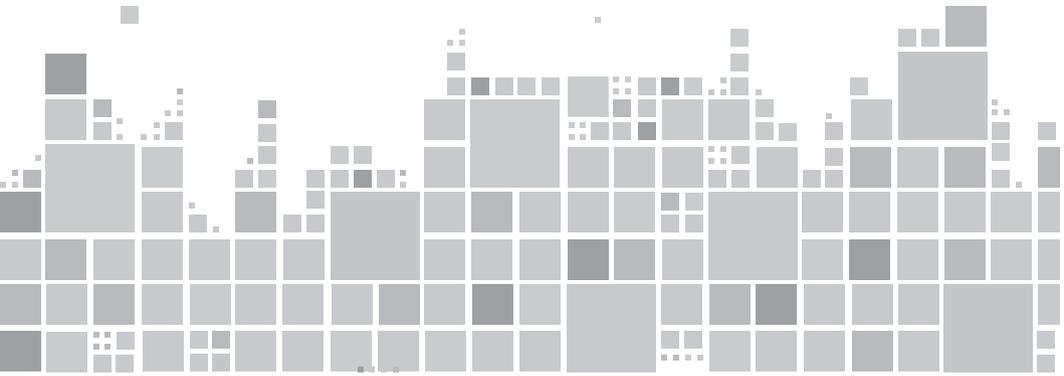


Autoconsciência, Consciência e Cognição de Alta Ordem

Perspectivas em
Psicologia Cognitiva



Alexsandro Medeiros do Nascimento
[Org]



Série Livro•Texto



Alexsandro Medeiros do Nascimento
[Org]

**Autoconsciência,
Consciência e Cognição
de Alta Ordem**
Perspectivas em
Psicologia Cognitiva

Recife
2021



Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho



Pró-Reitoria de Graduação

Pró-Reitora: Magna do Carmo Silva

Diretora: Fernanda Maria Ribeiro de Alencar

Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Comitê de avaliação

Adriana Soares de Moura Carneiro, Ana Célia Oliveira dos Santos, Addressa Suely Saturnino de Oliveira, Arquimedes José de Araújo Paschoal, Assis Leão da Silva, Ayalla Camila Bezerra dos Santos, Chiara Natercia Franca Araujo, Deyvylan Araujo Reis, Djailton Cunha, Flavio Santiago, Hyana Kamila Ferreira de Oliveira, Isabel Cristina Pereira de Oliveira, Jaqueline Moura da Silva, Jorge Correia Neto, Keyla Brandão Costa, Luciana Pimentel Fernandes de Melo, Márcia Lopes Reis, Márcio Campos Oliveira, Márcio Vilar França Lima, Maria Aparecida Silva Furtado, Maria da Conceição Andrade, Michela Caroline Macêdo, Rodrigo Gayger Amaro, Rosa Maria Oliveira Teixeira de Vasconcelos, Shirleide Pereira da Silva Cruz, Tânia Valéria de Oliveira Custódio, Waldireny Caldas Rocha

Editoração

Revisão de Texto: Maria Joana Dourado Guerra

Projeto Gráfico: Diogo Cesar Fernandes | Gabriel Santana

Diagramação: Danielly Chagas

Catálogo na fonte

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

A939 Autoconsciência, consciência e cognição de alta ordem [recurso eletrônico] : perspectivas em psicologia cognitiva / organizador : Alexandro Medeiros do Nascimento. – Recife : Ed. UFPE, 2021.

(Série Livro-Texto)

Vários autores.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN 978-65-5962-044-9 (online)

1. Psicologia cognitiva. 2. Autoconsciência. 3. Cognição. 4. Consciência. 5. Self (Psicologia). I. Nascimento, Alexandro Medeiros do (Org.). II. Título da série.

153

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2021-050)



Aos meus pais, *Antonio e Maria Paula,*

Por todo amor e dedicação incondicionais
que sempre me devotaram, e por serem
para mim modelos inamovíveis de amorosidade,
decência, integridade, honestidade, amor
ao trabalho e ao Conhecimento.

A eles, com amor eterno,

Dedico!

SÉRIE LIVRO-TEXTO

A Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), pautada pelos princípios da democracia, da transparência, da qualidade e do compromisso social, assume a Educação Superior como um bem público e um direito de todas e todos. Nesse sentido, estimula a melhoria das condições do trabalho docente, a inserção de metodologias de ensino inovadoras e a articulação dos conhecimentos teóricos e práticos nas diferentes áreas do saber como instrumentos de promoção de uma formação científica, humanística e artística que prepare nossos estudantes para a intervenção na realidade, segundo o compromisso com o desenvolvimento integral e sustentável, a equidade e a justiça social. Assim, a UFPE, por intermédio da Pró-Reitoria de Graduação e da Editora UFPE, oferta à comunidade acadêmica e à sociedade mais uma seleção da Série Livro-Texto, com o objetivo de contribuir para a formação da biblioteca básica do estudante de graduação e para a divulgação do conhecimento produzido pelos docentes desta Universidade. Os 34 livros selecionados para esta coleção, que contemplam diferentes áreas do saber, foram aprovados segundo as condições estabelecidas no Edital 14/2021 (Edital simplificado de incentivo à produção e publicação de livros digitais Prograd/Editora UFPE) e representam o esforço de discentes (de graduação e pós-graduação) e servidores (docentes e técnicos) e da gestão da Universidade em prol da produção, sistematização e divulgação do conhecimento, um de seus principais objetivos.

Alfredo Macedo Gomes – Reitor da UFPE

Moacyr Cunha Araújo Filho – Vice-Reitor da UFPE

Magna do Carmo Silva – Pró-Reitora de Graduação (Prograd)

Fernanda Maria Ribeiro de Alencar – Diretora da Prograd

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO 07

AUTOCONSCIÊNCIA

1. Fenomenologia da Autoconsciência durante Estado de Consciência de Vigília: A Mediação Cognitiva por Imagens Mentais 13

Alexsandro Medeiros do Nascimento

CONSCIÊNCIA

2. Experiências Anômalas, Parâmetros Incomuns e Fenomenologia de Senso de Presença em Estados Alterados de Consciência: Estudo de Caso nos Estados Hipnopômnicos da Mente 69

Alexsandro Medeiros do Nascimento, Sabrina Araújo Feitoza Fernandes, Rocha, Amin Seba Taissun, Rafael Amorim de Paula e Bruno Ricardo de Carvalho Virgolino

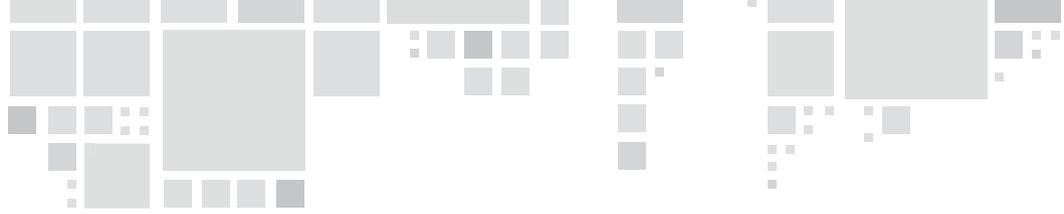
COGNIÇÃO DE ALTA ORDEM

3. Representação Mental, Experiência e Fenomenologia de Imagens Hápticas durante tarefa de rotação mental em Cegos Congênitos 119

Rodrigo Oliveira Damasceno, Alexsandro Medeiros do Nascimento, Genoveva Chagas de Azevedo e Luiza dos Santos Sá

4. Religião, Morte e Pós-Modernidade: As relações entre os discursos Religioso e Científico na construção da Representação da Morte em Profissionais de Saúde 166

Alexsandro Medeiros do Nascimento



SELF

- 5. Pessoas religiosas são as mais felizes? – Estudo sobre as relações entre religiosidade e bem-estar subjetivo em indivíduos religiosos e sem religião 187**

Francisco Santos Pereira Júnior, Alessandro Medeiros do Nascimento e Antonio Roazzi.

- 6. Autoconceito fenomenal em universitários: Análise temática no modelo de René L'Écuyer 229**

Alessandro Medeiros do Nascimento, Marijaine Rodrigues de Lima Freire, Eptácio Nunes de Souza Neto, Verônica Barros de Fonte Silva, Georg Demetrio Alves dos Prazeres, Luzia Cristina Dutra e Monica Maria da Silva Souza Dantas Diniz.

Informações dos Autores 284





APRESENTAÇÃO

O lançamento da presente coletânea insere-se nas comemorações de 10 anos de fundação do LACCOS – Laboratório de Estudos da Autoconsciência, Consciência, Cognição de Alta Ordem e Self. Laboratório pertencente a Universidade Federal de Pernambuco, e que tem estabelecido sua base operacional e humana no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva (PPGPC) desta universidade, no qual sou atualmente professor permanente, exercendo função de Orientador nos níveis de Mestrado e Doutorado.

Desde o início de meu curso de doutorado nesta mesma pós-graduação nos idos de 2004, ressentia-me da ausência de interesse entre meus pares em relação à pesquisa da consciência e da autoconsciência, áreas de interlocução em meu projeto de tese. Quando absorvido nos quadros docentes da UFPE em 2010, e logo em seguida aos da PPGPC em tela, vislumbrei a possibilidade de criação de um núcleo de pesquisa que se constituísse em fórum permanente de reflexão e investigação empírica de aspectos da cognição relacionados a estes temas (consciência; autoconsciência), e que formasse pesquisadores especializados motivados a fomentar uma agenda de pesquisa genuinamente brasileira nesta seara tão escanteada da pesquisa cognitiva em nosso contexto acadêmico.

Surgiu assim o LACCOS, o qual foi fundado por mim no ano de 2011, e agregado ao Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil do

CNPq, tendo como missão o desenvolvimento de pesquisas que contribuam para um maior esclarecimento científico e interdisciplinar da Subjetividade Humana, Self e processos molares da cognição relacionados ao Self como Autoconsciência e Consciência e uma gama pouco explorada de processos de alta ordem (*high order*) com enfoque das Ciências Cognitivas em geral, e Psicologia Cognitiva em particular, em perspectiva fenomenal da mente e consciência, edificando a pesquisa empírica em epistemologia híbrida, tanto nomotética, quanto idiográfica, e fenomenológica, com acento na formulação e validação de instrumentos em 1ª pessoa. São 04 (quatro) suas atuais Linhas de pesquisa:

- Autoconsciência,
- Consciência,
- Cognição de Alta Ordem, e,
- Self.

Dada a escassez da produção nacional nas áreas temáticas notificadas, em especial, em Consciência e Autoconsciência, há um profundo senso de urgência em se fomentar a pesquisa cognitiva destes temas em projetos de mestrado e doutorado, bem como em experiências pedagógicas na Graduação em Psicologia na UFPE, em disciplinas como *Projeto de Pesquisa e Prática de Pesquisa, Monografia*, bem como na modalidade de *Trabalho Supervisionado*, na esperança de renovar, ou mesmo constituir em tempo futuro uma comunidade de pesquisadores que venham trazer um aporte mais firme de pesquisas executadas com rigor, e que atendam às urgências teóricas dos campos de pesquisa em exame.

Cabe salientar o papel de dinamizador científico exercido pelo LACCOS na atualidade no contexto pernambucano que se traduz em inúmeras parcerias com instituições públicas e privadas, de ensino superior ou outras, que nos buscam para qualificação de seus quadros profissionais, os quais recebem formação especializada em psicologia cognitiva, em vértices epistemológico, teórico e metodológico, na forma de estágios em pesquisa junto a projetos do LACCOS em andamento, com vários tipos de produtos científicos como consequência, sendo alguns destes, trabalhos científicos publicados em coautoria conosco, como atestam alguns dos capítulos enfeixados nesta presente obra.

A concepção desta coletânea intentou visibilizar os tipos de investigação conduzidos pelo LACCOS em cada um de seus eixos investigativos, as linhas de pesquisa citadas de Autoconsciência, Consciência,

Cognição de Alta Ordem e Self. Após esta breve Apresentação, tem-se como ilustração da linha de pesquisa **Autoconsciência** o Capítulo 1 intitulado "*Fenomenologia da Autoconsciência durante Estado de Consciência de Vigília: A Mediação Cognitiva por Imagens Mentais*", de Alessandro Medeiros do Nascimento. Este capítulo além de trazer em primeira mão o teste empírico de importante hipótese concernente a mediação de autoconsciência por imagens mentais, introduz o leitor à perspectiva epistemológica fenomenal que norteia a pesquisa efetuada no LACCOS, de autoria do autor citado, que a tem elaborado sistematicamente desde sua tese de doutorado em 2008, e que tem se desdobrado em amplo programa de pesquisa de base do laboratório em tela.

A linha de pesquisa **Consciência** está representada no Capítulo 2 intitulado "*Experiências Anômalas, Parâmetros Incomuns e Fenomenologia de Senso de Presença em Estados Alterados de Consciência: Estudo de Caso nos Estados Hipnopômnicos da Mente*", de Alessandro Medeiros do Nascimento e colaboradores. Além de se configurar num esforço de pesquisa interinstitucional, com contribuição de pesquisadores de instituições de ensino pernambucanas e baianas, o estudo apresenta de forma pioneira o tema do *Senso de presença* em perspectiva cognitiva e fenomenológica, sendo um dos primeiros esforços de acercamento deste tema na pesquisa cognitiva brasileira, inaugurando uma agenda de pesquisa para este importante tema relacionado aos estados incomuns da consciência e experiências anômalas.

A linha de pesquisa **Cognição de Alta Ordem** comparece na presente coletânea com duas contribuições. O Capítulo 3 intitulado "*Representação Mental, Experiência e Fenomenologia de Imagens Hápticas durante tarefa de rotação mental em Cegos Congênitos*" de Rodrigo Oliveira Damasceno e colaboradores, retoma achados anteriores da pesquisa de mestrado do autor principal (R. Damasceno) e expande na direção do levantamento da fenomenologia da rotação mental, com uso de instrumento fenomenal (EFEA) modificado. O Capítulo 4, de título "*Religião, Morte e Pós-Modernidade: As relações entre os discursos Religioso e Científico na construção da Representação da Morte em Profissionais de Saúde*" de Alessandro Medeiros do Nascimento, tematiza o processo cognitivo de construção de sentidos, e apresenta de forma pioneira à comunidade de pesquisa a tipologia dos significados da Morte de Nascimento (2001), recuperando trabalho antigo publicado em CD-ROM tornado inacessível, permitindo o acesso a essa fonte primária que tem inspirado estudos posteriores na interface entre morte e cognição.

Por fim, a linha de pesquisa **Self** aqui está representada por dois estudos contrastantes em suas epistemologias de base, ilustrando a atitude inclusiva de nosso grupo de pesquisa no manejo de materiais teóricos e metodológicos. O Capítulo 5 intitulado "*Pessoas religiosas são as mais felizes? – Estudo sobre as relações entre religiosidade e bem-estar subjetivo em indivíduos religiosos e sem religião*" de Francisco Santos Pereira Júnior e colaboradores, relata investigação em epistemologia nomotética, estudo quantitativo de tipo *ex-post-facto*, num comparativo em amostras de indivíduos religiosos e sem religião. O Capítulo 6 de título "*Autoconceito fenomenal em universitários: Análise temática no modelo de René L'Écuyer*", de Alexandro Medeiros do Nascimento e colaboradores, relata uma pesquisa em perspectiva fenomenal e idiográfica, consonante com o modelo de autoconceito fenomenal de L'Écuyer, inédito por seu tratamento fenomenal ao contrário da recepção vigente do pensamento deste autor em estudos psicométricos do passado em contexto brasileiro.

Há que se destacar a variedade de temas componentes do esforço de pesquisa desta coletânea e seu potencial de introduzir ampla gama de públicos leitores na Universidade, especialmente na Graduação, a áreas de pesquisa de notória complexidade, e carência de pesquisa brasileira empírica, vindo a suprir importante lacuna de literatura nestas áreas. Espera-se que o advento desta coletânea venha a ser de grande auxílio em aulas da Graduação e Pós-Graduação, em disciplinas da área de Psicologia Cognitiva, Psicologia Positiva, Psicologia da Morte e da Religião, além de a mesma poder ser usada como porta de entrada aos modelos teóricos das psicologias da Consciência e Autoconsciência.

A comemoração do Decênio de nosso laboratório LACCOS em plena vigência da Pandemia Covid-19 surge como um apelo ético para que não deixemos a descoberto a pesquisa em autoconsciência e consciência, e que se auspicie um futuro promissor para estes temas na produção nacional. Que esta coletânea inspire novas iniciativas na psicologia brasileira, situando de modo mais visível nossa contribuição autóctone na produção internacional.

Jaboatão dos Guararapes, 31 de março de 2021.

Prof. Dr. Alexandro Medeiros do Nascimento.
Fundador e Coordenador do LACCOS / UFPE

Soli Deo Gloria!
(do *Latim*: *Glória somente a Deus*)

AUTOCONSCIÊNCIA



1. FENOMENOLOGIA DA AUTOCONSCIÊNCIA DURANTE ESTADO DE CONSCIÊNCIA DE VIGÍLIA A MEDIAÇÃO COGNITIVA POR IMAGENS MENTAIS

Alexsandro Medeiros do Nascimento

INTRODUÇÃO

O presente estudo trata-se de um aprofundamento de programa de pesquisa iniciado em minha tese de doutorado¹ sobre a mediação de autoconsciência por imagens mentais na relação com distintos níveis de consciência (ver NASCIMENTO, 2008), e parte de duas questões entrelaçadas, indo ao âmago de inquietações atuais na área de estudos da Autoconsciência humana, questões de grande complexidade e que se perfilam numa lista não pequena de enigmas ou problemas ainda não resolvidos pela pesquisa em cognição consoante a este sistema cognitivo. A primeira delas concerne à maquinaria cognitiva que instancia os processos de autofocalização humanos; a segunda, a do *continuum* fenomenal que ladeia e se precipita a partir deste

1 Tese de doutorado intitulada "*Autoconsciência Situacional, Imagens Mentais, Religiosidade e Estados Incomuns da Consciência: um estudo sociocognitivo*", defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco. Ano de obtenção: 2008.

funcionamento do autofoco. A pesquisa ao momento ainda não tem trazido informes decisivos consoante as duas questões citadas, nem ao seu enlace, o que motiva o exame do mesmo a partir do acerramento da experiência autoconsciente em suas ligações estruturais e orgânicas às imagens mentais.

As Imagens Mentais têm sido rubricadas no corpus teórico da Psicologia enquanto indexando elementos da experiência consciente sem que haja seu referente correspondente no entorno do sujeito que as experiências. Tais conteúdos conscientes são de tipo “quase-sensorial” ou “quase-perceptual”, preservando suas relações de isomorfismos com as realidades empíricas figuradas, sendo portanto, representações analógicas não convencionais, e com ricas fenomenologias associadas segundo os campos sensoriais que as produziram, podendo-se falar de imagens hápticas, acústicas, visuais, etc., segundo suas origens a partir do tato, audição, visão, e etc., respectivamente (RICHARDSON, 1983). Dada a circunscrição do presente trabalho ao espectro das representações imagéticas visuais, diz-se delas que se referem a experiências visuais no fluxo da experiência consciente e ocorrentes na ausência de suas fontes de estimulação fora do sujeito experienciador (MORIN, 1998).

A pesquisa de corte cognitivo tem dado amplo realce a esta modalidade de representação mental, mapeando inúmeras de suas operações constitutivas como as rotinas computacionais de “gerar”, “inspecionar”, “encontrar”, “zoom”, “rotar”, “transformar”, “panoramizar” (ver NASCIMENTO; ROAZZI, 2013), levantando-se evidências de sua ontologia complexa (NASCIMENTO, 2008), e impacto decisivo sobre o processamento representacional ligado a inúmeras funções cognitivas (MORIN, 1998). Seu papel fundamental na cognição tem se presentificado na proposição de modelos teóricos de cognição geral como o de Paivio (2007), em que se postula um Código Dual no funcionamento do processo cognitivo, com articulações fechadas entre dois subsistemas de base imagética e linguageira, os quais apesar da interdependência funcional, podem comumente funcionar de modo isolado, a depender das classes de estímulos sendo processadas.

Mais recentemente tem-se aventado a possibilidade de as imagens mentais exercerem um papel decisivo na instanciação do processo autoconsciente humano, num papel de igual valor funcional ao da fala interna na mediação da autoconsciência situacional, no âmbito do modelo neurocognitivo e socioecológico de autoconsciência de Morin (2004, 2005). Todavia, a ênfase deste modelo no processamento representacional autoatentivo não deu ainda a devida

consideração ao papel aventado à representação mental – incluídas aí as representações oriundas das Imagens da Imaginação e suas ricas fenomenologias (RICHARDSON, 1983) – na mediação de consciência fenomenal e seu gradiente experiencial e qualitativo, com seus conglomerados de elementos de experiência interna dotados de *qualia*, conforme postulam teorias representacionistas de alta ordem (ver KRIEGEL, 2006).

Nascimento (2008) em trabalho pioneiro, agrega às questões citadas a problemática do enlace orgânico entre estados autoconscientes e os níveis de consciência, e a necessidade de documentação empírica dos modos qualitativos como a autoconsciência fenomenal – àquela vivenciada experiencialmente durante estados de autofocalização da atenção e processamento autorreferencial (op. cit.) – se articula a distintos parâmetros da consciência, tanto os relacionados à vigília, quanto a estados incomuns ou alterados de consciência (SHANON, 2003a).

A pesquisa da fenomenologia da mediação cognitiva de autoconsciência está ainda em seus primórdios, e se já se localizam relatos esparsos de trabalhos sobre a fenomenalidade de episódios de fala interna (ALDERSON-DAY; FERNYHOUGH, 2015; MORIN; UTTL, 2013; NASCIMENTO, 2008), todavia, à exceção do trabalho citado de Nascimento (2008), não se tem registro de estudos com foco explícito na fenomenologia da mediação cognitiva de autoconsciência por imagens mentais. Esta lacuna ensejou o presente estudo, o qual objetivou a recolha de material fenomenológico relacionado às visualizações internas em consciência de vigília, em estado autoconsciente (autofoco situacional), visando iniciar em meio a um extenso programa de pesquisa do Laboratório de Estudos da Autoconsciência, Consciência, Cognição de Alta Ordem e *Self* (LACCOS/UFPE) de base fenomenal a sistematização do conhecimento referente a este domínio da mente fenomenal (ver CHALMERS, 1996).

Inicia-se este percurso com breves pontuações sobre as primeiras interrogações do pensamento filosófico e teológico sobre a autoconsciência, seguido de apresentação de pulsação propriamente científica e nascedouro dos estudos modernos de autoconsciência e apresentação de seus conceitos fundamentais, a partir da teoria-mãe dos estudos contemporâneos de autoconsciência – a *Teoria da Autoconsciência Objetiva* de Duval e Wicklund (1972). Discute-se o papel recente atribuído às imagens mentais na mediação cognitiva de autoconsciência no *Modelo Neurocognitivo e Socioecológico de Autoconsciência* de Morin (2004), e a ausência de recortes empíricos publicados sobre as

dimensões fenomenais concernentes à fenomenologia da mediação imagética de autoconsciência além da citada documentação da tese de doutorado de Nascimento (2008), lançando assim as bases para a proposta do presente estudo fenomenal.

