirúrgico, mesmo sem conhecê-los.

Quando todos os sinais vitais de Pam foram interrompidos, o cirurgião começou a abrir-lhe o cérebro com uma serra cirúrgica. Nesse momento, ela relatou que se sentiu “pular” para fora do corpo e pairar acima da mesa operatória. Da posição fora do corpo físico, ela via os médicos trabalhando em seu corpo sem vida. E observou: “Achei a forma como raspavam meu crânio muito estranha. Esperava que tirassem todo o cabelo, mas não o fizeram”. Ela descreveu com muita exatidão (...) a serra de osso Midas Rex, usada para abrir cérebros. Também ouviu e depois relatou tudo o que acontecia durante a operação, inclusive a conversa das enfermeiras (Beauregard & O’Lary, 2010, p. 189).



Sartori (2020) relata o caso de EQM de um homem de 49 anos chamado Jeffrey, que havia sido baleado no abdômen aos 17 anos, ficando desacordado e observando o seu corpo de cima, numa perspectiva típica de experiências fora do corpo (EFC). Jeffrey curou-se rapidamente e retornou às suas atividades normais, mas ficou com sequelas:

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

Sartori (2020) analisou também alguns casos de crianças que passaram por EQMs e constatou que, apesar de geralmente serem mais influenciadas pelo entorno, a experiência da criança: “diverge do contexto cultural e das imagens religiosas com as quais foi educada. Após as EQMs, algumas crianças desenvolvem uma espiritualidade que é radicalmente diferente das perspectivas religiosas com as quais cresceram” (p. 130).

As EQMs interessam à sociologia principalmente porque são compartilhadas coletivamente pelos ex-pacientes. Assim, elas não são fenômenos meramente subjetivos ou internos. Na verdade, a abordagem sociológica transpessoal trabalha com as “duas faces da mesma moeda”, ou seja, os mundos subjetivo e objetivo. Por isso, a sociologia transpessoal e a psicologia transpessoal se completam uma a outra (Wilber, 2010).

Os próprios relatos de casos de EQM pelos veículos de comunicação e o seu uso em livros técnicos e científicos já significam, por si, um compartilhamento coletivo da experiência, causando impactos no público leitor/ouvinte dos relatos. Em geral, elas podem influenciar quanto às crenças religiosas (filiação/desfiliação), provocar revisão de vida, uma busca mais intensa de sentido ou minimizar o medo da morte (Silva, 2023).

Como observa Rodrigues (2006), apenas a sociedade ocidental moderna, fundada no cientificismo materialista e no desencantamento do mundo, conceberia a morte física como o fim último e definitivo dos seres humanos. Em todas as outras culturas e sociedades ao longo da história e ao redor do mundo a morte é vista quase sempre como uma transição para outra realidade e não o fim da existência.

Estaríamos vivenciando hoje, no mundo ocidental, uma mudança profunda de paradigmas em relação à ideia de morte física e à existência de um campo transcendente? A própria ciência acadêmica materialista (ainda dominante), que ao longo de toda a sua história negou a possibilidade de existência da realidade espiritual, estaria agora disposta a reconhecer seus equívocos e pesquisar com respeito e seriedade a possibilidade de vida após a morte? (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

### **A neurociência não materialista e o campo transcendente**

O fato é que a abordagem materialista estagnou e não consegue oferecer explicações plausíveis para os fenômenos transpessoais (Beauregard & O’Lary, 2010). Se a consciência é criada pelo cérebro, como explicar, por exemplo, o fato de pacientes EQM registrarem memórias durante a morte clínica, com o cérebro inativo? Como explicar as experiências complexas vivenciadas “fora do corpo” e distante deste? E as experiências visuais de cegos de nascença durante uma EQM? E as transformações profundas e permanentes da personalidade de pacientes no pós-EQM? E os fenômenos de cura física e psíquica profundas após EQM? Estes são alguns “problemas difíceis” para os quais o materialismo não tem respostas (Amâncio, 2021).

Por outro lado, Beauregard & O’Lary (2010, p. 340), sustentando uma tese não materialista da neurociência, explicam que:

Segundo a visão não materialista, a morte do cérebro não significa a aniquilação da pessoa, ou seja, a erradicação da mente, da consciência e do eu. Uma Base do Ser (ou matriz primordial) liga as mentes e eus individuais surgem e as ligam umas às outras. É o Espírito sem espaço, sem tempo e infinito, fonte sempre presente da ordem cósmica, matriz de todo o universo (...). Mente e consciência representam uma propriedade fundamental e irredutível da Base do Ser. Não apenas a experiência subjetiva do mundo fenomenal existe dentro da mente e da consciência, mas mente, consciência e eu afetam profundamente o mundo físico.