PULSAÇÕES HISTÓRICAS DA PESQUISA EM AUTOCONSCIÊNCIA: INTERROGAÇÕES PRECURSORAS

Todavia, o estudo científico, e propriamente psicológico da autoconsciência, se alinha historicamente e é derivado de interrogações milenares a nível mundial, e é tributária de extensa pesquisa de foro filosófico e teológico que a precedeu (NASCIMENTO, 2008). Segundo Reale e Antiseri (1990), encontramos nas interrogações de Sócrates (470/469 a.C. -399 a.C.) os primórdios de uma atitude reflexiva racional sobre a interioridade humana. Seu trabalho, testemunhado por seu discípulo Platão, lançou os fundamentos da pesquisa rigorosa sobre a subjetividade humana, ao buscar uma definição da essência do homem em termos de sua alma ou psique. Para Sócrates, a essência do homem está em sua alma (*psyché*), entendida como razão, e sede de nossa atividade pensante e de forma reflexiva eticamente operante. Esta reflexividade comparece na forma de autoexame continuado em busca do conhecimento de si mesmo, pois “uma vida não-suscetível de exame não vale a pena ser vivida.”. Deste escrutínio perene precipita-se a aguda e dolorosa percepção de que “Só sei que nada sei.”, o que de nada invalida o esforço de autoinvestigação, pois é tarefa imperativa do Homem a busca do autoconhecimento, o que deu origem ao célebre aforisma “Nosce te ipsum.” (“Conhece-te a ti próprio.”), citado em discurso socrático e emblemático de sua ferramenta introspectiva – a maiêutica, um dos primeiros dispositivos formais de introspecção, de onde os autoelementos da subjetividade seriam paridos pelo esforço de anamnese continuada e rigorosa, sem descanso ou espaço para ilusões ou autoenganos.

Em Sócrates encontramos uma verdadeira revolução copernicana nos estudos psicológicos da Antiguidade clássica, com o abandono em caráter irrevogável de princípios especulativos ou transcendentais para a correta compreensão da alma humana, doravante buscar-se-ia por uma explicação propriamente natural e centrada no *ethos* cognitivo do ser humano. Esta rota de investigação teve sua continuidade em Platão (428 a.C. -347 a.C.), cuja busca

de entendimento sobre a subjetividade o encaminhou ao exame das ocorrências internas na alma, ao que lhe acontece quando ela exerce sua magna função – a de pensar, desvelando importantes processos linguageiros e discursivos que instanciam a atentividade do *self* a seu mundo interno, uma vez que para o filósofo em tela “Quando a mente está pensando, está falando consigo mesma.”. Este contínuo conversar de si para si não é sem consequências concretas ou relacionadas ao mundo externo, para Platão esta atividade discursiva enlaçada ao pensamento tem importante papel de autoregulação e moderação das condutas humanas, pois “Aquele que melhor se conhece a si mesmo é o que menos se exalta.” (Platão, 2021).

Mais próximo no tempo de nossa época, dentro desta linhagem de interrogação filosófica sobre o *self* e sua reflexividade, encontramos as interrogações do filósofo moral Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713), o qual deixou importante legado na pesquisa dos mecanismos construtores do *self* humano ao circunscrever um processo interno de formação de caráter e moralidade, e mesmo de identidade pessoal na forma do *Solilóquio* (ver NASCIMENTO, 2006). Tal atividade de intensa conversação interna em vestes de diferentes posições discursivas e personagens, desconhecidos ou não, constroem durante o tempo corrente da atividade o senso de *self* humano até a morte, em níveis, formas e figurações. Ser um *Self*, para o autor em e a partir de diferentes caracteres!” (ASHLEY-COOPER, 2021; SOLILOQUY, 2021). Tal atividade silenciosa e solitária, inaudível a partir de posição externa, tem como frutos a edificação da pessoa, e sua transformatividade ao longo do ciclo questão, é sobretudo “Falar comigo mesmo, como um louco, em diferentes pessoas da vida, sendo central para se pensar os mecanismos mentais envolvidos na produção de estados autoconscientes, ansiosamente buscados na pesquisa contemporânea em cognição, conforme pontua Nascimento (2008).

Estas esparsas notas sobre pulsações históricas da pesquisa ocidental sobre o tema da Autoconsciência Humana não poderiam se finalizar sem uma notificação de achados da busca pela interioridade numa perspectiva complementar à da filosofia, mas igualmente especulativa, não empírica, dogmática e centrada na Revelação divina a partir da doação à Humanidade do Cânon bíblico, oriunda do pensamento teológico de autores bíblicos tanto do Velho quanto do Novo Testamento.

A busca de autocompreensão do povo judeu em seus primórdios revela-se numa ruptura especial com similares buscas espirituais dos povos mediterrâneos e orientais em especial no que opõe a sabedoria do povo eleito de Javé às investigações espirituais e busca de conhecimento no caminho epistêmico da *sophia* grega. Segundo Costa (2016), se para Sócrates a sabedoria está vinculada a uma prática de comedimento e busca da Verdade, em Platão a sabedoria adquire tons metafísicos e se radica no plano do intelecto, estando desde sempre alheia ao homem comum, e território por excelência do sábio ou filósofo, o qual teria condições de soerguer-se do mundo sensível, e adentrar de modo contemplativo no Mundo das Ideias, onde os objetos têm as marcas da Bondade, Beleza e Verdade. Apesar da clara tensão entre as duas concepções, preside os alicerces da *sophia* a nota da independência humana na busca da sabedoria e de acesso libertador ao conhecimento e à verdade, de si e de tudo que há (ver REALE; ANTISERI, 1990).

Atitude interior radicalmente contrária preside o *ethos* subjetivo da sabedoria judaica, alicerçada nas meditações cotidianas dos escritos sapienciais (como: Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Livro de Jó, etc.), e que concebe Deus como fonte e doador da sabedoria verdadeira, aqui sinônimo de Verdade. Conforme pontua Costa (2016), no povo judeu desde a época do Antigo Testamento cristaliza-se a percepção da sabedoria fundada na noção de Escritura como Revelação de Deus, e caminho de serviço a Deus que se impõe como observância cotidiana e intersubjetiva, perpassando todas as relações políticas, culturais e sociais, mediadas profundamente pela fé e religiosidade deste povo, inicialmente errante pelo deserto, até sua consolidação como nação, e edificada no binômio monarquia-templo como núcleo mais próprio de sua identidade étnica e religiosa (ver AMARAL, 2012; DIAS, 2014).

Dois exemplos do Antigo Testamento são emblemáticos desta busca de sentido da interioridade do homem neste vértice teológico e sapiencial. O Livro de Jó é um monumental esforço nesta linha investigativa de trazer em primeiro plano um homem em toda a sua perplexidade diante de um mundo que lhe aparece inicialmente como absurdo, não dotado de justiça, e ausente de compaixão. Este maravilhoso personagem ao longo de todo o relato não cessa de se interrogar em seu possível papel em torno dos estranhos e dolorosos acontecimentos que o roubam de sua família, propriedades, saúde física, paz de alma, e por fim, de sua segurança ontológica e espiritual edificada na noção de um Deus justo e retribuidor dos feitos

humanos. Conforme proposta exegética de Duarte (2009) sobre os versos 7-12 do capítulo 24 deste assombroso livro, Deus e Mundo permanecem antinomizados na percepção do velho patriarca – o Mundo se lhe afigura ausente de um Deus justo e bom, todavia, ao longo de sua longa e dolorosa meditação, Jó é levado a reconciliar sua noção de Deus a partir de sua identificação pessoal com todo àquele que sofre – o pobre, a viúva, o órfão, o faminto, ou todo o que padece de alguma forma de injustiça, o que engaja Jó num pungente protesto contra os poderosos e as injustiças sociais de seu tempo, e contra tudo aquilo que labuta contra o dom mais precioso de Deus, que é a Vida, tomada em sua magnífica amplitude.

Esta vigorosa busca interior de clarificação de sua conduta moral diante de si e do seu semelhante, tão eloquente no Livro de Jó, tem sua continuidade no resto das produções escritas da tradição sapiencial. No livro de Provérbios, a Sabedoria aparece nas vestes da piedade individual e transindividual (familiar e coletiva), como “temor do Senhor”, a verdadeira chave para o alcance de uma sabedoria verdadeira, e encontro do lugar do indivíduo no mundo (DIAS, 2014). O exame atento de porções dos Salmos e do Livro da Sabedoria revela ser a ética uma relação de espelhamento da relação teológica, isto é, o modo como o homem se relaciona com Deus permeia o modo como ele dar-se-á na relação consigo, com os outros e com o mundo, entendidos em seu conjunto como Cosmos, criação de Deus, e sujeito à sua Majestade, Sabedoria e Beneplácito. A busca do conhecimento de si e do reto viver que lhe assiste, é caminho de manutenção do Cosmos Divino, e toda tentativa de derrocada da Ordem Divina configura o terrível pecado da idolatria, e do ferir ético ao semelhante. Deus, pois, inspira e impulsiona o homem na direção do acolhimento humano e fraterno de seu próximo, e do homem tomado em relação a si mesmo neste ordenamento divino, devendo a busca do sábio se refletir em sua maior sinergia ao mundo e aos demais seres criados (AMARAL, 2012).

Esta riqueza de reflexividade piedosa e profundamente alicerçada em relações de justiça e paz oriunda da tradição sapiencial se transfigura e encontra sua culminância na pessoa de Jesus de Nazaré, não só em seus *logia*, mas sobretudo, em seus gestos concretos, e encontros transformadores das vidas dos mais pobres e desfavorecidos, dos famintos de justiça, que abundavam na Judéia de sua época, dominada pelo jugo romano. Jesus não significou apenas uma boa nova (*euangelion* – evangelho, em grego) Divina ou espiritual, mas um acontecimento epistêmico, e virada nas lógicas

antigas de autopercepção e autocompreensão do homem, com conseqüências importantes para o progressivo enfraquecimento do gráfico raciocentrismo típico da ética ocidental a partir de então, herdeiro do modelo socrático-platônico (CARNEIRO, 2015).

Outra é a autocompreensão ética oriunda dos Evangelhos, calcada nos feitos de Jesus e de seu acolhimento gracioso e amoroso dos pobres de corpo e de espírito. A partir de Jesus torna-se impossível se pensar uma subjetividade divorciada de seu profundo enlace aos outros, em trajetórias de vida em regime de total interdependência, não só do afeto, e do destino, mas do pão e do vinho, da mesa da Comunhão fraterna em que se assentam reconciliados Deus e a humanidade redimida vicariamente pelo Filho. Em estrita continuidade com este vértice espiritual e epistemológico, faz sentido profundo a noção tão cara a Paulo de Tarso, primeiro grande teólogo da nascente Igreja Cristã, com sua noção de *anamnese* (REALE; ANTISERI, 1990), e de reflexão crítica das próprias ações morais, pelo Homem, antes do acerçamento do pão e do vinho, na mesa da Santa Comunhão. Este escrutínio reflexivo, central à subjetividade paulina, tem seu seguimento nos escritos patrísticos, em especial nos de Agostinho de Hipona (354-430), cujas cartas e estudos como *A Natureza do Bem* tem revelado sua incessante ocupação interior com o problema do Mal e do livre-arbítrio (COUTINHO, 2010), numa interrogação constante alicerçada nas Escrituras e por via introspectiva de autoexame de suas memórias autobiográficas, o que o legitima como verdadeiro precursor da pesquisa psicológica sobre a subjetividade e seu substrato moral, e da reflexividade humana (BROWN, 2012).

A interrogação sobre a natureza da subjetividade humana, de seu centro racional e intelectivo, e de suas autodimensões, em especial, as relacionadas aos domínios moral, ético e relacional, é antiga, trouxe importante legado na forma de argutas questões e observações auto-dirigidas do fluxo de consciência de inúmeros homens e mulheres, que deixaram relatos em missivas, obras literárias, ou mesmo tratados de teor teológico ou filosófico sobre a natureza do mental, e dos atributos da reflexividade humana. Todavia, tal busca mesmo em sua riqueza e variedade epistemológica, não legou um conjunto definitivo de observações sistemáticas e rigorosas, ou mesmo de noções claras e definições sobre a reflexividade da consciência, do processo mental que a instância (autoconsciência), nem de sua estrutura organizacional e mecanismos performadores cognitivos. Adentra-se no século XX com um conhecimento extremamente esparso, anedótico, lacunar e contraditório sobre a consciência e autoconsciência (NASCIMENTO,

2008), à espera dos primeiros trabalhos de sistematização propriamente científica e experimental, sendo os estudos em vértice cognitivo e experimental muito recentes na seara acadêmica, datando de idos dos 70 do século recém findo (DUVAL; WICKLUND, 1972).

A TEORIA DA AUTOCONSCIÊNCIA OBJETIVA DE DUVAL E WICKLUND (1972)

O estudo sistemático da autoconsciência por via científica em tempos recentes se iniciou com o trabalho experimental seminal de Duval e Wicklund (1972) e a proposição da Teoria da Autoconsciência Objetiva (*Objective Self-Awareness Theory* ou *OSA Theory*). Pela primeira vez na literatura sobre a reflexividade e consciência humanas conseguiu-se cunhar uma definição precisa e operacional de autoconsciência, como “atenção dirigida na direção do *self*” ou “prestar atenção a si mesmo” (DUVAL; WICKLUND, 1972; MORIN, 1998; NASCIMENTO, 2008), progresso sem precedentes em comparação à extrema ambiguidade com que o tema sempre foi tratado pela psicologia histórica. Esta verdadeira revolução copernicana que definiu precisamente um campo empírico de observações a partir do acercamento de processo cognitivo que performa a autoconsciência humana – os sistemas atencionais – permitiu a construção de quadro teórico com hipóteses bem delineadas, construtos explanatórios, e uma agenda de pesquisa frutífera para pesquisa futura, que tem dado frutos excelentes até os tempos presentes, embora ainda se esteja na superfície da complexidade constatada empiricamente do que significa cognitivamente estar autoconsciente (NASCIMENTO; ROAZZI, 2013).

A teoria OSA parte da afirmativa princeps da unidirecionalidade da consciência e do estado atencional resultante em dado momento do tempo, tal inflexibilidade resultando em dois tipos de autoconsciência: Autoconsciência Objetiva e Autoconsciência Subjetiva. A Autoconsciência Objetiva refere-se a um estado da consciência cujo foco atencional incide sobre o próprio *Self*, em atitude de análise de seus autoaspectos constitutivos como moralidade, habilidades cognitivas, corporeidade, aparência, saúde, sexualidade, espiritualidade, etc., enquanto a Autoconsciência Subjetiva captura a nuance de que mesmo quando o sujeito presta atenção no ambiente externo – seu entorno imediato (*surroundings*), o sujeito se percebe enquanto sendo a fonte de sua percepção e ação, todavia, o *self* não é o centro da apreciação consciente, logo, o sujeito não estará consciente de si enquanto

um objeto de sua atenção (por isto, o termo “objetiva”, de quando ele está autofocalizado). Autoconsciência objetiva e subjetiva são postuladas enquanto concorrentes, uma o negativo da outra, distinção esta edificada sobre outra distinção mais básica – a de *self* e não-*self*, sendo portanto, impossível se estar nos dois modos de autofocalização ao mesmo tempo.

Estar autofocalizado no modo objetivo (autoconsciência) tem efeitos bem documentados na literatura, tanto de longo, quanto de curto prazo. Deter-se num estado de atenção autodirigida em momentos apreciáveis de tempo tem efeitos duradouros sobre o *self* na forma de construção e reconstrução continuada das autoimagens do *self*, representações mentais sobre o eu, como o autoconceito, a autoestima, a clareza do autoconceito, e a consolidação de estilos cognitivos específicos edificados em material verbal ou imagético, e efeitos importantes sobre a cognição, motivação e ação, como por exemplo, o sedimentar de vieses perceptivos e de julgamento. Tais efeitos são tributários, todavia, de inúmeros momentos cotidianos de autofocalização objetiva, com consequências imediatas ao *self* como a autoavaliação, exercício de escrutínio reflexivo sobre as distâncias entre as representações ideais de autoaspectos do *self* (*self* ideal) e suas representações atuais (*self* real), bem como o descentramento do *self*, na forma de tomada de perspectiva, onde o sujeito imaginativamente se percebe como provavelmente é percebido pelos outros. Estes efeitos bem documentados na literatura corroboram a percepção teórica de ser a Autoconsciência (*self-awareness*) um parâmetro psicológico central (MORIN, 2004, 2005).

Estes efeitos de curto termo (autoavaliação; tomada de perspectiva; etc.), como os de longo termo (formação do autoconceito; autoestima; estilos cognitivos; etc.), os quais traduzem aspectos tanto online (em curso) quanto de sedimento cognitivo de longo termo, se expressam em duas dimensões básicas do autofoco, os quais recebem diferentes designações na literatura, a saber, a autoconsciência situacional (*self-awareness*) – autofoco-estado ou online, o acontecente no exato instante da virada ao *self* do vetor dos sistemas atencionais, e a autoconsciência disposicional (*self-consciousness*) – autofoco-traço, descoberto por estudos psicométricos e seu grande foco investigativo, em que se delineiam perfis de autoconsciência sedimentados desenvolvimentalmente. Esta última dimensão considera-se ser livre de influências ambientais, e traço estável de personalidade, enquanto a autoconsciência situacional é

controlada por estímulos do ambiente (estímulos autofocalizados) que lembram ao *self* sua qualidade de objeto para os outros *selves*.

A Teoria OSA funda os estudos de autofoco situacional, cuja ênfase metodológica reside em manipulações da direção da consciência por meio de espelhos, audiografações, ou outros estímulos para autofocalização (DUVAL; WICKLUND, 1972), com foco na reatividade do *self* a estes estímulos, havendo na atualidade uma urgente busca de inovação em medidas implícitas de autofoco, como a mensuração de latências em reconhecimento de palavras (EICHSTAEDT; SILVIA, 2003). Por sua vez, a autoconsciência disposicional tem sido estudada através de instrumentos psicométricos como *Self-Consciousness Scale* (FENIGSTEIN, SCHEIER; BUSS, 1975), *Rumination-Reflection Questionnaire* (TRAPNELL; CAMPBELL, 1999), *Escala de Autoconsciência Disposicional* (NASCIMENTO, 2008), e *Self-Reflection and Insight Scale* (GRANT; FRANKLIN; LANGFORD, 2002), para autofoco disposicional, e *Situational Self-Awareness Scale* (GOVERN; MARSCH, 2001) e *Escala de Autoconsciência Situacional* (NASCIMENTO, 2008), para autofoco situacional.

Os estudos contemporâneos pautados nas premissas da teoria OSA tem documentado extensa rede de processos cognitivos que se entrelaçam aos processos autofocalizadores humanos, como os relacionados ao autorreconhecimento (*self-recognition*) humano (APPS; TSAKIRIS, 2014; ASENDORPF; WARKENTIN; BAUDONNIÈRE, 1996; BRANDL, 2016; KEENAN et al., 2000; KRISTEN-ANTONOW et al., 2015; MORIN, 2006; SUDDENDORF; BUTLER, 2013; TAJADURAJIMÉNEZ; TSAKIRIS, 2014; VAN VELUW; CHANCE, 2014) e animal (DERÉGNAUCOURT; BOVET, 2016; MAHOVETZ; YOUNG; HOPKINS, 2016; RAJALA et al., 2010) nos estudos em Cognição Comparada; construção de modelos mentais da mente dos outros e Teoria da Mente (BIVONA et al., 2014; COMPÈRE et al., 2016; FRITH; HAPPÉ, 1999; MORIGUCHI et al., 2006; PLATEK et al., 2003); percepção de emoções autoconscientes (HUGHES; GULLONE; WATSON, 2011; LEWIS, 2008; SCHEIER; CARVER, 1977; ZINCK, 2008). Também extensa rede de processos cognitivos relacionados ao *self* – que envolvem o pensamento reflexivo sobre si mesmo – como Autoeficácia (FOSTER; NEIGHBORS; YOUNG, 2014), Autoesquemas (LEMOULT et al., 2016), Autorregulação (BERGER et al., 2007), Metacognição (SCHOOLER et al., 2015), Memória autobiográfica (PREBBLE; ADDIS; TIPPETT, 2013), dentre outros processos atualmente sendo mapeados.

Avanços na neurociência cognitiva têm permitido o mapeamento dos mecanismos neurais que implementam aspectos cognitivos

específicos de autoconsciência, seus correlatos neurais. Várias áreas do córtex cerebral tem sido propostas mediar autofocalização humana e processamento de informação autorreferencial, não há consenso ainda na pesquisa, embora lentamente documentação empírica efetuada com estudos de neuroimagem e outras metodologias têm dado saliência a certas porções do cérebro enquanto tendo responsabilidade específica na produção de estados autoconscientes. Lou, Changeux e Rosenstand (2017) enfatizam a correlação entre emergência de autoconsciência situacional e ativação de rede paralímbica do cíngulo anterior pré-frontal medial, e eixo cortical cingulado posterior e parietal medial, e áreas associadas. Usando paradigma *BOLD* (*blood-oxygen-level-dependent adaptation approach*), Tacikowski, Berger e Ehrsson (2017) encontraram que a autoconsciência esteve associada a adaptação de fluxo sanguíneo nas áreas frontopolar-retroplenial medial, enquanto a consciência perceptual e o autoprocessamento inconsciente estiveram associadas com adaptações sanguíneas nas áreas frontoparietais laterais e córtex temporal inferior, respectivamente.

Morin (2016) discute o papel reivindicado na literatura para ativação cerebral lateralizada esquerda em tarefas autorreferenciais como refletir sobre os próprios traços de personalidade, enquanto outros autores reivindicam áreas do hemisfério direito do cérebro como sendo o *locus* de geração de autoconsciência, apoiados em observações de processos como o autorreconhecimento da própria face, a qual envolve ativação de áreas do hemisfério direito pré-frontal. A hipótese de um papel significativo para o hemisfério esquerdo na mediação de autofoco situacional tem sido fortalecida por observações de que tarefas relacionadas a produção de autoconsciência como autobiografia, autodescrição, entre outras, comumente recrutam áreas do cérebro esquerdo e medial, havendo também evidência neuropsicológica significativa de que fala interna, a qual é produzida pelo hemisfério esquerdo, joga um papel crucial no disparo e manutenção de estados autoconscientes e processamento autorreferencial (ver MORIN, 2010).

Paralelo aos avanços na pesquisa do cérebro, observa-se ao longo dos últimos 20 anos o surgimento de modelos teóricos que postulam mecanismos propriamente cognitivos que alicerçam a autoconsciência humana, em especial os relacionados à processamento de autoinformação pautada em linguagem e imagens mentais (MORIN, 1998, 2004; NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2013), mas também representações mentais de teor mais abstrato, como os esquemas (MARKUS; NURIUS, 1986; MARKUS; WURF, 1987),

e suas complexas interações com o resto da cognição relacionada ao *self* como a tomada de perspectiva, teoria da mente e fala interna (ver MORIN, 2010; MORIN; EVERETT, 1990, 1991).

O acervo crescente de documentação empírica relacionada a autoconsciência tem resultado em perplexidade ao campo de estudos, os efeitos da autoconsciência sobre afeto, cognição e comportamento são paradoxais, tal como revelados na pesquisa psicométrica: autoconsciência em níveis elevados exibe efeitos construtivos e adaptativos ao permitir uma percepção adequada das diferentes perspectivas presentes em contextos de interação social e os valores, necessidades, sistemas de pensamento, etc. dos outros; ao possibilitar um conhecimento mais objetivo de si mesmo, e também importantes consequências a nível da interação social ao reduzir a difusão de responsabilidade, e predispor as pessoas a parar e se responsabilizar por ajudar outros em necessidade.

Todavia, paradoxalmente são encontrados também efeitos desadaptativos e relacionados a psicopatologia, como as correlações encontradas entre níveis altos de autofoco e sintomas do espectro depressivo, o exacerbamento de experiência de eventos negativos – o que eventualmente leva a um estilo depressivo de autofocalização, além de correlações com Neuroticismo – traço da personalidade de infelicidade crônica, e tentativas de autodestruição (suicídio), conforme extenso mapeamento efetuado por Silvia e O'Brien (2004).

Estes resultados paradoxais questionam a hipótese básica de unidimensionalidade da autoconsciência defendida na teoria OSA (DUVAL; WICKLUND, 1972) e relança o olhar dos pesquisadores na direção de enfrentamento de árduas questões teóricas referentes a ontologia da autoconsciência, seus mecanismos desenvolvimentais, e a própria maquinaria interna, tanto neural, quanto propriamente cognitiva, que permite as operações de reflexividade ao *self*, sendo patente o desconhecimento ao presente dos mecanismos e processos que suportam Autoconsciência Humana, quais as suas naturezas e formas de interação conjunta, conforme pontuam vários autores (GIBBONS, 1990; MORIN, 1998, 2004, 2005; NASCIMENTO, 2008).

A MEDIAÇÃO COGNITIVA DE AUTOCONSCIÊNCIA E O PAPEL DAS IMAGENS MENTAIS: ASPECTOS PSICOLÓGICOS E FENOMENAIS

Desde os idos da década de 90, que Gibbons (1990) tem lançado o desafio sobre o necessário mapeamento em profundidade da rede

mental de processos que mediam autoconsciência. E desde esta época alguns mecanismos têm sido propostos para exercer papel expressivo na instanciação da autofocalização, em especial, a fala interna e mecanismos linguajeiros que têm estado na dianteira como hipótese de trabalho, e já há algum trabalho empírico procurando levantar evidências de sua efetividade (ver MORIN, 1995; MORIN; EVERETT, 1991; MORIN et al., 1993; NASCIMENTO, 2008). Morin (1995) conduziu um estudo com universitários de Québec para investigar as relações entre complexidade do autoconceito, operacionalizada através do método *WAY (What Are You?)*, traduzido por “Quem é você?”, e a disposição natural a conversar consigo sobre si mesmo através de respostas a instrumento psicométrico de autofala, encontrando correlações moderadas (.30) entre os dois construtos investigados. Um estudo brasileiro pioneiro de Nascimento (2008), investigou a fenomenologia da mediação cognitiva de fala interna em universitários, encontrando uma riqueza de autoverbalizações silenciosas, as quais cobriam amplas dimensões do *self*, indo de áreas mais nucleares do *self* privado, a áreas mais superficiais do *self* público, e áreas não-*self*, corroborando o uso efetivo de fala interna na instanciação de estados autoconscientes em modo situacional.

Morin e colaboradores têm sido grandes defensores da primazia da fala interna na mediação de autofoco, em defesa deste mecanismo em termos teóricos desde os inícios da década de 90 (ver MORIN; EVERETT, 1990), até a formalização da fala interna como pedra angular de edificação de seu modelo neurocognitivo e socioecológico de autoconsciência (MORIN, 2004, 2005). Informes empíricos, embora escassos, notificam que em estado de autoconsciência indivíduos reportam conversarem consigo mesmos sobre si mesmos (fala interna), sendo tal mecanismo efetivo nesta mediação pelo fato de replicar internamente mecanismos de comparação social como as avaliações refletidas e tomada de perspectiva, para muito além da interação social imediata, possibilitando ao sujeito ganhar informação objetiva sobre si mesmo e incrementar seus níveis de autocohecimento e complexidade do autoconceito (MORIN, 1995).

O autor em tela tem postulado que um outro mecanismo pautado em representações imagéticas poderia ser tão efetivo na mediação da autoconsciência quanto a fala interna. Morin (1998) lançou a hipótese de mediação de autofoco por imagens mentais e lançou as bases teóricas de sua exploração tendo em vista o aprofundamento da documentação dos sistemas cognitivos envolvidos na reflexividade humana. Imagens mentais teoricamente podem instanciar autofoco

por também possibilitar a reprodução dos mecanismos sociais e ecológicos de autofoco, e permitir que o indivíduo literalmente se “veja como provavelmente é visto pelos outros” (tomada de perspectiva), incorporando assim após este escrutínio reflexivo importantes adendos ao acervo de autoinformação. Sendo as imagens mentais representações de tipo analógico, sincrônico, isomorfas aos seus referentes, e se dando na ausência dos mesmos (ver PAIVIO, 2007; RICHARDSON, 1983), as mesmas seriam mais adequadas a figuração interna de autoaspectos concretos, relacionados ao *self* físico (corpo, face, gestualidade, etc.), enquanto a fala interna seria mais propícia a auto-observação de autoaspectos abstratos do *self* privado como emoções, moralidade, pensamentos, motivos, etc. (MORIN, 2005).

A hipótese de mediação por imagens mentais ganha plausibilidade a partir do cotejo de menções teóricas indiretas na literatura psicológica. Suler (1990) propôs que imagens mentais serviriam como ponto de referência interna para o senso de continuidade da experiência do *self* de si e dos objetos ao longo do tempo. Cartwright (1980) postula ser a identidade pessoal parcialmente representada por um conjunto de autoimagens, as quais figurariam aspectos do *self* relacionados ao passado, ou a antecipação do futuro, sendo tais imagens fortes preditoras do senso de si mesmo do *self* num dado momento do tempo. Referências de especulações teóricas mais recentes de outros autores vêm encorpar a hipótese morineana de mediação de autofoco por imagens mentais.

Ao discutirem as relações entre autoconhecimento e autoconsciência, Kihlstrom e Klein (1997) postulam, ao lado de conhecimento sobre o *self* estocado na cognição na forma de proposições semânticas, autoinformações de natureza perceptual na forma de imagens visuais, auditivas, táteis, etc., as quais comporiam um acervo altamente efetivo de material para processamento autorreferencial na forma de imagens, compondo uma dimensão importante do *self* como uma autoimagem, em contínua transformação e complexificação ao longo do tempo desenvolvimental. Marks (1983), por sua vez, enfocando um largo lastro de pesquisa experimental, discute o profundo enlace entre imagens mentais e consciência, o que alça este tipo de representação como importante elemento constitutivo da experiência, e da reflexividade da consciência.

Shanon (2003b) apoiado em relatos fenomenológicos de alterações profundas da consciência ocasionadas pela tomada do enteógeno Ayahuasca em contexto ritual, detalha em riqueza de pormenores a riqueza e complexidade da fenomenologia dos conteúdos

das Visões da Ayahuasca, e suas implicações para a compreensão hodierna da mente e cognição, incluindo a complexa questão de possíveis universais cognitivos de natureza semântica, emergentes em formas visuais, nestas experiências de caráter espiritual.

Alicerçados em mais de 40 anos de pesquisa operacionalizada por Hurlburt (2011a; 2011b) com a metodologia DES (*Descriptive Experience Sampling*), Hurlburt e Akhter (2008) documentam a ocorrência de episódios de experiência interna mediados por elementos não simbolizados, ladeados por ocorrências mentais de conteúdos de pensamento figurados internamente por meio de representações mentais, tanto linguajeras (fala interna), quanto imagética (imagens mentais), sendo esta última presentificada na forma de visualizações internas de objetos e cenas, estando as visualizações internas presentes em 25% das amostras pesquisadas, sendo este elemento dos mais pervasivos da experiência interna das pessoas (HEAVEY; HURLBURT, 2008).

Imagens mentais, uma vez postuladas formalmente no modelo de autoconsciência (MORIN, 2004), recebem importante fundamentação teórica ao se discutir em trabalho posterior (ver MORIN, 2005) a base lógica em que se assenta a postulação desta hipótese. Imagens mentais são efetivas na mediação de autoconsciência, pois, tanto quanto a fala interna, reproduzem mecanismos sociais geradores de autoconsciência, e replicam 'tomada de perspectiva' e 'audiências' ganhando o potencial de produzir autoconsciência pela duplicação da experiência, permitindo autoconsciência fora de interação social, na ausência dos objetos sociais (outros *selves*). Ao se engajar em Imagens Mentais o indivíduo replica comportamentos dos outros em relação a si (mecanismo do Cooley) ou internaliza a perspectiva dos outros (mecanismo de Mead) ou interage mentalmente com audiências; assim, modos *interpessoais* de aquisição de autoinformação se tornam meios *intrapessoais* de autocomunicação e autoavaliação, permitindo escrutínio reflexivo (*reflective scrutiny*), a comparação de informações (supostamente) relacionadas ao *self* com um autoconceito multifacetado, complexo, hierárquico e multimodalmente codificado (NASCIMENTO, 2008), e enraizado no lastro profundo do código dual de base da cognição pautado em representações imagéticas (imagos) e linguajeras (logogens) (ver PAIVIO, 2007).

Menções empíricas diretas sobre relação autofoco e imagem são raras na literatura: Turner et al. (1978) encontraram que pessoas com níveis altos de autoconsciência relataram usar imagens como caminho cognitivo para introspecção, enquanto Gold e Henderson

(1981) encontraram correlações de força moderada entre autoconsciência disposicional (*self-consciousness*) e frequência relatada de ocorrências de uma forma de imagieria – o devaneio (*daydreaming*). Nascimento e Roazzi (2013) encontraram correlações de intensidade fraca a moderada envolvendo mediação icônica de autoconsciência e dois tipos de autofocalização específicos, de base reflexiva e ruminativa. Estes achados se aprofundaram com uso de análises multidimensionais revelando uma proximidade entre o fator reflexão da Escala de Autoconsciência Situacional e as habilidades de processamento de imagens mentais, tanto do *self* quanto de objetos não-*self*.

O estudo brasileiro de Nascimento (2008) é ao presente um precursor da investigação do papel das imagens mentais na mediação de autoconsciência situacional, sendo um dos primeiros, quiçá o primeiro, a nível mundial, a realizar o teste empírico da hipótese de mediação imagética proposta no modelo neurocognitivo e socioecológico de autofoco de Morin (2004). Realizando este teste por triangulação epistemológica e metodológica em duas vias, tanto psicométrica, com escalas originais criadas e validadas no estudo, quanto por via fenomenal, e qualitativa, com construção e validação de instrumento em 1ª pessoa, para acercamento do fluxo de consciência autodirigida (estado de autoconsciência objetiva) – o EFEA² (ver NASCIMENTO, 2008).

A perspectiva desenvolvida por este autor, por ele nomeada de Cognitivofenomenológica de estudo dos estados autoconscientes se perfila à tradição fenomenal de estudos da consciência, onde se postula que a mente é dual, composta de duas dimensões fundamentais e irredutíveis, uma de caráter psicológico – centrada nos aspectos de processamento de informação e performatividade das funções cognitivas e representacionais da cognição, e outra de caráter fenomenal – com foco nas dimensões experienciais, qualitativas, do processo psicológico, emergentes durante o processamento cognitivo, conforme esclarece Chalmers (1996). Nota-se, conforme Nascimento (2008), a extensa vinculação dos estudos em autoconsciência a um paradigma experimental, por um lado, e psicométrico, por outro, ambos com foco explícito na dinâmica de processamento de informação autoatentiva, ou seja, no âmbito do domínio puramente psicológico da autoconsciência, na teorização de Chalmers (1996). O estudo de Nascimento (2008) ultrapassa esta limitação e

2 De *Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes* (NASCIMENTO, 2008). Para detalhes deste instrumento fenomenal (em 1ª pessoa), ver seção do Método a seguir.

insere a observação do autofoco em plataforma de epistemologia híbrida, complexa, tanto nomotética, com base em análises multivariadas de dados de escalas de autofoco, quanto ideográfica, edificada nas auto-observações guiadas dos participantes e relatos fenomenológicos de seus estados autoconscientes, pelo interesse explícito do autor citado na problemática do enlace entre autoconsciência e estados de consciência, questão ainda pouco debatida na literatura ao presente.

Se por um lado, Morin (2005) reconhece o atual insipiente conhecimento da psicologia sobre as relações entre níveis de consciência e instanciação de estados de autoconsciência situacional, por outro, no âmbito da filosofia da mente tem se avolumado o debate entre diferentes posições teóricas consoante às condições cognitivas para a instanciação de estados sencientes, e de experiência qualitativa, sendo de grande aceitação a posição das teorias representacionistas de alta ordem que advogam que os estados mentais não são conscientes pelo fato de *representarem*, mas de *serem representados*, isto é, segundo as teorias HOR (*Higher-Order Representationalism*) os estados mentais ganham as propriedades de fenomenalidade (consciência fenomenal) quando se tornam elas próprias os conteúdos representacionais de representações de alta ordem da cognição³ (KRIEDEL, 2006), sendo esta, a posição assumida no presente trabalho. Levando-se a exame do processamento de informação autoreferencial, alguém se tornaria autoconsciente por via cognitiva quando representações de autoaspectos específicos codificados nos *self-schemata* da memória forem retomados por operações de alta ordem de base imagética ou linguageira, e rerepresentados à consciência para escrutínio reflexivo (MORIN, 2005), ocasionando uma replicação cognitiva do autoaspecto considerado, e a necessária redundância propiciadora da distância mental para auto-observação.

Conforme ênfase de Nascimento (2008), a experiência de si, que ladeia a atentividade ao *self*, dependeria, portanto, do concurso de informações representadas segundo os trâmites do código dual (PAIVIO, 2007), gerando uma rica fenomenologia autoconsciente a ser ainda documentada cientificamente na forma de autovisualizações e autoproferições silenciosas, e emergência de conglomerados experienciais transmodais, com o concurso simultâneo de distintos tipos de representações mentais. Todavia, a pesquisa que incide sobre a dimensão fenomenal da mente e de seus elementos é ainda

3 Discurso interior e processos imagéticos são típicas operações de alta ordem, conforme o Representacionismo de Alta Ordem aqui assumido.

incipiente, e os estudos cognitivos carecem de documentação das fenomenologias resultantes de estados específicos de consciência, quer em estados comuns, ordinários de consciência, como os alcançados por metodologias como o DES (ver HEAVEY; HURLBURT, 2008), ou nos estudos em consciência alterada, como os propiciados pela descrição fenomenológica de estados de inebriação por Ayahuasca, como os investigados por Shanon (2003a).

Tem-se discutido de forma cada vez mais incisiva na literatura a necessidade de integração entre metodologias fenomenais com ferramentas metodológicas que geram dados em 3ª pessoa como estudos em neurociência como os pautados em tecnologia fMRI, e a necessidade de refinamento de métodos em 1ª pessoa com vistas a resolução do histórico e complexo problema da validade e fidedignidade dos dados por eles gerados, dado ser a única via de acesso às dimensões encobertas relacionadas à experiência interna e consciência fenomenal (CHALMERS, 1996; KÜHN et al., 2014; NASCIMENTO, 2008).

Reivindica-se com incisiva insistência a necessidade de documentação de propriedades fenomenológicas da experiência interna em sentido global, dado o desconhecimento de que padecem as ciências cognitivas sobre sua ontologia e funcionalidade no processamento cognitivo (PERRONE-BERTOLOTTI et al., 2014), mas em especial sobre as propriedades estruturais da fala interna, dada a sua significação para a organização do pensamento e ação humanos (HURLBURT; HEAVEY; KELSEY, 2013; MORIN, 2008). Há indícios de ser a fala interna um processo central na dinâmica cognitiva e crucial para a emergência de um senso de *self*, pesquisas indicam que cerca de 50% das autopreferências silenciosas versam sobre o *self* e sobre o que outros provavelmente pensam sobre o *self* (MORIN; UTTL, 2013).

O acercamento das propriedades fenomenais da fala interna tem gerado algum interesse na pesquisa cognitiva, e já há alguns trabalhos esparsos que informam sobre importantes aspectos de sua constituição no processamento cognitivo (ALDERSON-DAY; FERNYHOUGH, 2015), ou aspectos mais fundamentais à teoria cognitiva como sua natureza, características e manifestações, relações entre a fala interna e autofala audível, e sobre os seus correlatos neurais e fisiológicos (PERRONE-BERTOLOTTI et al., 2014). A centralidade de sua constituição à consciência e reflexividade humana exige que se investigue com grande requinte de detalhamento seu enodamento ao processamento autoreferencial e seu papel

de mediação de autoconsciência (MORIN, 2008), tanto em dimensões psicológica quanto fenomenal, bem como o mesmo papel e fenomenologia intrínseca exercidos pelo outro medidor suposto na teoria neurocognitiva e socioecológica de autoconsciência – as imagens mentais (MORIN, 2004). Se para a fala interna tal documentação ainda comparece em regime de escassez (MORIN, 2008), o levantamento das bases fenomenais da mediação cognitiva de autoconsciência por imagens mentais permanece em estado de total insipiência (ver MORIN, 1998, 2005), havendo um único estudo conhecido que tem iniciado este rastreo de autoconsciência fenomenal de base imagética efetuado por Nascimento (2008) em sua tese de doutorado.

O presente trabalho segue a trilha aberta por este trabalho inaugural e pretende levantar ideograficamente as principais categorias fenomenais de mediação icônica de autofoco e suas notas fenomenais constituintes, visando expandir o conhecimento das maneiras pelas quais a mente exerce esta dobradura sobre si mesma se utilizando de representações do self de base imagética como ferreamentas de escrutínio reflexivo e de construção de autoconhecimento. Como hipótese geratriz do trabalho, espera-se que indivíduos utilizem imagens mentais de aspectos do self físico (face, rostos, expressões e maneirismos, etc.) para gerar conscienciização de tais autoaspectos em estados autoconscientes autoavaliativos (MORIN, 1998), e que esta mediação transcorra experiencialmente por via de visualizações de esperadas complexidades, precisão e escopo ampliado de dimensões estruturais do self.

MÉTODO

Participantes

A amostra do estudo fenomenal foi composta de 34 estudantes universitários de instituições de ensino superior públicas e privadas, com contingente ligeiramente superior de respondentes de sexo masculino (52.9%), tendo os participantes idade média de 29.6 anos (DP = 8.77), variando de 19 a 53 anos, sendo oriundos de camadas de renda mediana com valores até o teto de R\$ 3.000,00 (três mil reais) (82.4%), e em sua maioria cursando na atualidade períodos

intermediários dos cursos de Administração de Empresas (44.1%), Direito (32.4%) e Ciências Biológicas (9.0%).

Instrumentos

O autorelato da Mediação Cognitiva de Autoconsciência nos Estados de Consciência de Vigília (parâmetros comuns) foi operacionalizado através da *Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes* (EFEA). O instrumento EFEA trata-se de instrumento em 1ª pessoa com foco na autodescrição de episódios de consciência fenomenal durante autofocalização experimental dirigida, e constitui-se de um roteiro padronizado original, construído e validado por Nascimento (2008), para investigação e descrição da fenomenologia autoconsciente e das mediações cognitivas associadas (imagens mentais, autofala), na relação à distintos parâmetros das consciências de Vigília (parâmetros comuns) e de Estados Incomuns (parâmetros modificados), avaliados em dois momentos respectivos segundo o estado da consciência em investigação, através de seus dois sub roteiros respectivos - a Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes - Parâmetros da Vigília (EFEA-V) e Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes - Parâmetros dos Estados Incomuns (EFEA-I).

Dado o enfoque do presente estudo na fenomenologia da mediação imagética de autofoco em estado de vigília, apresentar-se-ão as bases estruturais apenas do EFEA-V, e conseqüentemente, o enfoque nos Resultados em torno das visualizações internas. O sub-roteiro EFEA-V é construído em torno de dois momentos específicos e sequenciados, nesta ordem, a (1) Tarefa de Indução de Autoconsciência, onde a partir de uma instrução específica induz-se um estado de autofocalização direcionado à fonte de autoinformação cognitiva do *Self*, pela estratégia de se barrar o afluxo das (auto)percepções através da restrição à função perceptivo-visual pelo fechamento dos olhos durante o tempo designado de 01 (um) minuto, e, (2) Entrevista Fenomenal em Profundidade, com apoio no roteiro de orientação fenomenológico-cognitiva, com o objetivo de exploração e descrição exaustiva da fenomenologia (estados qualitativos) da experiência autoconsciente desencadeada na tarefa e das mediações cognitivas associadas (imagens mentais e autofala) relacionadas aos parâmetros da consciência de vigília,

sendo o escrutínio fenomenal operacionalizado pelo pesquisador com o suporte de *Mapa das Mediações Cognitivas de Autoconsciência durante a Vigília*, onde foram anotadas as mediações cognitivas encontradas durante o autorrelato do respondente. Uma questão típica desta seção do instrumento é “Quando nós pensamos sobre qualquer coisa ou sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes são formados por imagens que vem à nossa mente. Durante sua experiência de auto-observação, algum tipo de imagem lhe veio à mente?” (Questão 02, Mediação Icônica/Fenomenologia Vigília).

Procedimentos

Dado o consentimento do Comitê de Ética da UFPE para execução da pesquisa (Registro CEP/CCS/UFPE No 132/06), estudantes universitários de instituições de ensino superior públicas e privadas da Região Metropolitana de Recife foram contactados em suas salas de aula, e pediu-se sua anuência de participação na pesquisa e assinatura dos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido após apresentação dos objetivos do estudo. Obtidas as anuências e preenchimentos dos Termos de Consentimento, agendou-se individualmente a sessão de operacionalização do EFEA, tendo alguns estudantes optado por realização do procedimento em sala designada pela instituição de ensino superior visitada, ou em outro lugar de preferência destes participantes, tendo-se em ambos os tipos de locais se retirado do campo perceptual imediato do participante qualquer classe de estímulo autofocalizador (espelho, fotografias do próprio indivíduo, etc.). A *Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes* (EFEA) foi encaminhada numa única sessão, em ambiente tranquilo e sem interrupções de terceiros, tendo durado o tempo médio de 1.5 horas, variando de 45 minutos a 3 horas. O conjunto das entrevistas foi audiogravado por dispositivo digital de audiogravação de MP3 com permissão do respondente, e o conteúdo foi posteriormente transcrito em sua integralidade, e conduzido às análises fenomenais.

Análise de Dados

Após construção do *corpus* de pesquisa com os transcritos das entrevistas, procedeu-se a leitura flutuante do conteúdo integral, o qual

foi cotejado por procedimentos de Análise de Conteúdo (BARDIN, 2011), com a técnica de Análise Categrorial com parâmetro temático, com vistas à descrição ideográfica dos elementos fenomenológicos constituintes dos estados autoconscientes segundo as mediações cognitivas por imagens mentais, com verificação dos Mapas das Mediações Cognitivas preenchidos durante a realização das entrevistas para cada um dos respondentes. As categorias temáticas geradas foram formalizadas observantes dos critérios de Exaustividade, Exclusividade, e Manutenção de um mesmo nível de inferência e/ou interpretação dos processos enfocados (BIASOLI-ALVES, 1998), para incremento de sua validade teórica. Cada categoria foi posteriormente contrastada com o *corpus* fenomenal para delimitação de excertos-emblema, prototípicos de sua semântica fenomenal.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A análise fenomenal do *corpus* de mediação de autoconsciência revelou uma complexa e variegada fenomenologia envolvendo o uso de imagens mentais para fins introspectivos e de conscienciização de autoaspectos em parâmetros de consciência de vigília. O rastreo fenomenal delimitou a superveniência de 252 imagens mentais distintas no fluxo da consciência fenomenal dos participantes em estados autoconscientes, tendo cada um deles produzido em média 7.8 destas imagens, índice de sua ontologia complexa. A análise categrorial sobre o substrato imagético de mediação cognitiva de auto-foco circunscreveu 18 categorias de mediação cognitiva por imagens mentais na vigília, as quais serão apresentadas e discutidas à luz da literatura sequencialmente, a seguir.

A Categoria 1, intitulada Self Físico, reuniu todos os fragmentos discursivos que relataram a visualização do corpo próprio de forma integral, em regime de autoscopia, como observa-se no excerto:

E (Entrevistador) – “Essa imagem era uma imagem de fantasia, uma coisa que você criou agora? Ou uma imagem de memória que você...”
(Entrevistador é interrompido pelo sujeito)

S (Sujeito) – “Real”.

E – “Real que você viveu. Certo. É... você se via de corpo inteiro aqui ou só parte? Como é que você se via?”