É interessante observar a perspectiva transpessoal adotada pelos autores, presente na relação dialética entre as dimensões objetiva e subjetiva que integra o campo chamado de “matriz primordial”. Neste sentido, a “experiência subjetiva” afeta o mundo físico, mas este também afeta as múltiplas subjetividades (“eus”). Lembremos que esta

hipótese é compartilhada por Greenwood (2013) ao analisar as similaridades entre os conceitos de consciência coletiva (em Durkheim) e de inconsciente coletivo (em Jung), que compõem, neste ínterim, uma espécie de “dialética divina”.

De forma análoga, Fenwick (2013) também oferece uma explicação nada convencional para as EMERs (incluindo aí as EQMs), sugerindo as “teorias do campo transcendente”. Para o autor:

William James (...) foi um dos primeiros a sugerir que a consciência poderia ser considerada um campo, enquanto o cérebro atua ordinariamente como um agente redutor, de modo que nossas percepções cognitivas são limitadas. Nas experiências transcendentais uma mudança no “mecanismo de filtragem” do cérebro permite que o campo mental seja estendido para o transcendente. O maior benefício dessas teorias é que elas não são locais. A mente transcendente é universal e a mente universal pode acessá-la. Muitos dos aspectos discrepantes das EQM se enquadram facilmente nesse modelo (Fenwick, 2013, p. 207).

Como já afirmado anteriormente, a sociologia transpessoal tem uma abordagem peculiar e diferenciada, pois trabalha com a hipótese de que as EMERs são fenômenos reais e legítimos, compondo uma dimensão transcendental. Assim, tanto a teoria do “campo transcendente” como a da “matriz primordial” aqui referidas são promissoras no intuito de explicar este tipo de experiência. Isso porque tais teorias convergem com estudos comparativos de religião, como os do historiador das religiões norte-americano Gregory Shushan, e com novas abordagens da mecânica quântica, como a do físico e matemático britânico Roger Penrose, ganhador do Prêmio Nobel de Física em 2020.

A sociologia transpessoal, por ser uma abordagem integral, pode recorrer a diferentes áreas do conhecimento para fundamentar suas reflexões. Além disso, a interdisciplinaridade é um método adotado exatamente para analisar fenômenos complexos como as EMERs. Husserl (2000), em sua teoria da redução fenomenológica, já defendia que nenhum conhecimento é capaz de abarcar completamente a realidade empírica. Apenas uma ínfima parte do real pode ser apreendida pela razão humana.

Shushan (2009) utiliza o método da religião comparada para analisar as semelhanças entre as modernas EQMs e as concepções de vida após a morte presentes em antigas civilizações. O mesmo método foi utilizado pelo autor para estudar as similaridades entre as experiências xamânicas de povos indígenas e as EQMs (Shushan,

2018). Shushan então defende a universalidade da EQM desde os tempos antigos até o presente, compartilhando uma consistência fenomenológica e um significado metafísico comum. Essa convergência entre os fenômenos analisados sugere a existência de uma única realidade experiencial e de uma “consciência una transcendental”.

No campo da física quântica, Penrose (2023) defende na “teoria da consciência mente-cérebro”, que o ser humano tem uma componente “mente-cérebro quântica”, responsável pela criatividade e pelo processamento não local da informação, e uma componente “mente-cérebro clássica”, responsável pelas experiências do dia-a-dia. Desta maneira, as EQMs e EFCs seriam processadas pela componente “mente-cérebro quântica”, que, devido ao seu caráter de não localidade, converge com as teorias do campo consciencial transcendente sugeridas pela nova neurociência e a filosofia da mente.

A partir dos estudos comparativos e interdisciplinares, a sociologia transpessoal está apta a identificar as convergências entre fenômenos espirituais universais e análogos e entre teorias científicas afins que consideram a realidade de um campo transcendente unificado, capaz de propor – mesmo que teoricamente – explicações acerca da fenomenologia complexa das EMERs. Dados convergentes apontam indícios que precisam ser analisados com atenção e seriedade, livre dos preconceitos materialistas.

### **Considerações finais**

A espiritualidade é um fenômeno mais humano que religioso. Ela é mais natural do que sobrenatural. Exatamente por isso, a sociologia transpessoal se faz necessária. Como cientistas sociais, não podemos continuar se esquivando das questões existenciais, sob o risco de permanecer rodando em círculos e reproduzindo um conhecimento sociológico superficial que, limitado pelo materialismo, é incapaz de compreender em profundidade a complexa realidade humana. Devemos reconhecer com humildade que o homem não existe separado dos outros reinos da natureza, mas é parte integrante de uma consciência única e universal, que a tudo abrange e sobre a qual muito pouco sabemos.