S – “De corpo inteiro”.

E – “Corpo inteiro. Você se via como se fosse uma outra pessoa olhando pra você?”

S – “Isso.” (Participante 09 [P9], sexo feminino, 20 anos, Direito)

Todo o gradiente empírico concernente a esta categoria lastreia uma resposta afirmativa à hipótese de mediação imagética de autoconsciência, nas séries de visualizações do corpo próprio o sujeito instrumentalmente utiliza imagens mentais na forma de figuras isoladas ou cenas complexas do *self* físico para inspecionar a si mesmo e extrair conhecimento mais acurado sobre si, conforme postulado no modelo neurocognitivo e socioecológico de autoconsciência de Morin (2004, 2005). As autoimagens relatadas permitem um acúmulo de impressões teóricas que vão além da mediação de autoconsciência, para contemplar aspectos cognitivos mais sutis, como o fato de que as visualizações internas do *self* de si mesmo dependem de operações mais básicas como as relacionadas ao autorreconhecimento (*self-recognition*), habilidade cognitiva complexa, e relativamente ausente em outros animais não humanos, sendo privativa de nossa espécie e de poucos outros primatas filogeneticamente aproximados, como os gorilas e chimpanzés, além do infante humano que adquire a capacidade de se reconhecer no espelho entre os 15 e os 24 meses de vida (SUDDENDORF; COLLIER-BAKER, 2009).

Se por um lado, inicialmente atribui-se o autorreconhecimento ao cotejo do *self* de sua autoimagem projetada em superfícies espelhadas, sendo um dos primeiros indícios de autofocalização insipiente emergindo (ver MORIN, 2004), todavia tal habilidade adquire contornos menos perceptuais e mais propriamente cognitivos quando da emergência do *self* simbólico e representacional (SEDIKIDES; SKOWRONSKI, 1997), ou *self* avançado, na terminologia de Buss (2001), àquele capaz de instanciar aspectos encobertos e privados como operações mentais inflexionando no território do *self*, e autofoco propriamente dito, como sendo um dos pilares de constituição de um *self* caracteristicamente humano, dialeticamente articulado à capacidade de delimitação das fronteiras entre *self* e não-*self*. Tal mundo interno, privado, comporta um gradiente complexo e fenomenologicamente saturado das imagens da imaginação, não redutíveis à memória passada, mas prenhes de substancialidade e caracteres de cor e forma, como se estivessem fisicamente presentes diante do sujeito, conforme Richardson (1983), sendo algumas delas, tais como as do excerto acima, cooptadas para fins de autoinspeção e mediação cognitiva de autofoco (MORIN, 1998).

A Categoria 2, *Self Físico na Tarefa*, reuniu contextos discursivos que relataram visualização do corpo próprio do participante da maneira como ele estava caracterizado durante a operacionalização da tarefa de autoconsciência, tanto em termos de indumentária, quanto na relação com os demais objetos do ambiente, como demonstrado no excerto:

S - "*Uma imagem minha aqui sentada*".

E - "Você se viu sentada aqui?"

S - "*Sim*".

E - "Então isso é uma imagem".

S - "Mas assim vê outra coisa não. Eu só me vi sentada e..."

E - "Certo. Durante um minuto que você estava de olhos fechados você se viu sentada nessa experiência aqui de testagem. É isso?"

S - "É." (P1, sexo feminino, 21 anos, Direito)

A malha empírica fenomenal enfeixada nesta categoria ecoa o significado de Pós-Imagens, tal como definidas na tipologia de Richardson (1983) como àquelas que expressam continuidade de experiências propriamente sensoriais na cognição na cessação de estimulação após prolongada ou intensa exposição. Os sujeitos, expostos às extremidades corporais no que tange às porções do *self* físico que ainda recaem no campo visual como pernas, braços, tronco, ponta do nariz, etc., ao serem convidados a fecharem os olhos para ativação do meio cognitivo interno de mediação de autofoco recriam as últimas imagens perceptuais do corpo próprio em linha de continuidade com o que era percebido, e as prolongam por via imaginativa em novos ângulos e figurações, reconstituindo o corpo total com apoio em autoimagens codificadas nos *self-schemata* da memória (NASCIMENTO, 2008).

Através destas imagens da autoscopia física o sujeito se empodera a partir de tomada de perspectiva a literalmente se ver com os olhos dos outros durante testagem, ou se observar como provavelmente é visto pelos outros, e realizar autoinspeção acurada, para além da interação perceptual com o *self* físico durante a testagem (MORIN, 2005). Tais operações instanciam um *Self* avançado, capaz de perceber suas operações internas como o autofoco reflexivo, e assim prestar atenção a si mesmo no contexto experimental (BUSS, 2001).

A Categoria 3, *Faces*, é referente às ocorrências de visualização da face própria do respondente, como ilustrado no trecho do corpus fenomenal seguinte:

S – “É. Eu tentei, eu tentei até formar a minha imagem completa a partir dos detalhes”.
E – “Certo”.
S – “Então, primeiro eu imaginei os braços”.
E – “Braços”.
S – “Depois eu imaginei as pernas. *Depois o rosto.*” (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

A categoria relativa a faces vai ao cerne das pressuposições teóricas de Morin (1998) das imagens mentais como caminhos cognitivos geratrizes de autofocalização, uma vez que o autor considera que as imagens para funcionarem adequadamente como processos autorepresentacionais necessitam ter o gradiente *sine qua non* da imageria autoscópica, ou seja, devem figurar o *self* físico, sendo as características faciais os elementos mais distintivos na singularização de uma identidade pessoal. A figuração do rosto próprio põe em destaque o fato de ser o *self* um conjunto de autoimagens (*self-images*), um conglomerado de representações autorreferenciais imagetivamente codificadas (KIHLSTROM; KLEIN, 1997), em arquiteturas cognitivas que instanciam um *self* propriamente simbólico, evolucionariamente selecionado, por sua eficácia na estabilização das relações entre o organismo e o ambiente, conforme Sedikides e Skowronski (1997).

A Categoria 4, *Porções Corpóreas*, reuniu contextos discursivos que indiciavam visualizações de parcelas isoladas do corpo próprio do respondente como mãos, pés, torso, pernas, etc., como exemplificado no seguinte excerto:

S – “Vi a minha imagem”.
E – “Foi a primeira (imagem)?”
S – “A primeira foi meu corpo físico”.
E – “Inteiro? Corpo inteiro?”
S – “*Fui vendo por detalhes. Primeiramente vi os meus braços, minhas pernas.*”
E – “Primeiro o braço”.
S – “*Primeiro os braços.*”
E – “Eram isolados, só os, os braços...”
S – “É. Eu tentei, *eu tentei até formar a minha imagem completa a partir dos detalhes.*” (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

A categoria concernente às visualizações de porções singularizadas do *self* físico além de ter o gradiente garantido da autoscopia, o

que permite sua funcionalidade na autofocalização, expõe paralelamente a existência de outros processos cognitivos subsidiários à edificação de um *self* humano, e ao senso de auto-observação, relativo às capacidades relativas ao senso de autopropriedade corporal (body-ownership), a qual, guarda sutilezas fenomenológicas relativas a suboperações ainda em processo de descrição empírica e formalização em modelos teóricos apropriados (TSAKIRIS; SCHÜTZ-BOSBACH; GALLAGHER, 2007).

Segundo os autores citados, no senso de autopropriedade corporal em movimento involuntário, o sujeito experencia que está se movendo, e que portanto, o movimento sendo instanciado é de sua propriedade, é seu movimento, embora o membro esteja se movendo passivamente e não se tenha senso de agência, dado que não houve causalização voluntária ao mesmo. Tal experiência imediata contrasta com seu equivalente de alta ordem em consciência reflexiva ou introspectiva (autoconsciência), quando nesta última, certas distinções são reveladas em casos extremos da clínica psiquiátrica em que ocorrem delírios de controle em esquizofrênicos, como os relacionados a déficits em atribuição de subjetividade (ou autopropriedade) onde o sujeito deveria ser capaz de relatar que está se movendo, e na atribuição de agência, quando o sujeito exibe um déficit em reflexivamente se dar conta e ser capaz de relatar, que é a causa de seu movimento.

As visualizações de porções corporais durante mediação de auto-foco revelam operações mais básicas relacionadas ao reconhecimento do corpo próprio como sendo seu (do *self*) e dos movimentos instanciados pelas imagens de tais porções corporais como sendo movimentos do *self*. Além disto, tais visualizações tem o potencial de expandir as considerações do *self* sobre autoaspectos consoantes a maneirismos e gestualidade (das mãos, da cabeça), do tônus corporal, dos estilos de marcha e sistemas de conduta aberta, permitindo escrutínio reflexivo sobre aspectos do *self* público, e expandindo mecanismos sociais e ecológicos de mediação de autoconsciência (MORIN, 2005).

A Categoria 5, *Self Futuro*, associou relatos de visualizações do *self* em contexto temporal futuro, em ocorrências imaginárias e/ou antecipadas, como tipificado no trecho do *corpus* a seguir:

S - "Aí eu... *veio uma, uma... engraçado uma imagem na minha cabeça de um... uma imagem de um rosto envelhecido*, mas eu disse: 'Será que é o meu?... Mas eu não via esse rosto envelhecido na mulher que eu sabia que era eu, foi um pensamento do pensamento (risos), entendeu?"
E - "Você pensou em rosto envelhecido, mas não viu. É isso?"

S – “Eu não vi em mim... Eu não via ele em mim, eu vi o rosto envelhecido que parecia comigo, mas eu disse: ‘Não, essa não sou eu, que eu não assim, né?... Bom, eu não me vejo assim”.

E – “*Seria você no futuro?*”

S – “*É.*” (P24, sexo feminino, 32 anos, Direito)

A pesquisa do *Self* na Psicologia tem legado a descrição e proposição formal de distintos aspectos do *self*, indexados em rubricas como a distinção *I-Self* e *Me-Self* de James, os selves material, social e espiritual ainda deste autor, a distinção *I-Me* de Mead, entre outras noções (BUSS, 2001; NASCIMENTO, 2008). Outras distinções abarcam as dimensões reais (*self* atual) e ideais (*self* ideal) do *self*, ambas radicadas numa temporalidade radicada no presente, em dimensões virtuais ou atualizadas. Todavia, a pesquisa mais recente tem indexado outras possibilidades referentes a autorepresentações do *self*, incluindo-se aí a pesquisa sobre formas potenciais do *Self*, e representações do *self* no futuro. O conceito de *Selves Possíveis* (*possible selves*) é complementar às noções correntes ou atuais de autoconhecimento, e captura conjuntos de ideias do que os indivíduos devam se tornar, o que eles gostariam ou mesmo temeriam se tornar, e fornece uma rubrica teórica para componentes cognitivos de medos, ameaças e esperanças (MARKUS; NURIUS, 1986), além de representações personalizadas de metas autorelevantes (MARKUS; RUVOLO, 1989), estes conjuntos de elementos psicológicos sendo coagulados em formatos autorelevantes específicos por tais representações mentais autoreferenciais de selves possíveis (MARKUS; NURIUS, 1986), que se colocam como elementos intermédios entre cognição e motivação, e com forte potencial de impacto sobre o comportamento.

A categoria em tela oferece uma plataforma de observação empírica de uma camada de processos cognitivos subsidiários que são mediados pela autoconsciência, e que se ocupam de construir modelos mentais de representações de trajetórias do *self* no tempo, projetando formas potenciais de *self* no futuro. Esta habilidade, nomeada de viagem mental no tempo (*mental time travel*), foi selecionada evolutivamente por permitir em um mundo altamente dinâmico como o que habitamos a edificação de mecanismos de prospecção de situações futuras, de grande utilidade para atividades de planejamento de trajetórias existenciais e tomadas de decisão respectivas, com vantagens seletivas gráficas, conforme discutem Suddendorf e Corballis (2007), não havendo ao presente ainda evidência conclusiva para a existência destas habilidades em animais não-humanos.

Pesquisa contemporânea de Berntsen e Jacobsen (2008) encontrou que representações de eventos futuros involuntários são tão comuns quanto emergência de memórias autobiográficas de eventos passados, e similares aos últimos em termos de seus sinais e qualidades subjetivas. As experiências imagéticas rubricadas na categoria em discussão reforçam os achados do estudo citado, expandindo os mesmos na direção dos processos autoatentivos. Há que se considerar que uma gama dessas figurações de *self* mediadas imageticamente atualizam no seio do processo autoconsciente representações nomeadas por Allport (1955, 1961) de autoimagens (*self-images*), no que elas configuram representações de um *self* ideal, como postuladas ao *self* por meio de parentes e outros selves importantes na socialização do indivíduo, e que a estas o mesmo procuraria se aproximar, tornando-as atuais em tempo futuro.

A Categoria 6, Selves Primários, espelha imagens mentais que figuraram pessoas da convivência mais imediata e familiar dos respondentes, correspondendo ao seu círculo social de maior vinculação afetiva como mães, pais, filhos, noivas, esposos, parentes em geral, etc., como ilustrado no excerto:

E – “Que (imagem) mais... veio mais?”

S – “Segunda imagem é minha esposa, tá? Eu tentei imaginar eu, ela li... (ligou), falou comigo agora e disse que tava, tinha acabado de chegar em casa, então eu tentei imaginar onde ela poderia estar agora dentro da nossa casa.” (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

O tópico do *Self* tem progressivamente adquirido consistência nas autopercepções de indivíduos a partir da Modernidade, e tem se tornado um dado saliente nos processos culturais, e se afastado de modelos calcados na individualidade estrita, para figurações mais estendidas (BAUMEISTER, 1987), a abarcar outros selves, em especial, àqueles que desde Mead são rubricados na noção de Outros significativos (NASCIMENTO, 2008). A noção de *Extensões do Self* de Allport (1955, 1961) leva mais adiante o conceito de *self material* de James, de modo a abarcar as possessões do *self* e os membros da família extensa, e a incorporar vicariamente ao *self* àquilo que lhes acontece (BUSS, 2001). Atualizações do *self* via mediação de imagens mentais destes *Outros significativos* expandem as fronteiras do *self* para além dos limites da pele e do corpo próprio, e insere o escrutínio reflexivo e as autoavaliações consequentes em domínios mais alargados e de maior complexidade ao próprio processo autofocalizador (MORIN, 2005).

A Categoria 7, *Selves Secundários*, enfocou visualização de pessoas com quem o respondente mantém uma vinculação afetiva menos direta, como colegas de trabalho, da faculdade, residentes do mesmo local de moradia do respondente (condomínio, vizinhança), etc., como exemplifica o excerto em tela:

S – *“Eu vi também... é... a minha cabeleireira, a moça que corta o meu cabelo. Ela estava hidratando o meu cabelo quando eu disse: ‘Poxa, eu tenho que hidratar o meu cabelo!’. Eu associei a ela e não a mim. Eu não me vi hidratando o meu cabelo. Eu a vi, é como se ela tivesse [sic] lavando o cabelo de uma pessoa qualquer, mas eu sei que aquilo [sic] ali era eu, a pessoa que tava ali era eu. Mas eu vi ela! E não a mim...”*. (P31, sexo masculino, 25 anos, Licenciatura em Ciências Biológicas)

A semântica da categoria leva mais adiante a noção allpor-tiana de *Extensões do Self* para uma rede humana mais ampliada que os de contato mais estreito e imediato (familiares, amigos íntimos, parceiros amorosos), e expõe o cerne da organização subjetiva humana num regime de radical intersubjetividade – ser um eu é ser um “eu e outros”, em sentido largo, abrangente e radical, agregando aí classes extensas de indivíduos em conexão fechada com o *self*, como prestadores de serviços, e outros com quem o *self* entretém interações ocasionais. Tais *selves secundários* visualizados quando da autofocalização ao *self* indexam empiricamente essas figuras da intersubjetividade organizantes e complementares da constituição subjetiva individual, colocando no centro a alteridade como dispositivo simbólico de construção de *self*, onde o gesto individual, conforme teorização meadeana, só se completa e estabiliza com as ações dos outros, fazendo emergir um significado compartilhado (COELHO JUNIOR; FIGUEIREDO, 2004).

Esse complexo processo de negociação dos significados é condição imprescindível à emergência de consciência, e um *self* individual reflexivo (NASCIMENTO et al., 2008), dotado de competências autoatentivas modeladas no processo social que dota a cognição do infante com formas modelares de funcionamento psicológico interindividual semioticamente baseadas, conforme pontua Nascimento (2008), processo semiótico que resguarda um papel às representações mentais de natureza visual para autoinspeção e autoconhecimento, num *self* que se torna progressivamente capaz

de fazer indicações para si mesmo, característica basilar de uma consciência de tipo humano (MEAD, 1972/1934).

A Categoria 8, Pesquisador, relaciona-se a visualizações que tem como alvo o pesquisador condutor do experimento durante a realização da entrevista, como o excerto a seguir figura: S – “A primeira imagem que vi foi a minha, de pé me observando nesta sala, eu sentado na cadeira e eu via você do jeito que você está aí.” (P18, sexo masculino, 29 anos, Administração de Empresas)

As visualizações que materializam na experiência do sujeito o pesquisador na situação de testagem experimental ecoam as pós-imagens retratadas por Richardson (1983) como resquícios de processos perceptuais imediatos que se prolongam na cognição na forma de imagens mentais, já sem a concorrência de seus referentes. Esta tradução das formas perceptuais em formas próprias à imaginação mediando o processo autoconsciente reinstauram a Intersubjetividade intrínseca da situação de testagem, dialética eu-outro fundante da subjetividade individual, conforme insight fundamental do interacionismo simbólico (MEAD, 1972/1934). Clarificam ainda o importante papel das representações visuais no escrutínio reflexivo, ao permitir que o indivíduo literalmente *veja a si mesmo como provavelmente é visto pelo outro* (MORIN, 2004), neste caso, o pesquisador, e extraia conclusões importantes sobre a própria conduta na situação, promovendo ajustes comportamentais e encaminhamentos cognitivos melhor fundamentados no curso mesmo da atividade proposta de pesquisa (MORIN, 2005).

A Categoria 9, Personagens, captura semanticamente figurações em forma humana impessoal, de pessoas desconhecidas e/ou imaginadas pelo participante, tal como exemplificado no trecho do *corpus* fenomenal seguinte, em que o participante relata uma cena de fantasia sobre seu futuro profissional emergente durante a tarefa de autoconsciência:

S – “Não chegava nem a sentar. Porque, quando eu passei pela secretária, a secretária me deu uma pasta já me informando que é a reunião. Cheguei na minha sala, o telefone já tocou. Reunião. Direto pra a sala de reunião”. (P20, sexo masculino, 20 anos, Administração de Empresas)

A hipótese de mediação cognitiva de autofoco por imagens mentais, desde suas primeiras postulações (MORIN, 1998) até sua figuração como mecanismo cognitivo específico e complementar à fala interna no modelo neurocognitivo e socioecológico

de autoconsciência (MORIN, 2004), ressalta o lugar das representações mentais de natureza visual em suas diversas roupagens e tematizações, incluindo-se aí figuras de *Outros desconhecidos* (personagens), como dispositivos de autoescrutínio e construção de *self* (MORIN, 2005). Nesta complexa imageria, autoaspectos em dimensões específicas da estrutura organizacional do *self* podem ser vasculhados rigorosa e cuidadosamente pelo indivíduo e conscienciados em rica fenomenologia permitindo um contínuo trabalho de burilamento e refinamento dos *self-schemata*, e ressignificação do autoconceito no tempo (MORIN, 1998, 2004).

O recurso a tais elementos do mundo imaginal interno para fins de autofocalização permite que conteúdos pouco ou nunca acessados sejam capturados por processos de alta ordem propiciando autoexperiência fenomenal (ver KRIEGEL, 2006) e autoconsciência fenomenal (NASCIMENTO, 2008) com consequentes autoaprendizados, em formas canônicas e isoladas em séries puras de imagens ou em mediação cruzada com representações verbais, em arquiteturas transmodais, tais quais postuladas por Nascimento (2008), em que o sujeito vê personagens em seu fluxo de experiência interna, ao mesmo tempo em que as ouve e mesmo com elas dialoga em ciclos de autoavaliação (autoconsciência situacional) extensos no tempo.

A Categoria 10, *Objetos Pessoais*, organiza uma série imagética composta de objetos ou coisas de pertença do respondente com que ele mantém uma vinculação afetiva especial, de estima, tal como observado no excerto:

E – “Que partes... do corpo assim você viu?”

S – “*A blusa, a sandália e a calça*”.

E – “Em pedaços mesmo? Assim...” (Entrevistador é interrompido abruptamente pelo sujeito)

S – “*Primeiro eu vi a sandália, depois a calça e depois a blusa*”.

E – “Quando tu fala [sic] sandália, é o pé na sandália? Você viu o seu pé na sandália?” (Entrevistador é interrompido abruptamente pelo sujeito)

S – “Não, *eu vi a sandália mesmo*.” (P33, sexo masculino, 29 anos, Administração de Empresas)

Desde os idos de 1890 a psicologia de William James tem descortinado a antevisão teórica de um *Self* que se estende para além das fronteiras da base física (*self* físico), na direção de outras realidades presentes no entorno do indivíduo, quer sociais ou materiais. A noção jameseana de *Self material* incorpora uma perspectiva de considerar como componentes do *self* as possessões do indivíduo e seu

lar, ou outros ambientes, dado que tais elementos propiciam significado a tudo que pode ser enfeixado na rubrica de “meu”, sendo extensões do *self*, e seus elementos mais periféricos (BUSS, 2001). Este insight fundamental se expande na noção de possessões do *self* (*Extensão do self*) em Allport (1955, 1961) incluindo a nota do mundo social e humano, na forma de membros da família e pessoas vicariamente relacionadas ao indivíduo.

A Categoria 11, Objetos Não-Pessoais, é referente a imagens mentais de objetos impessoais, que não pertencem nem ao respondente nem a alguém de seu conhecimento, são objetos de fantasia, imaginados, tal como o trecho seguinte do *corpus* figura a partir do relato de uma cena do *self* no futuro, tal como fantasiada pelo participante num episódio de simulação mental de sua vida profissional futura como um Executivo conduzindo uma importante reunião de vendas:

S - ‘Mas chego no início da reunião. Quer dizer, cumprimento todo mundo. Vejo o que é que tá [sic] faltando. Vejo o que é que não tá [sic]. Me apresento, porém. Há pessoas novas, que nós estamos oferecendo nosso trabalho. Enfim. Sento na minha cadeira, lá, informo, *pego o o, não sei se é data show, mas tem outro nome. Começo a passar os slides.*” (P20, sexo masculino, 20 anos, Administração de Empresas)

Dado serem Imagens da Imaginação, conforme cotejadas na tipologia de Richardson (1983), e não conformarem objetos ou elementos de cenas episódicas da memória autobiográfica, as imagens visualizadas na mediação de autofoco como objetos que não são de pertença e/ou estima do sujeito, ou de outrem com quem o mesmo seja familiar, ecoa as fronteiras do *Self material* no pensamento de James, no que as mesmas, mesmo não compondo um núcleo mais próprio de autoimagens (autoscópicas ou não), todavia cooptadas para fins de autofocalização, indiciam seu importante papel de marcadores cognitivos de fronteira *self/não-self*, indicando atividade reflexiva de vasculha e inspeção de autodimensões periféricas nas fronteiras do *self* – seus rincões representacionais mais afastados, como teoriza Nascimento (2008), e os limites entre eu/ não-eu de Buss (2001), que junto com a autoconsciência constroem os pilares de edificação de um *self* humano, representacional e representado – *self* simbólico – tal como postulam Sedikides e Skowronski (1997).

A Categoria 12, Ambientes Primários, congrega trechos do *corpus* discursivo fenomenal que tematizam contextos ambientais que

conformam a ambiência física mais imediata e familiar do respondente e com os quais ele mantém uma relação de maior proximidade afetiva por habituação, posse e estima tais como o quarto de dormir, a sala de estar, a casa atual ou da infância do respondente, etc., tal como discursivamente presentifica o seguinte excerto em tela referente a uma visualização contendo uma cena complexa envolvendo a esposa do respondente:

S – “Segunda imagem é minha esposa, tá? [...] Eu tentei imaginar essa história lá em...” (Sujeito é interrompido pelo Entrevistador)

E – “Tentou? Tentou ou viu?”

S – “Eu reproduzi, né? *Eu reproduzi uma imagem dela, tá certo, dentro da nossa sala*”. (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

As imagens mentais indexadas na categoria dos ambientes familiares ou primários ecoam as imagens nomeadas de Imagens do Pensamento, na esquematização de Richardson (1983), àquelas que contemplam experiências visuais imagéticas do cotidiano na forma de memórias episódicas ou que espelhem agências reiteradas de familiaridade do sujeito experienciador, ou ações antecipadas de algum futuro possível. Tais imagens recriadas durante a autofocalização, propiciam uma autoexperiência de inserção do *self* em seu ambiente ecológico mais imediato (MORIN, 2004), além de expressarem a continuidade do gradiente de autoimagens indo de suas imagens-fonte mais nucleares de figuração de corpo, rosto, e aspectos da autoscopia do *self* a elementos que incorporam as possessões do *self*, seu próprio lar, ou ambiente de inserção proximal – *self* material – na teorização de James (ver BUSS, 2001).

A Categoria 13, *Ambientes Secundários*, congrega visualizações de ambiências físicas menos imediatas do respondente, em relação aos quais o mesmo mantém relações de afetividade e compartilhamento com outras pessoas em contexto de sociabilidade secundária como salas de aula da faculdade, corredores da mesma, avenidas públicas, academias de ginástica, elevadores dos locais de trabalho e de moradia, etc., como ilustrado no excerto fenomenal adiante:

S – “Eu... bem, primeira coisa que eu visualizei foi relacionado ao fato alegria... realmente eu visualizei... visualizei assim... eu rindo, eu sempre muito alegre... positiva... pensei, *me recorreu justamente esta última vez que saí sábado, que foi a imagem que eu tava [sic] sentada*, justamente, umas três amigas minhas vieram assim, em horários diferentes

falar isso: ‘- Como assim, Rafaela (nome fantasia)? Você está sentada? Você que tá [sic] sempre em pé, dançando, alegre!’. Então pensei nessa imagem... aí: ‘.

E - “Foi você na balada, é isso? O que era... uma, era um bar?”

S - “*Foi na boate... Foi na Tox (nome fantasia), é uma boate!*”

E - “Tox. Sim.” (P27, sexo feminino, 19 anos, Administração de Empresas)

O gradiente empírico da categoria em discussão traz em primeiro plano a significação dos ambientes de socialização secundária, em especial, os locais de estudo, trabalho, lazer, além das vias públicas e espaços compartilhados das grandes cidades, no plasmar das subjetividades contemporâneas. A maior parte do tempo dos indivíduos é vivenciado nestes espaços não privativos, onde há por necessidade grande intercâmbio de trocas significativas e negociação de gestos e significados (COELHO JUNIOR; FIGUEIREDO, 2004). O coagular destas representações dos espaços públicos em processos de mediação cognitiva de autofoco tem importantes consequências para a contínua delimitação das fronteiras do *self* e ressignificação das autorrepresentações e do autoconceito (MORIN, 2005). A imagem mental tomada na autofocalização permite que se retome conteúdos emergentes do processo social, preservando-se aí o impacto da própria ambiência física na configuração das trocas possíveis no espaço da intersubjetividade, assim, oriundas das percepções *in loco*, as representações imagéticas dos lugares não privativos permitem uma expansão do processo autoavaliativo para além das fronteiras do processo social e da intercambialidade do *self* aos mecanismos ecológicos de autofoco, permitindo renegociação de fronteiras *self/ não-self* e complexificação da estrutura organizacional do autoconceito (MORIN, 2004).

As visualizações internas dos ambientes secundários são os vestígios cognitivos dos processos adaptativos que celebram o *Self* simbólico como o grande motor de engate do organismo com o ambiente. Pressões ecológicas e ambientais selecionaram uma arquitetura mental como o *self* simbólico no Pleistoceno, ainda na etapa do *Homo erectus* e na transição para os comportamentos de caça como estratégia para obtenção de alimento. Neste período observou-se incremento substancial na estrutura e complexidade do cérebro e na organização social, elementos cruciais na constituição de um *self* representacional e dotado de reflexividade (autoconsciência), conforme Sedikides e Skowronski (1997). Mudanças climáticas radicais

e advento de novas paisagens foram forças ecológicas seletivas na emergência da autoconsciência.

A noção de *Affordances* de Gibson (2015/1979) traz um importante resgate da percepção da profunda unidade entre percepção e ação, e da orgânica mutualidade entre organismos e ambiências físicas. Segundo o autor citado, elementos propriamente cognitivos como inferências categóricas derivam de forma imediata das experiências sensório-motoras com membros da categoria modelizada, sendo uma *affordance* a resultante desta relação *self*-objeto, quando o significado e função dos objetos físicos e suas superfícies sugerem de forma intuitiva ao *self* modos de experiência e relação. Quando retomadas na forma de imagens mentais na autofocalização, objetos e cenas de ambiências secundárias relembram ao *self* seu profundo enlace às fontes ecológicas de autofoco (MORIN, 2004), mas sobretudo, de fomento de um senso de *self* enraizado em profundos e implícitos intercâmbios com o mundo material (ver FISHER, 2004).

A Categoria 14, Ambiente da Tarefa, é referente a visualização do ambiente físico imediato de realização da entrevista e da operacionalização da tarefa de autoconsciência, tal como o excerto figura, com base no relato de cena imaginada pelo respondente durante a tarefa de autoconsciência:

S – “No momen... no momento é... eu tentei me concentrar e me olhar, então assim, *teve uma hora que eu corri e saí da sala, aí depois eu voltei* (à sala), observei minha cabeça aqui atrás, tentei olhar pra mim, olhei pra minha roupa...” (P33, sexo masculino, 29 anos, Administração de Empresas)

As imagens do ambiente em que se realizava a tarefa de autoconsciência e a entrevista fenomenal para levantamento das mediações cognitivas eram quase sempre as últimas percepções visuais que o sujeito tinha antes de fechar os olhos como instruído pelo pesquisador, e tais imagens na condição de pós-imagens (ver RICHARDSON, 1983) continuavam a ser experienciadas, e se transfiguravam rapidamente em imagens mentais propriamente ditas, cooptadas pelo processo autofocalizador, onde um outro significado psicológico se estabelecia. O ambiente da tarefa tomado como emblema representacional do *self* resgata o profundo enlace do *self* às estruturas sensório-motoras da mente e percepção (GIBSON, 2015/1979), e a continuidade entre percepção e imaginação tal como defendida por teóricos como Kosslyn e Pomerantz (1977), tanto no que o estudo da primeira

tem permitido insights heurísticos na pesquisa da segunda, quanto no que é lícito que se considere a metáfora do olho da mente (*mind's eye*) como um processador que interpreta representações perceptuais (por exemplo, àquelas subjacentes à experiência perceptual) no modo de categorias conceituais, emergindo de representação perceptual relembada na consciência à maneira de visualizações.

A Categoria 15, *Ambientes Imaginários*, concerne a relatos fenomenológicos de cenas visualizadas de ambientes fechados como salas, quartos ou auditórios desconhecidos do respondente, imagens da imaginação, como descrito no trecho do *corpus* em tela, que testemunha uma simulação mental pelo participante de ambiente laboral no futuro, em que o mesmo adentra no seu ambiente de trabalho e descreve em detalhes todo o percurso desde a entrada do edifício até a sala de reuniões em que na condição de Executivo ou CEO realizará uma apresentação em reunião de Diretoria:

E - "(Descreva) essa imagem de forma mais rica possível que você puder".

S - "Vamo [sic] lá... seria no elevador. Piso de granito. É... Como é que eu posso falar? Não é a... Como é o nome do, do que forma isso aqui?"

E - "O arco?"

S - "O arco. Isso. O arco também a mesma cor da pedra do chão. O espelho bastante limpo. Vinte andares. Empresa grande. É... Iluminação um pouco fraca, ambiente. É... Tapete com o nome da empresa. Empresa não determinada (inaudível). Elevador se abrindo (inaudível) com a secretária." (P20, sexo masculino, 20 anos, Administração de Empresas)

Baumeister e Masicampo (2010) discutem o significado cognitivo das simulações mentais no que estas promovem importantes intercâmbios entre animal e cultura, facilitando através de pensamento consciente a facilitação social e interações culturais. Pensamento consciente, incluindo os referenciados ao *self*, são sobretudo úteis ao processamento cognitivo interno, facilitando interações descendentes com os ambientes social e cultural, capacitando ao *self* a criação de pensamento sequencial significativo como sentenças verbais e narrativas, raciocínio lógico, compreensão causal, e simulação de eventos futuros, habilitando diferentes partes do cérebro a compartilhar informações, na forma de filmes breves que o cérebro faz para si mesmo. Como observa-se no relato do excerto, tais imagens da imaginação em seu rico detalhamento fenomenológico (ver RICHARDSON, 1983) habilitam o *self* a brincar com possibilidades virtuais de caminhos futuros e experimentar tais rotas como se

as estivesse vivenciando no tempo presente, o que auxilia em tomadas de decisão, e ajuste de condutas visando metas a longo prazo (BAUMEISTER; MASICAMPO, 2010), sendo esta capacidade cognitiva de autoprojeção em realidades espaço-temporais e sociais alternativas um traço distintivamente humano, estando profundamente associado ao trabalho de construção e robustez de significado da mente (WAYTZ; HERSHFIELD; TAMIR, 2015).

Há que se ressaltar que este complexo gradiente fenomenal com sua riqueza de informações de cor, textura, coordenadas visuoespaciais, etc., elaboram segundo Paivio (2007) a inserção dos indivíduos nos ambientes físicos favorecendo suas adaptações e complexificação crescente do aparato cognitivo de resposta aos estímulos peculiares a estas ambiências físicas, reforçando via mecanismos ecológicos a atividade autoreferencial e autofocalizadora do *self* (MORIN, 2004).

A Categoria 16, Natureza, agrega episódios com imagens mentais que figuram elementos da Natureza como o céu noturno, o sol, etc., como o excerto a seguir emblematicamente exemplifica:

S - "O céu na cor azul mais claro, com nuvens".

E - "Ou seja, o céu diurno, não é?"

S - "Diurno, isso, diurno"

[...]

E - "O céu diurno. Azul, né?"

S - "Azul." (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

A categoria em tela põe em relevo o profundo significado das realidades materiais na constituição e manutenção de um senso de *self*, mesmo no adulto cognitivamente maduro. As ricas visualizações da Natureza saturadas de conteúdo fenomenal (*qualia*) de cor, forma, espacialidade, etc. - características das imagens da imaginação (RICHARDSON, 1983), atualizam as *affordances* ontogenéticas que primaciaram a edificação das fronteiras do *self* na ontogênese (ver GIBSON, 2015/1979), nos intercursos imediatos com as superfícies e estruturas fisicoquímicas dos objetos do entorno imediato, e também do estendido, na direção do horizonte descortinado pelo fluxo ótico no ambiente. A perspectiva ecológica gibsoniana calcada nos intercâmbios entre o organismo e as *affordances* dissolve dicotomias absolutizantes como interno-externo e objetivo-subjetivo, no que elas atravessam as fronteiras do eu e do objeto capturando uma materialidade teórica alicerçada nem numa qualidade subjetiva de

uma coisa, nem numa propriedade objetiva de uma coisa, mas sim numa *relação* que é por necessidade lógica convocante do animal humano (ver FISHER, 2004).

As *affordances* se concretizam em seu atrelamento orgânico às realidades sensório-motoras dos organismos vivos, realizando as possibilidades de ação/uso que o *self* em sua agência percebe poder executar com os objetos do entorno ambiental (GIBSON, 2015/1979), estando no cerne dos processos constituintes do *self* no que o último para sua emergência nos primórdios do desenvolvimento conta apenas com as *affordances* possibilitadas pelos objetos, no que elas oferecem ao infante os subsídios para sua construção enquanto ente cognitivo, quer para bem ou mal, pondo em máxima evidência a inseparabilidade entre percepção e ação (ROCHAT, 1995). Nos momentos fundantes do *self* humano a informação perceptual, conforme Rochat (1995) é constrangida pelo significado para a ação, no que suas propriedades invariantes informam ao *self* especificações de características dos objetos, suas localizações no espaço, e da correlata dinâmica que o enlaça ao percebedor (ver GIBSON, 2015/1979; FISHER, 2004).

Assim, seguindo-se intuições teóricas de Bermudez (1999), como discutidas por Morin (2004), cinestesia visual informa não apenas percepção do mundo físico, mas também autopercepção, no que o fluxo ótico do ambiente desenha os contornos dos objetos, forçando um senso de separatividade *self*-mundo, e incrementando saliência de *self* ao *self*, isto é, autoconsciência e autoconhecimento que se precipita da autofocalização com especificações cada vez mais complexas sobre o *self*, as quais são recriadas em grande riqueza de detalhes fenomenológicos quando das autofocalizações, mesmo que de imagens da natureza, no que elas relembram ao *self* sua realidade fundamental de ente material inserido nas realidades ecológicas dos nichos desenvolvimentais (ver GIBSON, 2015/1979). Tais nichos possíveis, por seu diversificado nível de complexidade estrutural e características geofísicas, devem incrementar diferencialmente o auto-foco, com níveis superiores de autoconsciência em ambientes ricos em superfícies espelhadas e estímulos autofocalizadores, e autoconsciência mais rudimentar em ambientes desérticos e sem planos de reflexão especular, conforme hipótese de Morin (1998).

A Categoria 17, Grafismos, refere-se à visualização no plano cognitivo, interno, de palavras experienciadas em sua forma gráfica, no caso em tela no excerto, palavras cujo conteúdo semântico era relacionado a autoaspectos da dimensão moral do *self* sendo escritas no

meio espacial interno, referentes às qualidades morais do respondente, como se observa:

S – “Quando eu pensei honestidade, eu imaginei a palavra escrita na minha frente: ‘Honestidade.’”

E – “Você viu a palavra escrita”.

S – “Isso.” (P6, sexo masculino, 25 anos, Economia)

Morin (1998) desde os inícios de sua especulação teórica sobre o papel das imagens mentais nos processos autorepresentacionais tem estipulado condições estritas para sua eficácia cognitiva, a saber, a necessária presença de elementos autoscópicos (base física do *self*), em especial, das características craniofaciais como gradiente por excelência da identidade pessoal, e algum nível de interação destes mecanismos imagéticos com outros de natureza linguageira na forma de autoproferições silenciosas, os quais expandiriam e complementariam com maior eficácia o trabalho das imagens mentais, especificamente, no que estas seriam insuficientes ou inadequadas para mediação de autoconteúdos abstratos, como valores, moralidade, motivos, e outros. A aparição no fluxo experiencial de conteúdo imagético de teor moral no excerto em tela contradiz esta suposta ineficácia da mediação icônica em permitir escrutínio de áreas abstratas do *self*: de forma criativa e sofisticada os processos autorepresentacionais de base imagética conseguem burlar esta dificuldade figurando com apoio em gradiente gráfico (palavra escrita) conteúdos sobre a dimensão moral do *self* permitindo autoescrutínio e expansão do autoconhecimento, criando verdadeiras metáforas visuais, reveladoras de aspectos profundos, absconditos e abstratos do *self*, conforme teoriza Nascimento (2008), com a mesma eficácia que mediações por fala interna o fariam.

A hipótese de Nascimento (2008) de uma função metafórica das imagens do *self*, explanada em perspectiva cognitiva, não o é sem precedentes na história da psicologia, encontrando-se autores no campo dos estudos de personalidade e em seara das psicoterapias que defendem propostas similares, tal como Jung com sua proposição das imagens como centro da mente (JUNG, 1975, 1991).

Raffaelli (2002) relembra a primazia das imagens na psicologia arquetípica de Jung no que estas seriam a via princeps de atualização na experiência consciente dos indivíduos na forma de produções artísticas, imagens dos sonhos, nos êxtases, mas também em produções mentais relacionadas à psicopatologia como os delírios,

aspectos arquetípicos relacionados aos mitos, símbolos e religiões da humanidade. Assim, a imagem é uma metáfora panorâmica da psique integral, congregando uma atualização de uma situação psíquica como um todo, com suas dimensões tanto conscientes, quanto inconscientes, conforme Jung (1991). No que tange às figurações das imagens no plano da experiência consciente, salienta-se seu papel de representar o *self* para si mesmo, permitindo que porções inteiras de sua geografia interior sejam consciencizadas, vasculhadas em pormenores, e se precipitem a partir daí conhecimentos úteis à navegação pessoal na existência, e atualização dos *self-schemata* (NASCIMENTO, 2008), e ajuste fino das condutas e metas (DUVAL; WICKLUND, 1972), e refinamento das autoimagens (MORIN, 1998). Dado ser o *Self* um dado de saliência na cultura da Modernidade tardia, conforme Baumeister (1987), a mediação por imagens mentais de autoconteúdos que concretizam na cognição análises da honestidade e integridade do *self*, sensibilizam-nos na pesquisa cognitiva para o *Self* como problema moral na contemporaneidade, e para a força da imagem mental na produção de significados, mesmo relacionados às dimensões mais abstratas da mente (PAIVIO, 2007; NASCIMENTO, 2008).

A Categoria 18, Visões Abstratas, é referente a experiências conscientes de tipo visual sem forma definida, na experiência interna do sujeito, emergentes enquanto visualizações de flashes luminosos, formas abstratas coloridas, borrões de cor, impressões visuais fugidias, etc., tal qual as relatadas no excerto seguinte:

S - "(Vi) [...] Assim uns negócios vermelhos, misturado [sic] com amarelo, como se fosse o sol, como se fosse [sic] aqueles raios de sol já no final do dia, somente assim".

E - "Você viu um pôr do sol?"

S - "É".

E - "Você chamaria isso de pôr do sol ou foram só padrões de cor que você viu?"

S - "Acho que foi só um padrão de cor".

E - "Diz de novo. Era o que? Era um..."

S - "Um tom avermelhado ..."

E - "Tons avermelhados... Que mais?"

S - "Umas coisinhas amarela [sic]".

E - "Isso tudo junto não é?"

S - "É".

E - "Uns tons avermelhados e amarelados enfim. Que mais?"

S - "Somente".

E – “E isso era assim, sem forma, ou tinha uma forma que você conseguia identificar?”

S – *“Não, num [sic] tinha forma... Tinha forma não.”* (P4, sexo feminino, 22 anos, Direito)

A aparente primitividade e simplicidade da experiência visual relatada, não calcada numa caracterização plena da experiência em termos de realidades objetais identificáveis, esconde pormenores cognitivos de grande complexidade que devem ser trazidos a exame. O psicólogo cognitivo Benny Shanon, em pesquisa fenomenológica com os conteúdos das visões da ayahuasca, realiza importante distinção teórica e fenomenológica entre o que ele nomeia de “visualizações” e “visões”, o primeiro dos termos denotando todo efeito visual ocasionado pela ayahuasca, e o último sendo reservado apenas e restritamente a conteúdos visuais com maior grau de extensão temporal e dotado de conteúdo semântico identificável (SHANON, 2003). Seguindo-se esta sugestão teórica, o gradiente empírico desta categoria pode ser considerado no plano da vigília como equivalente às visualizações vivenciadas durante inebriação com ayahuasca, por seu caráter mais instável, e não semântico, não podendo ser identificado em associação a classes de objetos ou cenas, ou se se o fizer, de modo apenas alusivo ou metafórico.

Tais experiências mais simples, ausentes de denotação a referentes do mundo físico, são semelhantes aos fenômenos dos fosfenos descritos na literatura de imagem mental, como similares àquelas ocorrências de atividade endóptica como as produzidas no campo visual interno do indivíduo quando seu globo ocular é pressionado por dedos. Experiências tipo-fosfenos na forma de aglomerados de pontos brilhantes são conhecidas de antropólogos pesquisadores de ayahuasca, e se referem às mais simples experiências ocorrentes no início da entrada progressiva no estado alterado de consciência com o enteógeno em tela, sendo substituídas na sequência da complexificação da experiência por visualizações de grades, linhas em ziguezague, linhas ondulantes alternadas, linhas multicoloridas, e círculos concêntricos, gradiente visual que dá lugar em fases adiantadas da experiência a gotas de cor de grande tamanho, de onde se precipitam formas olhantes como povos, animais ou criaturas mitológicas, as quais desaparecem nas fases finais, e em seu lugar emerge uma luz amarela e suave (SHANON, 2003).

Esta impressionante fenomenologia visual tem seu correlato nos estados de consciência de vigília, como evidenciam as imagens

aqui indexadas durante processo autofocalizador, todavia, o conhecimento do significado psicológico, e da dinâmica cognitiva que faz emergir este gradiente de experiências visuais ainda permanece obscuro, e documentações fenomenais mais extensivas são requeridas, antes que se edifiquem hipóteses explanatórias consistentes sobre seu lugar na mediação cognitiva de autoconsciência, como admoesta Nascimento (2008), a partir de fenomenologia símile, a qual o autor propõe como formas autoatentivas de ausculta e prospecções do *self* em seus territórios mais extremos e limítrofes, fronteando as zonas não-*self* da experiência da consciência.

Tendo-se minuciosamente relatado a fenomenologia da mediação de autoconsciência por imagens mentais em todo o seu gradiente experiencial, avançamos na direção de uma interpretação de conjunto das categorias fenomenais descritas, as quais podem ser legitimamente reagrupadas em categorias superordenadas, o que faz aparecer²⁰ por um lado uma geografia de conscienciização do *self*, e por outro, a correlata potência e indicação de trabalho das imagens mentais na mediação de estados autoconscientes durante a vigília.

A análise fenomenal do conteúdo fenomenológico do estado autoconsciente permitiu o levantamento de 04 (quatro) classes abrangentes de ocorrências experienciais de mediação, a saber, (01) **Self físico**, incluindo as subcategorias Self Físico, Self Físico na Tarefa, Faces, Porções Corpóreas, e, Self Futuro, com esta última nota fenomenológica do corpo físico sendo visualizado em simulação mental de experiência futura (*self* possível); (2) **Selves outros**, que congrega as subcategorias Selves Primários, Selves Secundários, Pesquisador, e, Personagens; (3) **Objetos e Ambientes**, incluindo as classes fenomenais de imagens relacionadas a Objetos Pessoais, Objetos Não-Pessoais, Ambientes Primários, Ambientes Secundários, Ambiente da Tarefa, Ambientes Imaginários, e, Natureza, ; e, (4) **Formas Abstratas**, que inclui as subcategorias Grafismos, e Visões Abstratas.

Esta complexa fenomenologia de mediação de autofoco se edifica em tensões e níveis de abstração, indo cada uma das categorias superordenadas em relação às outras, como cada uma internamente, de autoconteúdos menos abstratos e mais próprios e próximos ao *self* individual, na direção de áreas de autoexperiência mais geral, abstrata e distanciada do núcleo privado do *self*, na direção de áreas não-*self*, e de áreas potenciais de autoexperiência ainda não delimitáveis cognitivamente, portanto, não identificáveis, não

nomeáveis, não figuráveis, mas pressentidas, e auscultadas por via instrumental das imagens mentais.