## Referências

- ADAM, P.; HERZILICH, C. **Sociologia da doença e da medicina**. Bauru: Edusc, 2001.
- ALVAREZ, Mani. **Psicologia transpessoal: a aliança entre espiritualidade e ciência**. São Paulo: All Print, 2006.
- AMÂNCIO, Edson. **Experiências de quase-morte (EQMs): ciência, mente e cérebro**. São Paulo: Summus, 2021.
- ARIÉS, Philippe. **O homem diante da morte**. São Paulo: Edunesp, 2014.
- BARROS, Maria. **Experiências espirituais e religiosas no Brasil: prevalência, características e implicações para a saúde mental**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Psiquiatria, Faculdade de Medicina da USP, 2022.
- BERGER, Peter. **Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- BEAUREGARD, M. & O'LEARY, D. **O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CARUNCHIO, Beatriz. **Experiência de quase morte (EQM): uma abordagem empírica**. Tese (Doutorado), Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-SP, 2017.
- COELHO, Humberto S. As duas alternativas da pesquisa em espiritualidade e saúde. *Horizonte* 19, n. 60, p. 998-1014, 2021.
- COELHO, Humberto S. Ciência sistemática e ciência histórica da religião. **Revista Atualidade Teológica XVII**, 43, 2013.
- DAL-FARRA, R.; GEREMIA, C. Educação em saúde e espiritualidade: proposições metodológicas. **Revista Brasileira de Educação Médica**, Canoas/RS, p. 587-597, 2010.
- D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.
- DOMINGUES, Ivan. Desafios da filosofia no século XXI: ciência e sabedoria. In: **Kriterion Revista de Filosofia**, FFCH/UFMG, n. 113, jun. 2006.
- DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: M. Fontes, 2003.

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

FAES, Bruno. **Experiências de quase morte: revisão de literatura, abordagens teóricas e avaliação das investigações**. Dissertação (Mestrado), Pós-Graduação em Filosofia, CCSH, UFSM, Santa Maria/RS, 2016.

FENWICK, Peter. As experiências de quase-morte (EQM) podem contribuir para o debate sobre a consciência? **Revista de Psiquiatria Clínica**, USP, vol. 40, n. 5, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

GREENWOOD, Susan. Emile Durkheim and C. G. Jung: Structuring a transpersonal sociology of religion. **International Journal of Transpersonal Studies**, 32(2), jul. 2013.

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

HAESLER, N. & BEAUREGARD, M. Experiências de quase morte em parada cardíaca: implicações para o conceito de mente não local. **Revista de Psiquiatria Clínica**, USP, São Paulo, vol. 40, n. 5, 2013.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

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

LIMA, Gilson. Sociologia na complexidade. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 15, jan./jun. 2006.

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

MOBERG, David. Christian spirituality and transpersonal sociology. In D. Moberg & R. Piedmont (Eds.), **Research in the social scientific study of religion** (Vol. 12; pp. 131-163). Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.

MOODY, Raymond. As experiências de quase-morte: um ensaio em medicina e filosofia. In: HAGAN III, J. (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba: Danúbio, 2020.

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

MOREIRA-ALMEIDA, A.; COSTA, M.; COELHO, H. **Ciência da vida após a morte**. Belo Horizonte/MG: Editora Ampla, 2023.

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

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

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

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

PENROSE, Roger. **A mente nova do imperador: sobre computadores, mentes e as leis da física**. São Paulo: EDUNESP, 2023.

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

ROMINGER, R., & FRIEDMAN, H. Transpersonal sociology: Origins, development, and theory. **International Journal of Transpersonal Studies**, 32(2), p. 17–33, jul. 2013.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

SARTORI, Penny. Através dos olhos de uma criança: experiências de quase-morte nos jovens. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

SHUSHAN, Gregory. **Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism and near-death experience**. Bloomsbury Publishing PLC, 2009.

SHUSHAN, Gregory. **Near-death experience in indigenous religions**. Oxford University Press, 2018.

SILVA, Monalisa. **Perfil e impacto das experiências de quase morte no Brasil**. Tese (Doutorado), Pós-Graduação em Saúde, Faculdade de Medicina da UFJF, 2023.

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

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

TZIMINADIS, João. A domesticação técnica da morte: *anti-aging* como projeto existencial. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, n. 21, vol. 1, jan./abril de 2021.

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

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

WILBER, Ken. **A visão integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de Deus, do universo e de tudo mais**. São Paulo: Cultrix, 2008.