Pode-se, em síntese, afirmar que o conjunto das imagens mentais levantadas são o *Self*, e formas de autoexperiência, e autoescrutínio reflexivo, formas de o *self* exercer esta dobradura reflexiva sobre si e aprender de si na autoexperiência durante estados autoconscientes de base imagética. O processo autofocalizador resultante tem em sua essência as notas fenomenais de ***Self físico, Selves outros, Objetos e Ambientes***, e, ***Formas Abstratas***, as quais constituem segundo a metodologia fenomenológica aqui empregada seu significado fenomenal em sua cooptação a serviço de mediação cognitiva de autoconsciência durante parâmetros comuns de consciência (consciência de vigília).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo objetivou levantar e documentar a fenomenologia de mediação cognitiva por imagens mentais de autoconsciência durante estado da consciência em parâmetros comuns, não modificados, da consciência de vigília. Os principais achados da pesquisa, e seu legado peculiar ao campo de estudos de autoconsciência deve ser sumarizado em seus pontos cardeais.

Primeiro, após extenso cotejo do gradiente fenomenal gerado por participantes em modo de consciência de vigília durante tarefa de autofocalização, nos é lícito responder de modo afirmativo à hipótese levantada por Morin (1998, 2004, 2005) de um papel específico às imagens mentais na mediação de autoconsciência, indo na esteira dos achados pioneiros de Nascimento (2008) em sua tese de doutorado, de que este presente estudo deriva e aprofunda esta prospecção, edificando com maior refinamento fenomenológico em cotejo em 1ª pessoa uma maior certeza e corroboração consoante à hipótese mencionada.

Urge salientar o pioneirismo dos dois estudos, o da citada tese, e este presente, no teste empírico da hipótese da mediação cognitiva a nível mundial, a tese enfocando com mais especificidade o domínio psicológico da mediação por via de instrumento psicométrico validado para tal, a Escala de Autoconsciência Situacional (ver NASCIMENTO, 2008), e o presente estudo por via fenomenal, com aporte exclusivo em dados construídos a partir de instrumento em

1ª pessoa, o EFEA-V, validado também na tese citada. O cotejo múltiplo, das dimensões tanto fenomenal quanto psicológica, cumpre os requisitos assim, de uma ciência fenomenal da consciência, conforme autores fenomenologistas, como Chalmers (1996).

Segundo o teste empírico da mediação cognitiva por imagens mentais avançou no presente estudo na direção de um levantamento e descrição fenomenal exaustivos da rica fenomenologia imagética emergente, revelando uma geografia extensa de áreas do *self* consciencizadas, como também a potência da imagem mental em operacionalizar autofoco situacional, tanto sobre autoconteúdos mais nucleares, quanto periféricos na estrutura organizacional do *self*.

Esta extensiva documentação fenomenal vem ao encontro de reclames de autores recentes sobre a escassez de estudos sobre a fenomenologia de elementos da experiência interna, o que torna impeditivo o avanço no campo na construção de modelos explanatórios do significado psicológico e cognitivo de consciência fenomenal, experiência interna, e consciências de alta ordem, como a autoconsciência (ALDERSON-DAY; FERNYHOUGH, 2014; HURLBURT; HEAVEY; KELSEY, 2013; MORIN, 2004; NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2013), não havendo ainda ao presente documentação exaustiva sobre a fala interna (HEAVEY; HURLBURT, 2008; MORIN, 2008, 2013; NASCIMENTO, 2008), e ao que se sabe quase nenhum estudo com foco explícito na fenomenologia imagética do autofoco humano (MORIN, 1998, 2004; NASCIMENTO; ROAZZI, 2013). O presente trabalho coloca-se como um incentivo a que este enfoque floresça e prospere, na seara cognitiva dos estudos de autoconsciência.

Terceiro, uma ciência reflexiva da consciência e não vacilante em relação à explanação das dimensões fenomenais da mente, consciência e autoconsciência, não pode prescindir da necessária triangulação de métodos em 1ª e 3ª pessoa, propiciando um acervo de dados robusto à teorização, para melhor conhecimento dos aspectos intrínsecos a multidimensionalidade do *self* humano e da extensa rede de mecanismos cognitivos e arquiteturas funcionais e fenomenais que o instanciam (CHALMERS, 1996). Nesta direção, pôs-se à prova a potência de instrumento autoral, o EFEA-V, em acercar fenomenologias intrínsecas ao estado de vigília, aumentando o acervo de conhecimento sobre este heurístico instrumento, incentivando novas construções de instrumentos em 1ª pessoa que abordem a consciência fenomenal por outras vias metodológicas, e operacionalizações deste construto multidimensional.

Quarto, e por fim, levou-se adiante reivindicação de autores como Morin (2001, 2005) e Nascimento (2008) que reivindicam um maior aporte de interesse na pesquisa sobre as complexas e ainda não formuladas em totalidade questões que envolvem as relações entre níveis de consciência, autoconsciência e seus mediadores cognitivos. O presente estudo pôde avançar na delimitação de um campo de observação fenomenal da dinâmica de mediação imagética de auto-foco restrito à consciência de vigília. Há que se fortalecer e robustecer esta documentação neste nível de consciência, e avançar na descrição de estados alterados, incomuns ou raros de consciência, tanto espontâneos, quanto provocados, quer em situações êmicas quanto com rigoroso controle experimental, de modo a sanar a atual lacuna empírica e teórica concernente a tais estados de consciência.

O conjunto das pontuações realizadas faz avançar uma agenda possível de autoconsciência para a primeira metade do século XXI, promovendo um maior diálogo entre os estudos de autoconsciência, consciência, e ciências cognitivas, mais especificamente no que se refere à pesquisa em representação mental e imagens mentais. Este diálogo e trabalho cooperativo e interdisciplinar estão ainda em seus primórdios, e há muitas rotas inexploradas a serem prospectadas nos próximos anos, a fins de tornar uma ciência da consciência e autoconsciência reflexiva e fenomenal viáveis, e epistemologicamente defensáveis.

REFERÊNCIAS

- ALDERSON-DAY, B. ; FERNYHOUGH, C. More than one voice: Investigating the phenomenological properties of inner speech requires a variety of methods. **Consciousness and cognition**, v. 24, p. 113-114, 2014.
- ALDERSON-DAY, B. ; FERNYHOUGH, C. Inner speech: development, cognitive functions, phenomenology, and neurobiology. **Psychological bulletin**, v. 141, n. 5, p. 931, 2015.
- ALLPORT, G. W. **Becoming: Basic considerations for a psychology of personality**. New Haven: Yale University Press, 1955.
- ALLPORT, G. W. **Pattern and growth in personality**. New York: Holt, 1961.

- AMARAL, J. V. Idolatria: desvio de fé e vida na crítica sapiencial. **Interações**, v. 7, n. 12, p. 197-208, 2012.
- APPS, M. Aj; TSAKIRIS, M. The free-energy self: a predictive coding account of self-recognition. **Neuroscience & Biobehavioral Reviews**, v. 41, p. 85-97, 2014.
- ASENDORPF, J. B. ; WARKENTIN, V. ; BAUDONNIERE, Pierre-Marie. Self-awareness and other-awareness. II: Mirror self-recognition, social contingency awareness, and synchronic imitation. **Developmental Psychology**, v. 32, n. 2, p. 313-321, 1996.
- ASHLEY-COOPER. *In*: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Anthony_Ashley-Cooper,_3.%C2%BA_Conde_de_Shaftesbury. Acesso em: 29 mar. 2021.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. 4ª ed. Lisboa: Edições, v. 70, 2011.
- BAUMEISTER, R. F. How the self became a problem: A psychological review of historical research. **Journal of personality and social psychology**, v. 52, n. 1, p. 163-176, 1987.
- BAUMEISTER, R. F. ; MASICAMPO, E. J. Conscious thought is for facilitating social and cultural interactions: How mental simulations serve the animal-culture interface. **Psychological review**, v. 117, n. 3, p. 945-971, 2010.
- BERGER, A. et al. Multidisciplinary perspectives on attention and the development of self-regulation. **Progress in neurobiology**, v. 82, n. 5, p. 256-286, 2007.
- BERMÚDEZ, J. L. **The paradox of self-consciousness: Representation and mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- BERNTSEN, D. ; JACOBSEN, A. S. Involuntary (spontaneous) mental time travel into the past and future. **Consciousness and cognition**, v. 17, n. 4, p. 1093-1104, 2008.
- BIASOLI-ALVES, Z. M. M. A pesquisa em psicologia: análise de métodos e estratégias na construção de um conhecimento que se pretende científico. *In*: ROMANELLI, G. ; BIASOLI-ALVES, Z. M. M. (Orgs.). **Diálogos metodológicos sobre prática de pesquisa**. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1998. p. 135-157
- BIVONA, U. et al. Low self-awareness of individuals with severe traumatic brain injury can lead to reduced ability to take another person's perspective. **The Journal of head trauma rehabilitation**, v. 29, n. 2, p. 157-171, 2014.

- BRANDL, J. L. The puzzle of mirror self-recognition. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 2, n. 17, p. 279-304, 2016. Doi:10.1007/s11097-016-9486-7.
- BROWN, P. R. L. **Santo Agostinho: uma biografia**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- BUSS, A. **Psychological dimensions of the self**. London: Sage Publications Inc, 2001.
- CARNEIRO, E. N. Ética: da conservação raiocêntrica à libertação em Jesus Cristo. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 9, n. 13, p. 151-167, 2015.
- CARTWRIGHT, D. S. Exploratory analyses of verbally stimulated imagery of the self. **Journal of Mental Imagery**, v. 4, p. 01-21, 1980.
- CHALMERS, D. J. **The conscious mind: In search of a fundamental theory**. England: Oxford University Press, 1996.
- COELHO, N. E. ; FIGUEIREDO, L. C. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. **Interações**, v. 9, n. 17, p. 9-28, 2004.
- COMPÈRE, L. et al. Self-reference recollection effect and its relation to theory of mind: An investigation in healthy controls and schizophrenia. **Consciousness and cognition**, v. 42, p. 51-64, 2016.
- COSTA, O. B. R. A sabedoria do povo hebreu em oposição a sophia Grega. Uma análise do impacto da cultura Helênica sobre a cultura do povo hebreu. **Páginas de Filosofia**, v. 7, n. 2, p. 99-126, 2016.
- COUTINHO, G. N. O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. **Argumentos**, v. 2, n. 3, p. 124-131, 2010.
- DERÉGNAUCOURT, S; BOVET, D. The perception of self in birds. **Neuroscience & Biobehavioral Reviews**, v. 69, p. 1-14, 2016.
- DIAS, J. C. T. A sabedoria edifica sua casa – Sabedoria no livro de provérbios. **Interações**, v. 9, n. 15, p. 168-180, 2014.
- DUARTE, A. C. O. **Indiferença ou injustiça divina? Em busca de uma compreensão do sofrimento humano: Uma exegese de Jó 24, 7-12**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- DUVAL, S; WICKLUND, R. A. **A theory of objective self awareness**. New York: Academic Press, 1972.

- EICHSTAEDT, J. ; SILVIA, P. J. Noticing the self: Implicit assessment of self-focused attention using word recognition latencies. **Social cognition**, v. 21, n. 5, p. 349-361, 2003.
- FENIGSTEIN, A. ; SCHEIER, M. F. ; BUSS, A. H. Public and private self-consciousness: Assessment and theory. **Journal of consulting and clinical psychology**, v. 43, n. 4, p. 522, 1975.
- FISHER, T. H. What we touch, touches us: Materials, affects, and affordances. **Design Issues**, v. 20, n. 4, p. 20-31, 2004.
- FOSTER, D. W. ; NEIGHBORS, C. ; YOUNG, C. M. Drink refusal self-efficacy and implicit drinking identity: An evaluation of moderators of the relationship between self-awareness and drinking behavior. **Addictive behaviors**, v. 39, n. 1, p. 196-204, 2014.
- FRITH, U. ; HAPPÉ, F. Theory of mind and self-consciousness: What is it like to be autistic?. **Mind & language**, v. 14, n. 1, p. 82-89, 1999.
- GIBBONS, F. X. Self-attention and behaviour: A review and theoretical update. **Advances in Experimental Social Psychology**, v. 23, p. 249-303, 1990.
- GIBSON, J. J. **The ecological approach to visual perception**. New York: Psychology Press, 2014. (Original publicado em 1979)
- GOLD, S. R. ; HENDERSON, B. B. Daydreaming, self-consciousness, and memory monitoring. **Journal of Mental Imagery**, v. 5, n. 2, p. 101-106, 1981.
- GOVERN, J. M. ; MARSCH, L. A. Development and validation of the situational self-awareness scale. **Consciousness and cognition**, v. 10, n. 3, p. 366-378, 2001.
- GRANT, A. M. ; FRANKLIN, J. ; LANGFORD, Peter. The self-reflection and insight scale: A new measure of private self-consciousness. **Social Behavior and Personality: an international journal**, v. 30, n. 8, p. 821-835, 2002.
- HEAVEY, C. L. ; HURLBURT, R. T. The phenomena of inner experience. **Consciousness and cognition**, v. 17, n. 3, p. 798-810, 2008.
- HUGHES, E. K. ; GULLONE, E. ; WATSON, Shaun D. Emotional functioning in children and adolescents with elevated depressive symptoms. **Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment**, v. 33, n. 3, p. 335-345, 2011.

- HURLBURT, R. T. **Investigating pristine inner experience: Moments of truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011a.
- HURLBURT, R. T. Nine clarifications of descriptive experience sampling. **Journal of Consciousness Studies**, v. 18, n. 1, p. 274-287, 2011b.
- HURLBURT, R. T. ; AKHTER, S. A. Unsymbolized thinking. **Consciousness and Cognition**, v. 17, n. 4, p. 1364-1374, 2008.
- HURLBURT, R. T. ; HEAVEY, C. L. ; KELSEY, J. M. Toward a phenomenology of inner speaking. **Consciousness and Cognition**, v. 22, n. 4, p. 1477-1494, 2013.
- JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KEENAN, J. P. et al. Self-recognition and the right prefrontal cortex. **Trends in cognitive sciences**, v. 4, n. 9, p. 338-344, 2000.
- KIHLSTROM, J. F. ; KLEIN, S. B. Self-knowledge and self-awareness. *In*: SNODGRASS, J. G. ; THOMPSON, R. L. **The Self across Psychology: Self-Recognition, Self-Awareness, and the Self-Concept**, . New York: The New York Academy of Sciences, 1997. p. 5-17
- KOSSLYN, S. M. ; POMERANTZ, J. R. Imagery, propositions, and the form of internal representations. **Cognitive psychology**, v. 9, n. 1, p. 52-76, 1977.
- KRIEGEL, U. Consciousness, theories of. **Philosophy Compass**, v. 1, n. 1, p. 58-64, 2006.
- KRISTEN-ANTONOW, S., SODIAN, B., PERST, H. ; LICATA, M. A longitudinal study of the emerging self from 9 months to the age of 4 years. **Frontiers in Psychology**, v. 6, p. 789, 2015. Doi: 10.3389/fpsyg.2015.00789
- KÜHN, S. et al. Inner experience in the scanner: can high fidelity apprehensions of inner experience be integrated with fMRI?. **Frontiers in Psychology**, v. 5, p. 1393, 2014. Doi: 10.3389/fpsyg.2014.01393
- LEMOULT, J. et al. Negative self-referential processing predicts the recurrence of major depressive episodes. **Clinical Psychological Science**, v. 5, n. 1, p. 174-181, 2016. Doi: 10.1177/2167702616654898.

- LEWIS, M. Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt. *In*: LEWIS, M. ; HAVILAND-JONES, J. M. ; BARRETT, L. F. **Handbook of emotions**. New York: The Guilford Press, 2008. p. 742-756
- LOU, H. C. ; CHANGEUX, J. ; ROSENSTAND, A. Towards a cognitive neuroscience of self-awareness. **Neuroscience & Biobehavioral Reviews**, v. 83, p. 765-773, 2017.
- MAHOVETZ, L. M. ; YOUNG, L. J. ; HOPKINS, W. D. The influence of AVPR1A genotype on individual differences in behaviors during a mirror self-recognition task in chimpanzees (*Pan troglodytes*). **Genes, Brain and Behavior**, v. 15, n. 5, p. 445-452, 2016.
- MARKS, D. F. Mental imagery and consciousness: A theoretical review. *In*: SHEIKH, A. A. **Imagery: Current Theory, Research, and Application**. New York: John Wiley & Sons, 1983. p. 96-130
- MARKUS, H. ; NURIUS, P. Possible selves. **American psychologist**, v. 41, n. 9, p. 954-969, 1986.
- MARKUS, H. ; RUVOLO, A. Possible selves: Personalized representations of goals. *In*: PERVIN, L. A. **Goal concepts in personality and social psychology**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1989. p. 211-241
- MARKUS, H. ; WURF, E. The dynamic self-concept: A social psychological perspective. **Annual review of psychology**, v. 38, n. 1, p. 299-337, 1987.
- MEAD, G. H. **Mind, self and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1972. (Original publicado em 1934)
- MORIGUCHI, Y. et al. Impaired self-awareness and theory of mind: an fMRI study of mentalizing in alexithymia. **Neuroimage**, v. 32, n. 3, p. 1472-1482, 2006.
- MORIN, A. Preliminary data on a relation between self-talk and complexity of the self-concept. **Psychological Reports**, v. 76, n. 1, p. 267-272, 1995.
- MORIN, A. Imagery and self-awareness: A theoretical note. **Theory and Review in Psychology** [*Electronic journal*], 1998.
- MORIN, A. A neurocognitive and socioecological model of self-awareness. **Genetic, social, and general psychology monographs**, v. 130, n. 3, p. 197-224, 2004.

- MORIN, A. Possible links between self-awareness and inner speech theoretical background, underlying mechanisms, and empirical evidence. **Journal of Consciousness Studies**, v. 12, n. 4-5, p. 115-134, 2005.
- MORIN, A. **Self-Recognition**. Encyclopedia of Science & Technology. Columbus, Ohio: McGraw-Hill, 2006.
- MORIN, A. Inner speech. Invited paper for the Oxford Companion to Consciousness, in press, 2008. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/MORIS.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2021.
- MORIN, A. Self-recognition, theory-of-mind, and self-awareness: What side are you on?. **Laterality**, v. 16, n. 3, p. 367-383, 2010. Doi: 10.1080/13576501003702648
- MORIN, A. The “self-awareness–anosognosia” paradox explained: How can one process be associated with activation of, and damage to, opposite sides of the brain?. **Laterality: Asymmetries of Body, Brain and Cognition**, v. 22, n. 1, p. 105-119, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/1357650X.2016.1173049>
- MORIN, A. ; EVERETT, J. Inner speech as a mediator of self-awareness, self-consciousness, and self-knowledge: An hypothesis. **New Ideas in Psychology**, v. 8, n. 3, p. 337-356, 1990. Doi: [http://dx.doi.org/10.1016/0732-118X\(94\)90020-5](http://dx.doi.org/10.1016/0732-118X(94)90020-5)
- MORIN, A. ; EVERETT, J. Self-awareness and “introspective” private speech in 6-year-old children. **Psychological Reports**, v. 68, n. 3, p. 1299-1306, 1991.
- MORIN, A. ; UTTL, B. Inner speech: A window into consciousness. **The Neuropsychoterapist. com**, 2013. Doi: 10.12744/tnpt.14.04.2013.01
- MORIN, A. et al. Le dialogue intérieur comme médiateur cognitif de la conscience de soi privée: une mesure de l’activité consistant à se parler à soi-même à propos de soi et une étude corrélative. **Revue québécoise de psychologie**, v. 14, n. 2, p. 3-19, 1993.
- NASCIMENTO, A. M. **Autoconsciência Situacional, Imagens Mentais, Religiosidade e Estados Incomuns da Consciência: um estudo sociocognitivo**. 2008. 373 f. (Tese de Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Programa de

Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

- NASCIMENTO, A. M. et al. A estrutura da imagem do executivo bem sucedido e a questão da corporeidade. **Revista Psicologia: Organizações e Trabalho**, v. 8, n. 1, p. 92-117, 2008.
- NASCIMENTO, L. F. S. **Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno**. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- PAIVIO, A. **Mind and Its Evolution: A Dual Coding Theory Approach**. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.
- PERRONE-BERTOLOTTI, M. et al. What is that little voice inside my head? Inner speech phenomenology, its role in cognitive performance, and its relation to self-monitoring. **Behavioural brain research**, v. 261, p. 220-239, 2014.
- PLATÃO (A República). *In*: Wikiquote: a coletânea de citações livre. Disponível em: https://pt.wikiquote.org/wiki/A_Rep%C3%BAblica. Acesso em: 29 mar. 2021.
- PLATEK, S. M. et al. Contagious yawning: the role of self-awareness and mental state attribution. **Cognitive Brain Research**, v. 17, n. 2, p. 223-227, 2003.
- PREBBLE, S. C. ; ADDIS, D. R. ; TIPPETT, L. J. Autobiographical memory and sense of self. **Psychological bulletin**, v. 139, n. 4, p. 815, 2013. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/a0030146>.
- RAFFAELLI, R. Image and self in Plotinus and Jung: confluences. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, v. 19, n. 1, p. 23-36, 2002.
- RAJALA, A. Z. et al. Rhesus monkeys (Macaca mulatta) do recognize themselves in the mirror: Implications for the evolution of self-recognition. **PLoS One**, v. 5, n. 9, p. e12865, 2010.
- REALI, G. ; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- RICHARDSON, A. Imagery: Definitions and types. *In*: ANEES, A. S. **Imagery: Current theory, research, and application**. New York: John Wiley & Sons, 1983. p. 3-42. .
- ROCHAT, P. Perceived reachability for self and for others by 3-to 5-year-old children and adults. **Journal of Experimental Child Psychology**, v. 59, n. 2, p. 317-333, 1995.

- SCHEIER, M. F. ; CARVER, C. S. Self-focused attention and the experience of emotion: attraction, repulsion, elation, and depression. **Journal of personality and social psychology**, v. 35, n. 9, p. 625-636, 1977.
- SCHOOLER, J. W. et al. Minding the mind: The value of distinguishing among unconscious, conscious, and metaconscious processes. *In: APA handbook of personality and social psychology, Volume 1: Attitudes and social cognition*. Washington: American Psychological Association, 2015. p. 179-202
- SEDIKIDES, C. ; SKOWRONSKI, J. J. The symbolic self in evolutionary context. **Personality and Social Psychology Review**, v. 1, n. 1, p. 80-102, 1997.
- SHANON, B. Altered states and the study of consciousness: The case of ayahuasca. **The Journal of mind and behavior**, p. 125-154, 2003a.
- SHANON, B. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **Mana**, v. 9, n. 2, p. 109-152, 2003b.
- SILVIA, P. J. ; O'BRIEN, M. E. Self-awareness and constructive functioning: Revisiting "The human dilemma". **Journal of Social and Clinical Psychology**, v. 23, n. 4, p. 475-489, 2004.
- SOLILOQUY. *In: Wikipédia: a enciclopédia livre*. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Soliloquy>. Acesso em: 29 mar. 2021.
- SUDDENDORF, T. ; BUTLER, D. L. The nature of visual self-recognition. **Trends in cognitive sciences**, v. 17, n. 3, p. 121-127, 2013.
- SUDDENDORF, T. ; COLLIER-BAKER, E. The evolution of primate visual self-recognition: evidence of absence in lesser apes. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 276, n. 1662, p. 1671-1677, 2009.
- SUDDENDORF, T. ; CORBALLIS, M. C. The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?. **Behavioral and brain sciences**, v. 30, n. 3, p. 299-312, 2007.
- SULER, J. Images of the self in Zen meditation. **Journal of Mental Imagery**, v. 14, n. 3, p. 197-203, 1990.
- TACIKOWSKI, P. ; BERGER, C. C. ; EHRSSON, H. H. Dissociating the neural basis of conceptual self-awareness from perceptual

- awareness and unaware self-processing. **Cerebral Cortex**, v. 27, n. 7, p. 3768-3781, 2017. Doi:10. 1093/cercor/bhx004.
- TAJADURA-JIMÉNEZ, A; TSAKIRIS, M. Balancing the “inner” and the “outer” self: Interoceptive sensitivity modulates self-other boundaries. **Journal of Experimental Psychology: General**, v. 143, n. 2, p. 736-744, 2014. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/a0033171>
- TRAPNELL, P. D. ; CAMPBELL, J. D. Private self-consciousness and the five-factor model of personality: distinguishing rumination from reflection. **Journal of personality and social psychology**, v. 76, n. 2, p. 284-304, 1999.
- TSAKIRIS, M. ; SCHÜTZ-BOSBACH, S. ; GALLAGHER, S. On agency and body-ownership: Phenomenological and neurocognitive reflections. **Consciousness and cognition**, v. 16, n. 3, p. 645-660, 2007.
- TURNER, R. G. et al. Correlates of self-consciousness. **Journal of Personality Assessment**, v. 42, n. 3, p. 285-289, 1978.
- VAN VELUW, S. J. ; CHANCE, S. A. Differentiating between self and others: an ALE meta-analysis of fMRI studies of self-recognition and theory of mind. **Brain imaging and behavior**, v. 8, n. 1, p. 24-38, 2014.
- WAYTZ, A. ; HERSHFIELD, H. E. ; TAMIR, D. I. Mental simulation and meaning in life. **Journal of personality and social psychology**, v. 108, n. 2, p. 336-355, 2015.
- ZINCK, A. Self-referential emotions. **Consciousness and cognition**, v. 17, n. 2, p. 496-505, 2008. Doi: 10. 1016/j. concog. 2008. 03. 014

CONSCIÊNCIA



2. EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS, PARÂMETROS INCOMUNS E FENOMENOLOGIA DE SENSO DE PRESENÇA EM ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIÊNCIA

ESTUDO DE CASO NOS ESTADOS HIPNOPÔMPICOS DA MENTE

Alexsandro Medeiros do Nascimento, Sabrina Araújo Feitoza Fernandes Rocha, Amin Seba Taissun, Rafael Amorim de Paula, Bruno Ricardo de Carvalho Virgolino

INTRODUÇÃO

O estudo apresentado tem por objetivo investigar o fenômeno do Senso de Presença, no contexto das experiências anômalas, e o entrelaçamento dessa fenomenologia com aspectos da estrutura cognitiva, conforme o modelo dos Parâmetros e Valores da Consciência (SHANON, 2003a). Entretanto, o percurso desses estudos é precedido historicamente por um conjunto de experiências oriundas de relatos bíblicos como também dos místicos de diversas tradições religiosas.

Dentro do marco cristão, são bem conhecidas as experiências de visitações de anjos como no relato da aparição de um ser angélico à

direita do altar do incenso, o qual foi visto pelo sacerdote Zacarias (Lc 1,11), e o relato da aparição do anjo Gabriel a Maria na cidade de Nazaré quando do anúncio de que ela havia sido escolhida para ser mãe de Jesus, o Messias (Lc 1, 26-38); a magnificente aparição de Deus sentado no trono, cercado de corte angélica de serafins, presenciada pelo profeta Isaías no Templo em Jerusalém (Is 6, 1-13); visões de Satanás como a que teve o profeta Zacarias que o viu diante do Anjo do Senhor acusando diante Dele o sumo-sacerdote Josué (Zc 3, 1-10); também relatos de aparições de personagens já mortas como a invocação e subida de um espírito motivada pela consulta do Rei Saul a feiticeira de En-Dor, o qual foi reconhecido por àquele como sendo supostamente o espírito do falecido profeta Samuel (1Sm 28, 1-25) (BÍBLIA, 2000). Fora do Canon bíblico, e inscritos nos anais da Tradição da Igreja, encontram-se inúmeros relatos de experiências anômalas vivenciadas por santos e místicos, como as visitas de anjos a Santa Teresa d'Ávila (2010), e as aparições angélicas a São Pio de Pietrelcina, o qual desde tenra infância percebia a presença e recebia visitas de seu Anjo da Guarda, todavia, também era seguido por presenças malignas e às vezes espancado severamente pelo próprio Diabo e por demônios acompanhantes (LEITE, 2006).

Diversas são as possibilidades de experiências incomuns atreladas à consciência, muitas delas ainda são superficialmente abordadas pela investigação científica, quando não marginalizadas. Enquanto recorte, este estudo propõe investigar o Senso de Presença na relação com o Estado Hipnopômico, estado esse que compreende estágios alterados intermediários e transitórios de consciência, semiconsciente, que antecedem o despertar (LOUREIRO, 1996; PARRA, 2013; ZUARDI). Embora não estejam relacionados necessariamente a quadros psiquiátricos, os conteúdos imagéticos (alucinatórios) das produções em estado hipnopômico, comumente são visualizados de olhos abertos, em ambientes iluminados, projetam-se no espaço externo e conferem à experiência a impressão de serem reais e palpáveis. A própria experiência também é marcada por sentimentos e emoções de rica e variegada gama, indo de vivências afetivas de divertimento, prazer e júbilo, até aos antagônicos aflição e terror. É relatada também a presença de uma intencionalidade inteligente, algo prestes a atacar propositada e deliberadamente quem acaba de acordar (SACKS, 2013).

Diante da relevância da aproximação de um aspecto tão singular relacionado a consciência, à luz de paradigmas teóricos que exploram elementos da arquitetura cognitiva deste sistema cognitivo, as

pesquisas de Shanon resultantes na formalização de sua Teoria dos Parâmetros e Valores fomentam capazmente os estudos da consciência sobretudo quando acercam temas de delicada tessitura e de complexa abordagem teórica. Assim, a partir de uma pesquisa fenomenal com abordagem idiográfica, buscou-se analisar, tematicamente, um relato de experiência anômala oriunda de um estágio hipnopômico do sono, para identificar os parâmetros de consciência que emergiram, com seus respectivos valores, em dialogia teórica dos modelos propostos, especialmente por Shanon (2003a, 2003b), Nascimento (2008) e Chalmers (1995, 1996, 1997, 2000, 2004, 2006, 2007). Esse cruzamento teórico, aliado aos elementos fenomenais da experiência anômala descrita neste estudo, permitiram hipotetizar a mediação icônica e sensorial desses estados, notadamente, na constituição da fenomenologia da vivência senciente do Senso de presença.

A hipótese que norteou o presente estudo asseverou um papel fundamental dos elementos de experiência interna, numa organização complexa na mediação do senso de presença. Considere-se, também, uma arquitetura de valores alterados dos parâmetros de consciência, que mediaram a experiência anômala em comento, e que emergiram a partir de uma fenomenologia oriunda do estado anômalo.

Portanto, a principal contribuição da pesquisa é no sentido de fornecer elementos de uma fenomenologia da consciência para o desenvolvimento de uma teoria futura que venha a explanar, de maneira mais robusta, esse estado anômalo de experiência consciente, especialmente em processo dialogal de teorias cognitivas que relacionem cognição, experiência e auto-experiência, seja em estados vigis, seja em estados alterados (NASCIMENTO, 2008), a partir dos resultados encontrados neste estudo. As abordagens cognitiva e fenomenal foram traçadas conforme a epistemologia da mente dual trazida por Chalmers (1996, 2011), diante de uma perspectiva fenomenal da mente e da consciência em psicologia (NASCIMENTO, 2008).

Este relato de pesquisa organiza-se segundo eixos teóricos que tratarão respectivamente da retomada dos estudos de consciência na contemporaneidade, e mais recentemente, da pesquisa científica das experiências anômalas, as quais são tratadas em pormenores na primeira seção deste capítulo. Na segunda seção teórica do capítulo, delimitar-se-á a perspectiva epistemológica em que este estudo se baseia, a saber, a de uma epistemologia fenomenal da mente, consciência e comportamento, baseada em proposições de filósofos da consciência que defendem uma mente de ontologia dual, tanto psicológica quanto fenomenal (CHALMERS, 2011; CARRUTHERS, 2003; CHALMERS, 1996;

VELMANS, 1990, 2009), como também em teorias psicológicas com acento na fenomenalidade da mente como a *Teoria dos Parâmetros e Valores* de Benny Shanon (2002a, 2002b, 2003a, 2003b) e a pesquisa dos elementos da experiência interna de Hurlburt (2009, 2017), (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HEAVEY; HURLBURT; LEFFORGE, 2010) e a estrutura representacional da autoconsciência fenomenal conforme pesquisa empírica de Nascimento (2008).

Em seguida discutem-se os aspectos funcionais e fenomenológicos dos Estados Hipnopômnicos da mente, na relação com o que se entende hodiernamente na pesquisa psicológica como sendo Experiências Anômalas, e a delimitação dos aspectos fenomenológicos que norteiam a rubricação do Senso de Presença em tipologia de tais estados incomuns da consciência. A partir da delimitação da problemática que inaugura o presente estudo com foco na caracterização da fenomenologia do senso de presença emergente em estado hipnopômnico e na circunscrição de seus parâmetros organizativos enquanto um estado de experiência consciente, seguem no Método a apresentação do delineamento da pesquisa empírica empreendida em seus caracteres essenciais, e a exposição nos Resultados e Discussão dos principais achados das análises efetuadas, os quais são discutidos cotejando sua estrutura fenomenológica com as teorias do campo. Por fim, apontam-se nas Considerações finais direções para pesquisa futura, e indica-se em linhas pontuais o legado do presente esforço investigativo em psicologia cognitiva da consciência.

EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS E PESQUISA DA CONSCIÊNCIA: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS

Experiências anômalas podem ser genericamente conceituadas como situações incomuns, as quais, embora vivenciadas por um número substancial de pessoas, desviam-se das experiências ordinárias ou das explicações da realidade comumente aceitas (CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2000). A própria etimologia da palavra, de origem grega (*A* = negação + *Homalos* = comum), demonstra que as experiências subjetivas descritas fora de um padrão comumente aceito, podem ser consideradas como anômalas, a exemplo das descrições trazidas por Parra (2013), que as descreve como visões fora do próprio corpo, contato com mortos, anjos, demônios e outros seres sobrenaturais, o que sugere uma diminuição significativa dos processos cognitivos paralelos e da metacognição, assemelhando-se a

uma realidade virtual com padrões cognitivos e conscientes próprios (VAITL et al., 2005). Do mesmo modo, consideram-se anômalas experiências de quase morte e experiências fora do corpo, em que o *self*, ou o centro da consciência (*awareness*), revela-se como temporariamente ocupando um espaço fora do corpo, de modo exteriorizado, com forma definida e que também pode ser considerado como um corpo parassomático ou um corpo astral (PARRA, 2015). Vale dizer que visões, ilusões ou alucinações ocorridas durante os estágios hipnopômico e hipnagógico, esses considerados estágios alterados, intermediários e transitórios de consciência entre o dormir e o despertar, que apresentam curtos episódios de experiência sensorial (PARRA, 2013), também devem ser consideradas anômalas, especialmente diante dos relatos e das pesquisas sobre o tema.

Almeida e Lotufo Neto (2003) definem as experiências anômalas como vivências incomuns ou que se acredita diferentes do habitual e das explicações usualmente aceitas como realidade, tais como alucinações, sinestesia e vivências interpretadas como telepáticas. F. R. Machado (2009) também define como anômala a experiência subjetiva que não se encaixa no paradigma científico vigente, sem que isso, necessariamente, denote uma patologia, ainda que seja marginal para a psicologia ou para outras ciências. Martins e Zangari (2012) em pesquisa experimental procuraram averiguar a relação entre experiências óvnis e transtornos mentais, a partir de metodologia quantitativa e qualitativa, investigando dois grupos experimentais (E1 e E2) e dois grupos controles (C1 e C2). O grupo E1 foi composto por indivíduos que tiveram experiências óvnis em idade adulta e de elementos mais simples (como por exemplo: visões breves de “entidades alienígenas”, luzes ou objetos não identificados no céu ou no solo); o grupo E2 foi composto por indivíduos que declararam, em idade adulta, terem experiências óvnis mais sofisticadas (por exemplo: abdução ou contato amistoso e demorado com “alienígenas”). A partir da aplicação do *Mini International Neuropsychiatric Interview (MINI Plus)* e de Entrevista Semidirigida foi realizada a prospecção de transtornos mentais e sua relação com experiências anômalas, tendo por hipótese de que os grupos experimentais, sobretudo o Grupo E2, exibiriam indicadores mais significativos e abundantes, em relação a seus respectivos grupos controle, de transtornos mentais.

Os resultados apontaram (MARTINS; ZANGARI, 2012) que, ao contrário do esperado, as experiências de todos os tipos foram percebidas pelos participantes como construtivas, expandindo sua

visão de mundo e dirigindo a uma nova significação da vida voltada a valores humanitários; outro aspecto relevante é de que maioria dos transtornos mentais averiguados não apontaram indícios de ocorrência entre os participantes dos quatro grupos.

Brugger e Mohr (2008), por sua vez, trazem estudos que se edíficam na perspectiva da neurociência cognitiva, inclusive com uma abordagem crítica ao viés das usuais explanações de estudos sobre experiências anômalas no vértice da parapsicologia. Nesse sentido, os autores em tela sustentam uma dicotomia epistemológica ao afirmarem que a anomalia pode ter uma crença subjacente. Para tanto, dividem as crenças baseadas em interpretações errôneas de experiências normais, como a percepção extrassensorial telepática, clarividente, pré-cognitiva e psicossinestésica, e em experiências anômalas, como a vida após a morte, reencarnação e vidas passadas.

Cardeña (2006), por sua vez, também propõe estudos que correlacionam a experiência anômala à hipnose. Em suas investigações empíricas, após as sessões hipnóticas, investigados relataram alterações nas imagens corporais, na percepção e no significado do próprio *self* durante estados alterados de consciência (*awareness*). Também relataram aumento no sentimento de afeto e no foco atencional, mas menor grau de autoconsciência (*self-awareness*), racionalidade, autocontrole e memória.

Nesse sentido, verifica-se um crescimento das pesquisas sobre os estados anômalos de consciência, especialmente com foco na experiência subjetiva, como uma tentativa de encontrar um padrão metodológico e epistêmico que solucione o problema da investigação. Almeida e Lotufo Neto (2003), propõem a não patologização das experiências anômalas, como meio de se evitar uma abordagem preconceituosa ou pré-concebida, e ainda defendem a necessidade de uma teoria, a partir do estudo de populações clínicas e não clínicas, e que deva considerar as interpretações dos relatos de modo objetivo, através de estudos longitudinais e relações causais, em consonância com a cultura daquele que perpassa ou vivencia a experiência incomum.

O que não se pode negar é que todas as pesquisas sobre experiências anômalas trazem a consciência e seus estados, sejam como elementos fundamentais, sejam como elementos consequentes. Nesse sentido, vale o discurso acerca das perspectivas teóricas do estudo da consciência, especialmente no que se refere ao seu conteúdo e à sua problemática. Primeiramente há que se diferenciar entre *consciência de acesso* (*access consciousness*) e *consciência*

fenomenal (phenomenal consciousness), conforme as distingue Block (1990) em seu trabalho seminal. Seguindo esta clarificação bloqueana, Chalmers (1997) propõe três aspectos iniciais: (1) é possível imaginar consciência de acesso sem que haja experiência; (2) a consciência de acesso pode ser observada e a experiência não; e, (3) a consciência de acesso parece ser cognitivamente explicável e a experiência, não.

Um outro aporte conceitual sobre esta diferença nos sentidos teóricos de consciência trazida por Kriegel (2006) é no sentido de que a consciência fenomenal é determinada a partir das experiências conscientes que o sujeito vivencia, enquanto a consciência de acesso possui caráter funcionalista, ou subsumida ao foco do processamento simbólico-representacional. No mesmo sentido, Block (1995) afirma que a consciência fenomenal é experiência e suas propriedades são experimentais; é, porém, distinta do processamento da informação, apesar de fazer parte dela, o que terá, por consequência a distinção entre vivenciar uma experiência e estar consciente dela (HARMAN, 1995).

Balog (2007) sustenta tratar-se de uma questão empírica e que o acesso ao estado fenomenal perpassa por seu conteúdo e por suas características fenomenológicas, as quais podem ser estudadas por métodos científicos regulares, apesar de autores criticarem a visão de que o tipo de conteúdo possuído por nossos pensamentos e conceitos formadores faça uma contribuição constitutiva às propriedades fenomenais de nossas vidas mentais (CARRUTHERS; VEILLET, 2011), sendo ainda ao presente as relações entre cognição e fenomenologia da experiência assunto de grande controvérsia nos estudos cognitivos. De qualquer modo, seja a consciência estudada sob uma perspectiva científica, seja sob uma ótica metafísica, o fato é que a neurociência tem obtido algum sucesso em explicar os mecanismos neurológicos da cognição durante os estados conscientes.

Chalmers (2007), apesar de não trazer uma definição específica de consciência, sustenta, todavia, exemplificando, que a consciência é o que difere as pessoas de zumbis, ou seja, estes agem tal qual fossem humanos, mas não mantém uma relação direta com o conceito de *self* e seus correlatos. Em seus exemplos e argumentações, a descrição de se ferir um zumbi, faria com que ele sentisse dor, porém sem que ele tivesse o sentido e o conhecimento de dor. De modo inverso, no mundo dos seres sencientes, o *self* humano experiencia de modo totalmente contingente as propriedades dos

objetos físicos, sendo as qualidades fenomenais emergentes na experiência supervenientes de uma longa cadeia causal que ascende desde as propriedades microfísicas dos objetos, passando pela informação em nível elétrico e neural no cérebro, até o conteúdo fenomenal de uma vivência interna, cuja conexão genética com as propriedades microfísicas dos entes materiais permanece em suspenso pela compreensão científica do mundo, e nisto decorre o enigma da consciência, irresolvido ao presente. Nesse sentido, o problema da consciência não é algo meramente superficial, mas sim um problema difícil (*hard problem*), que demanda pesquisas objetivas que contemplem as experiências subjetivas descritas, com a finalidade de se formar uma teoria efetiva e consistente sobre a consciência, cujas hipóteses vão de característica humana até a existência de uma consciência universal em seres inanimados ou não vivos (CHALMERS, 1990, 1997, 2000, 2004, 2006).

Chalmers (1995, 1996) esclarece a diferença entre os problemas fáceis (*easy problems*) e o problema difícil (*hard problem*) da consciência a partir do método utilizado para sua identificação. Nesse sentido, os problemas fáceis da consciência são suscetíveis aos métodos-padrão das ciências cognitivas, segundo os quais um fenômeno pode ser explicado através de mecanismos computacionais ou através da neurociência, a exemplo da descrição dos estímulos mentais, do foco atencional e da diferença entre o sono e a vigília. Já os problemas difíceis, notadamente o problema da experiência, são aqueles que parecem não ser facilmente descritos a partir desses métodos. Diante da dificuldade de se aferir os problemas difíceis da consciência, os *Qualia* têm sido utilizados como método investigativo.

Chalmers (1995) defende que um estado mental só é consciente se houver algo que o caracterize como tal. Nesse sentido, as experiências sensoriais, as percepções, cenas, sentimentos, imagens, memória, emoções e sensações têm qualidades ou propriedades características, chamadas *Qualia*; tratam-se de propriedades intrínsecas de experiências vividas, com forte conteúdo intencional ou cognitivo e não intencional da experiência – i.e., seja um estado mental diretamente relacionado às experiências vividas, a exemplo das religiosas, ou sem relação direta com essas experiências de vida – e que podem ser, a partir de uma análise conceitual dos conteúdos mentais (ARAÚJO, 2010), a grande chave para a solução dos problemas difíceis (*hard problem*) da consciência, ainda que se configurem como um arcabouço não estrutural em si mesmos. Nesse sentido, seria melhor pensar nas associações inconscientes, em termos

fenomenais, não como absolutamente inconscientes, mas como vagamente conscientes (LOORITS, 2014), a exemplo do que ocorre nos estados hipnopômnicos e hipnagógicos.

Certamente, o Senso de Presença no elenco das experiências anômalas, sejam espontâneas ou não, atravessa o tema da consciência, o que requer uma elaboração teórica ao lado de perspectivas metodológicas que não violem sua ontologia em 1ª pessoa, baseadas em uma abordagem fenomenológica, que descrevam mais amplamente os processos cognitivos subjacentes e que possibilitem capazmente a fundamentação de uma possível futura teoria sobre as interrelações entre cognição e experiência, e auto-experiência, em estado de vigília, e também em experiências diversas e que extrapolam a vivência ordinária como em estados alterados da consciência (NASCIMENTO, 2008), como os estados hipnopômnicos.

PERSPECTIVA FENOMENAL NO ESTUDO DA CONSCIÊNCIA E FENÔMENOS EMERGENTES EM ESTADOS ALTERADOS: CONSCIÊNCIA NA TEORIA DOS PARÂMETROS E VALORES DE BENNY SHANON

A Consciência, certamente, é um dos elementos da vida psíquica mais relevantes e mais necessários a ser conhecido. Existe um conjunto de experiências da vida consciente já conhecida – vastamente pelo senso comum e empírico, mas escasso pela perspectiva acadêmica – com o qual o homem já está habituado. Entretanto, existem modalidades de experiências que fogem do ordinário, extrapolando as referências balizadas pela realidade. Essas experiências que se pode chamar de estados não-ordinários da consciência, sejam espontâneas ou provocadas, apontam para o desafio de compreender a natureza da Consciência, os limites entre o normal e o patológico, como também as inter-relações com os demais processos mentais.

O Pesquisador Benny Shanon (2003a, 2003b) segue uma agenda de pesquisa que visa estudar os efeitos da Ayahuasca e sua relação com os estudos da mente. A Ayahuasca é o nome amplamente conhecido da denominação da mistura feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis* e que tem sua origem etimológica do quíchua (Incas), cujo significado é “*liana (cipó) dos espíritos*” (BOIS-MARIAGE, 2002; SCURO, 2011). Tendo sua origem nas populações da região amazônica, seu uso ritual está

atrelado ao seu potencial enteógeno, isto é, ser capaz de propiciar experiências extáticas podendo estar relacionado ao sagrado e/ou deidade (NASCIMENTO, 2016), nessa mesma perspectiva também pode ser compreendido como “substância capaz de despertar o que há internamente em todo ser humano, o divino” (FERICGLA, 1997; LANGDON, 2005 apud MELO, 2010, p. 7). Atualmente podemos encontrar algumas expressões religiosas vinculadas às práticas ayahuasqueiras, tais como Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha (MELO, 2010; SCURO, 2011). Para Shanon (2003b), a psicologia cognitiva possibilita um novo olhar apropriado sobre a ayahuasca, e ela, por sua vez, oferece uma fenomenologia ímpar, possibilitando perscrutar aspectos singulares da Consciência.

Shanon (2003a, 2003b) realizou ampla investigação sobre os efeitos da ayahuasca, tendo ele próprio utilizado o psicoativo. O autor parte de uma perspectiva estrutural de consciência, configurando-a como um sistema cognitivo construtor da experiência subjetiva. Este sistema é definido por um elenco de parâmetros que podem assumir valores diferentes, cujas alterações convergem em estados de consciência distintos (SHANON, 2003a).

Colocando como questão o porquê de estudar os estados alterados de consciência, Shanon (2003a) aponta que o objetivo da análise estrutural da consciência é identificar o elenco de parâmetros, que definem a natureza da experiência subjetiva, e determinar as suas particularidades. Um elemento altamente relevante em relação à consciência, é a sua base em dois polos: o eu e o mundo. Ainda conforme esse autor, do ponto de vista funcional, a consciência é um sistema que permite a autonomia individual, mas que também permite ao sujeito alcançar o mundo externo e construir saber a partir dessa experiência.

A partir das investigações relacionadas à experiência do uso da ayahuasca, Shanon (2003a) realizou um levantamento tipológico apresentando um conjunto de parâmetros organizacionais da consciência e de seus possíveis valores assumidos na experiência, os quais são apresentados a seguir:

- **Agência (Agency):** A partir desse parâmetro todo pensamento do sujeito é tomado como produção de sua própria mente. Shanon relata que na experiência com ayahuasca os pensamentos embora ocorram em uma instância privada, o sujeito o percebe como gerado em um outra mente;

- **Identidade Pessoal** (*Personal identity*): Por esse parâmetro, o *Self* é salvaguardado permitindo um senso de identidade. Com o uso da ayahuasca, é comumente relatado que os sujeitos percebem a transformação de suas identidades nas de outras pessoas ou outros animais ou seres;
- **Unidade** (*Unity*): Relacionado ao parâmetro anterior, esse refere-se a unidade, integridade, coesão da identidade pessoal. Shanon reporta a ruptura da unidade psíquica e consequente dissociação da identidade, percebida com o uso da ayahuasca;
- **Individuação** (*Individuation*): Enquanto que unidade refere-se à coesão, a individuação refere-se à distintividade ou à singularização do sujeito psicológico. Alterações nesse parâmetro apontam para um sentimento de “eu maior” (*higher self*), ou a perda da autonomia do *self*, este percebido agora como não autônomo em relação a entidades mais abrangentes (o grupo de pessoas em tomada ritual do enteógeno; o Mundo; o Cosmos; o Ser);
- **Limites do eu e a diferenciação de estados** (*Boundaries of the self and the differentiation of states*): Esse parâmetro aponta para um contraste. Nele são demarcadas fronteiras simbólico-representacionais entre interno e externo, bem como entre distintas realidades e processos mentais. No uso da ayahuasca esses limites entre realidade interior e exterior podem se dissolver, e o indivíduo se percebe fundido com objetos do mundo exterior ou pessoas, como também borram-se as fronteiras entre percepção, imaginação e memória, não sendo ele mais capaz de distinguir entre algo que está acontecendo diante de si (percepto), uma lembrança e/ou uma imaginação;
- **Calibração** (*Calibration*): É o parâmetro que aplica padrão às coisas. Encontramos padrões de sentido do peso, tamanho do nosso corpo, a nossa postura no espaço e assim por diante. Sob o efeito do psicoativo todos os padrões de experiência podem sofrer alterações, como por exemplo, do peso do próprio corpo, ou do senso de proporção entre suas partes;
- **Locus de consciência** (*Locus of consciousness*): É o parâmetro no qual as pessoas percebem sua consciência enquanto situada no corpo, normalmente na cabeça, embora isso esteja atrelado ao substrato cultural. Nas investigações de Shanon,

os informantes relatam a consciência enquanto estando situada no meio espacial externo, fora do corpo (out-of-body experience);

- **Tempo (Time):** Assim como encontramos percepções normais do tamanho e peso de nossos corpos, assim também possuímos um senso ordinário da temporalidade. Essas percepções referem-se à *passagem do tempo* (o tempo que flui), à *taxa do tempo* (o tempo tem um ritmo), ao *fim* (o tempo tem um antes e depois, uma demarcação), à *direcionalidade* (de um passado para um futuro), à *medição do tempo* (percepção dos intervalos temporais) e por fim um a *quadro de referências* (diferentes perspectivas temporais). Alterações nestes valores ordinários durante inebriação com ayahuasca são reportadas como experiências de abolição do tempo, ou de entrada na Eternidade, ou mudanças importantes no fluir do tempo (tempo passando mais lentamente, por exemplo), etc.;
- **Conectividade ao mundo (Connectedness to the world):** Embora a consciência esteja intimamente relacionada a um domínio interno da experiência subjetiva, esse parâmetro refere-se à capacidade da consciência para dirigir-se a objetos na realidade externa. Esse parâmetro aproxima-se do conceito fenomenológico de *intencionalidade*. No uso da ayahuasca, é percebido o aumento da conexão do sujeito com o mundo, com a natureza e, ainda, com as pessoas tornando tênue a delimitação de interno e externo;
- **Noesis (Noesis):** Esse parâmetro refere-se a um conhecimento obtido diretamente da experiência com a realidade, um conhecimento intuitivo. É referido no uso da ayahuasca o emergir de um conhecimento verídico, a partir da experiência de quem relata, que não passa por um processo analítico, mas que é “sentido”;
- **A atribuição da realidade (The conferral of reality):** É o parâmetro que não somente promove conhecimento sobre os objetos no mundo, mas também atribui-lhes a condição de serem reais, dotados de realidade. Shanon aponta que nas experiências com ayahuasca a percepção de real é mais vívida e acentuada, embora em alguns casos também possam ser diminuídas. Na experiência com ayahuasca, há relatos de que, durante o uso do psicoativo, a experiência parece ser “mais real do que

o real” de modo que a realidade (fora do uso da ayahuasca) parece ilusória;

- **Autoconsciência** (*Self-Consciousness*): Nesse parâmetro não estamos somente consciente do mundo, mas somos objetos de nossa própria consciência, isso enquanto agentes cognitivos no que pensamos e agimos no mundo. Shanon relata que há a preservação desse parâmetro na-experiência com ayahuasca; e,
- **Parâmetros semânticos** (*Semantic parameters*): Esse parâmetro refere-se à atribuição de significados. Ele comporta diversos elementos e está bastante relacionado aos demais, sobretudo o significado, a estética e o senso de santidade. Nos relatos com ayahuasca, há referências de que o mundo é singularmente belo e percebido como uma obra de arte, e também a percepção da Criação como divina.

No que concerne à consciência, os parâmetros são aspectos da experiência, revelando a sua dimensão multifacetada que pode assumir diferentes valores, cujas distinções em um ou mais parâmetros, resultam em diferentes estados de consciência (SHANON, 2003a). Diante dessa fenomenologia, esse modelo teórico lança as investigações sobre a consciência a desdobramentos na sua compreensão, estendendo ampla cobertura na prospecção dos eventos conscientes, sobretudo por ter permitido avançar nos estudos sobre os estados não-ordinários deste sistema cognitivo. Shanon além de investigar a experiência do uso da ayahuasca com distintos grupos de participantes usuários do enteógeno, também possui relatos em primeira pessoa, advindo de sua própria experiência com o psicoativo (SHANON, 2002a, 2003b).

Embora a Teoria dos Parâmetros e Valores esteja vinculada em sua base empírica aos relatos do uso da ayahuasca, ela abre diversas possibilidades para as investigações sobre os estados não-ordinários da consciência, frente a diversas outras situações que, até o presente, sequer foram objeto da ciência, ou pelo menos não foram por esta sistematicamente observadas, como os estados hipnopômnicos, e suas experiências anômalas associadas, como o senso de presença.

A partir dos estudos de Shanon, os padrões encontrados numa fenomenologia tão singular quanto as encontradas no uso da

ayahuasca – e também com outros estados não-ordinários da consciência – corroboram que a consciência é um sistema demonstrando unidade e coerência (SHANON, 2003a). Demonstram, também, que os estados não-ordinários revelam que existem outras diversas facetas nos processos que conformam a consciência que cumpre serem observados e modelizados por linguagem teórica rigorosa. O exame dos estados hipnopômnicos abre uma importante janela para observação destes processos.

ESTADOS HIPNOPÔMPICOS, EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS E O SENSO DE PRESENÇA

As pesquisas atuais procuram caracterizar os estados hipnopômnicos como estágios alterados, intermediários e transitórios de consciência entre o dormir e o despertar (PARRA, 2013), que apresentam curtos episódios de experiência sensorial; têm como características estados análogos à alucinação, em que se visualizam imagens ou cenas de rostos, paisagens, e outros complexos elementos de imagineria; vivencia-se o Senso de presença e outras experiências, tenham ou não relação direta com acontecimentos ou fatos vivenciados pelo sujeito (VAITL et al., 2005). Diversos são os relatos sensoriais, por dizer quase alucinatórios, os quais vão de padrões geométricos até cenas de maior complexidade, como luzes flutuantes, peso e calor. A percepção extrassensorial descrita nessas pesquisas foi determinante para demonstrar os estados alucinatórios, característicos dos estágios hipnopômnicos e, para comparar, refira-se aos estados *ganzzfeld* e às experiências extra-sensoriais, com as experiências subjetivas e com as assinaturas eletrofisiológicas e suas respectivas relações (WACKERMANN et al., 2002). Ainda, Parra (2013), em seus estudos, descreve algumas experiências anômalas que sugerem padrões cognitivos e conscientes próprios, com uma diminuição significativa dos processos cognitivos paralelos e da metacognição. Isto também sugere uma realidade virtual (VAITL et al., 2005), especialmente considerando as imagens mentais, o senso de presença físico e sonoro, presentes nesses estados.

Historicamente, as pesquisas dos estados hipnagógicos e hipnopômnicos datam do século XVII. Não obstante ter sido Frederic Meyers (1843-1901) o primeiro a utilizar formalmente o termo hipnopômnico no século XIX, os estudos fenomenológicos de

Diemberbroeck publicados em 1672 já descreviam experiências correlatas de seus pacientes (KOMPANJE, 2008). Um dos relatos mais famosos é o de uma mulher aparentemente saudável, com cinquenta anos de idade, que dizia ter visto o Diabo deitado sobre seu peito, o que a impedia de respirar. Apesar de saber-se dormindo, não conseguia acordar nem mover seus músculos e precisava do marido para auxiliá-la. Como tratamento, Diemberbroeck indicou uma dieta leve à base de sucos e sopas, exercícios moderados, pouca bebida alcoólica e um ambiente que não fosse frio para dormir. Mesmo visto como mero pavor noturno pelos estudiosos mais antigos, o relato traz elementos característicos de alucinações dos estados hipnagógicos e hipnopômnicos e o caso narrado inspirou a famosa tela *O Pesadelo*, do pintor anglo-suíço Henri Fuseli (1741 – 1825).

Essas experiências anômalas podem ser conceituadas como uma situação irregular diferente ou desigual, em contraste a *homalos*, que significa o mesmo ou comum. Trata-se de uma experiência incomum, a qual, embora vivenciada por um número substancial de pessoas, desvia-se da experiência ordinária ou das explicações da realidade comumente aceitas (CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2000). Nesse sentido, vale dizer que os relatos fenomenológicos que demonstram os estados (pseudo)alucinatórios na hipnopompia podem ser considerados como experiências anômalas, uma vez que fogem dos paradigmas científicos do ordinário. Dentre essas experiências, os relatos mais comuns são as experiências fora do corpo, memórias de vidas passadas, experiências de quase morte, sonhos lúcidos, curas anômalas, estágios alucinatórios (MACHADO, 2009) e o senso de presença, definido por Solomonova et al. (2008) como a percepção vívida de um ser consciente próximo ao experienciador, na ausência de impressões sensoriais reais, especialmente nos estados hipnopômnicos, objeto principal deste estudo.

Os estados de quase-vigília, sejam eles hipnopômnicos ou hipnagógicos, também podem ser acompanhados de outras anomalias. Relatos de paralisia do sono, com sintomas de imobilidade parcial ou total do corpo, a exemplo do que ocorre durante o sono REM (*rapid eye movement*), são comuns, assim como também o são de percepções de emoções, temperatura e imagens. Os estudos de Cheyne (2002), demonstram uma maior predisposição à paralisia, diretamente relacionada à posição em que o sujeito dorme, sendo a maior ocorrência na posição supino, especialmente antes do sono REM. Essa posição demonstrou-se também mais propensa a outros

sintomas, como apneia, microdespertares e até mesmo alucinações chamadas *sucubus* e *incubus*.

Os relatos dessas experiências, de natureza sexual, costumam ser associadas a forte sentimento de medo, dificuldade de respiração, pressão na caixa torácica, imobilidade e dor. Relatos também associam essas experiências a seres demoníacos masculinos (os *incubus*) e femininos (os *sucubus*) que invadem o sono para manterem relações sexuais, com maior intensidade em mulheres, as quais passam pela experiência *incubus*. A impossibilidade de levantar-se, a visão de seres, luzes ou objetos estranhos ao ambiente e outras alucinações visuais, auditivas ou táteis, também são frequentes às pessoas que passam pela experiência anômala no estado hipnopômico (CHEYNE, 2002; PARRA, 2013; SOLOMONOVA et al., 2008). Aspectos de ansiedade também podem surgir, por vezes, relacionadas a distúrbios psicológicos ou psiquiátricos (SOLOMONOVA et al., 2008), ou ainda a crenças religiosas (MACHADO, 2009).

Os poucos estudos fenomenológicos dos estados hipnopômicos – e também dos hipnagógicos, estes durante a vigília que precede o sono – perpassam por vários ramos da ciência, uma vez que as percepções imaginárias, sejam táteis, gustativas, visuais ou auditivas afiguram-se como objetos de estudo da cognição, da psicanálise, da neurociência e até mesmo das crenças religiosas, a exemplo das experiências sensoriais fora do corpo, comunicação com os mortos, recordações de vidas passadas, experiências de quase morte e afins (PARRA, 2013) e dos relatos de imagens da natureza, de seres e objetos amorfos e de diálogos ou monólogos inexistentes ou paralelos (JONES; FERNYHOUGH; LARØI, 2010). Referidos diálogos ou monólogos, por vezes podem representar vozes de pessoas conhecidas, o que tende a demonstrar elementos cognitivos na experiência, ou ainda, vozes recorrentes ou desconhecidas, as quais merecem maiores estudos para o levantamento de hipóteses mais concretas sobre o tema. Os estudos atuais reforçam os problemas levantados, especialmente a identificação, se houver, das diferenças entre as experiências ocorridas nos estados de semi-consciência ou de consciência alterada daquelas vivenciadas durante o período de vigília ou nas demais fases do sono.

Estudos mais recentes conseguem demonstrar que além da atividade neural é possível obter uma relação cognitivo-comportamental dissociada, a exemplo do estudo em delineamento experimental trazido por Dinges (1990) em que uma resposta verbal era exigida do sujeito ao atender ao telefone durante o estado hipnopômico,

para que respondesse se estava acordado ou dormindo e, portanto, observando-se a interação social simultaneamente à alucinação, tendo o desempenho da função atender ao telefone como uma de suas variáveis. No estudo, algumas funções comportamentais foram prejudicadas durante alguns estágios do sono ou ainda durante os períodos de transição entre a vigília e o sono, o que leva à hipótese de uma relação entre a intensidade da atividade hipnopômica e o prejuízo à performance comportamental. Vale ressaltar que o estudo também demonstrou que a atividade cerebral permaneceu com as características próprias nos diversos estágios do sono, fato que sugere uma relação cognitiva no comportamento, ainda que prejudicado, dos sujeitos da pesquisa.

Outras pesquisas trazidas por Tinoca e Ortiz (2014), demonstram forte atividade cerebral em pessoas que utilizaram um capacete com pólos magnéticos, estrategicamente posicionados para estimular áreas do cérebro, especialmente o neocórtex e o mesobasal do lobo temporal, apelidado de “Capacete de Deus”. Nesse experimento foram estudados grupos autodeclarados ateus, sem religião específica, espiritualistas, católicos, budistas e luteranos, todos divididos em grupos de pessoas praticantes e não praticantes de sua religiosidade. Demonstrou-se que, dentre os pesquisados, quanto maior o sentimento e a prática religiosa, tanto maiores foram o senso de presença de pessoas, imagens, sons e até mesmo de Deus, o que demonstra uma relação direta com os aspectos cognitivos do sujeito. A atividade neural provocada pelos pólos magnéticos, levou algumas pessoas ao sono, em estágio análogo ao hipnopômico.

Verifica-se, portanto, que em todas as situações, sejam elas naturais ou estimuladas em laboratório, os relatos demonstram a vivência fenomenológica da presença de algo ou de alguém no entorno imediato do experienciador na transição do sono para a vigília. Nesse sentido, Cheyne e Girard (2007), apresentam uma tentativa conceitual no sentido de que o senso de presença supera a mera existência de algo ou alguém em um espaço tridimensional determinado, mas refere-se principalmente ao senso de que alguém ou algo está – ou é! – presente e que se trata de um ser intencional, com alma e/ou mente; uma alma motivada, com qualidades psicológicas e não meramente sensoriais e que, portanto, não deve ser considerada como mera alucinação, mas sim como ilusão ou delírio. Seus argumentos alcançam a presença de um corpo e de um *self*, considerando-se que, os seres têm, em sua maioria, formas humanóides, e sensações do sujeito imerso no estado hipnopômico perpassam

por calor, frio, pressão, força, medo, orgasmo, dor e cansaço – portanto, visual, tático e sinestésico, acrescido, ainda, de aspectos e reflexos neurais.

Assim, Solomonova et al. (2008) definem o senso de presença como uma percepção vívida de que um ser consciente está próximo, sem que o aparente realismo dessa impressão seja baseado em informações sensoriais reais. Também não depende de sensações imaginadas de ver, ouvir ou ser tocado pela presença, mas o fenômeno parece ser uma atividade alucinatória de natureza puramente espacial, semelhante ao sonho experienciado por cegos congênitos.

Destarte, os estudos do senso de presença, especialmente nos estágios hipnopômnicos e hipnagógicos, devem abranger não somente a parapsicologia, a neurociência e as religiões, mas a perspectiva fenomenal deve ser abraçada, principalmente, pelos estudos da consciência e da cognição, de modo a fomentar-se a existência de uma teoria efetiva e capaz de explicar cientificamente esses fenômenos e suas consequências valorativas e comportamentais.

Deve-se notar que as ainda esparsas pesquisas sobre o tema costumam focar os aspectos neurais e bioquímicos do senso de presença, a exemplo dos estudos trazidos por Wackermann et al. (2002) e Tinoca e Ortiz (2014), ou ainda um estudo mais focado em previsões sujeitas a testes (LIŠKOVÁ et al., 2016; PARRA, 2013), alguns, até mesmo com um viés quantitativo (CHEYNE, 2001), para identificação, inclusive das posições em que o sujeito dorme, como um dos possíveis elementos favorecedores de emergência do senso de presença nas experiências hipnagógica e hipnopômica. Não se nega a importância dos estudos mencionados, nem tampouco das abordagens quantitativas/estatísticas realizadas, porém raros são os estudos que abordam os aspectos cognitivos envolvidos nesses estágios, como os trazidos por Cheyne e Girard (2007), Solomonova et al. (2008) e Jones, Fernyhough e Larøi (2010). Ainda assim, os aspectos da consciência fenomenal e de seus parâmetros têm recebido pouca atenção dos pesquisadores, de modo que se faz necessário o fomento de novas pesquisas para estudá-los. A fenomenologia deve ser o foco principal dos estudos, como sustenta Chalmers, (1997) ao debater os aspectos cognitivos da consciência. Deve-se compreender que o relato daquele que experencia o senso de presença nesses estágios intermediários do sono é o grande elemento que permite transparecer os parâmetros da consciência e da cognição.

A base teórica aqui apresentada, permite uma abordagem inédita ao problema suscitado pela fenomenologia do Senso de presença durante estado hipnopômico, e oportuniza o início pertinente de sistematização de um programa de pesquisa com enlace às questões da arquitetura dos parâmetros e valores que medeiam tais experiências incomuns. Na experiência do Senso de Presença, há uma amálgama de questões teóricas e metodológicas que revelam sua complexidade, enquanto problema de pesquisa, e o quanto ela demanda uma abordagem multidisciplinar, desde as Neurociências passando pela Psicopatologia Fenomenológica, chegando, inclusive, à Teologia Mística, a fim de apreender sua manifestação fenomênica. Contudo, é necessário fazer uma prospecção depurada desse tema, à luz de uma Psicologia fenomenocognitiva da Consciência, conforme postulado por Nascimento (2008) em sua pesquisa seminal sobre a fenomenologia da autofocalização em estados alterados e comuns de consciência em universitários.

É heurísticamente eficaz pensar a experiência do Senso de Presença a partir de seu potencial fenomenal. Afinal, o olhar fenomenológico atenta para a subjetividade na apreensão do objeto, de modo que se instaura uma relação processual da consciência com a experiência (GOMES, 2007; MOREIRA, 2002; NASCIMENTO, 2008). Essa perspectiva é ainda pertinente quando se olha pelo prisma da *intencionalidade*, doutrina nuclear da fenomenologia. Por intencionalidade entende-se que cada ato de consciência ou experiência é “consciência de” ou “experiência de” algo ou de outros (SOKOLOWSKI, 2004).

Embora a experiência de Senso de Presença seja relacionada à Consciência, é preciso salientar que ela não é de exclusiva vivência mental, pois ela também acontece no corpo e pelo corpo, a partir dos sentidos e da percepção. Vastíssima contribuição, nesse entendimento, nos legou Merleau-Ponty (2018), em *A Fenomenologia da Percepção*, sobretudo nas seguintes palavras:

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. (MERLEAU-PONTY, 2018, p.130).

Essa relação também implica uma dialética na relação do eu com o mundo. Nesse contexto, e a partir de diversas questões epistemológicas, é importante observar que na relação do sujeito com o mundo também está imbricada a consciência fenomenal, sendo uma propriedade dos estados mentais, eventos e processos (KRIEDEL, 2006) que passam pela experiência consciente, de caráter subjetivo (CARRUTHERS, 2003; NAGEL, 1974), englobando múltiplos estados conscientes que incluem estados de experiência perceptiva, sensação corporal, imagens mentais, experiência emocional, pensamento ocorrente, e outros (CHALMERS, 2003).

A experiência do Senso de Presença está intrinsecamente relacionada a padrões fenomenológicos que configuram a Consciência, especificamente aqueles no tocante aos estados não-ordinários, e que pode na Teoria dos Parâmetros e Valores (SHANON, 2003a) ter a contribuição, enquanto uma das alternativas para o desenvolvimento de uma definição desse fenômeno, à luz dos estudos sobre Consciência, embora se esbarre no problema mente-corpo, tradicionalmente considerado intratável (NAGEL, 1974).

Há que se ressaltar que os elementos fenomenológicos, enquanto mediadores dos estados alterados de consciência, podem fazer aflorar parâmetros com sua respectiva carga valorativa apreciáveis a partir da pesquisa empírica, especialmente sob uma perspectiva idiográfica. Assim, as visões e visualizações, dentre outros elementos fenomenais, tenham elas conteúdo semântico ou intencional, sugerem elementos cognitivos descritíveis através de um arcabouço fenomenal, constituído de elementos de experiência interna e com parâmetros de consciência com valores alterados. A raridade do fenômeno descrito neste estudo, o ineditismo da perspectiva fenomenal em estudos da consciência, especialmente da consciência alterada, e o aporte teórico-metodológico que se traz, pode contribuir, de modo pioneiro, para a construção de uma teoria sobre o tema da fenomenologia como mediadora de estados alterados em experiências anômalas.

A base lógico-teórica exposta nos permite indicar precisamente a mirada investigativa que motivou este estudo empírico e fenomenal que teve como objetivo inventariar e descrever a fenomenologia de senso de presença em estado hipnopômico na relação com os parâmetros e valores da consciência fenomenal constitutiva do estado de consciência emergente nesta experiência anômala. A hipótese que norteou o estudo asseverou um papel dos elementos de experiência interna numa organização complexa na mediação do senso de

presença, e uma arquitetura de valores alterados dos parâmetros de consciência a mediar a experiência anômala em tela. O estudo que será descrito a seguir em seus delineamentos metodológicos essenciais visou realizar o teste empírico destas hipóteses interrelacionadas, e fomentar a documentação fenomenológica de senso de presença em estado hipnopômpico contribuindo para teoria futura que explane este estado anômalo de experiência consciente em vértice cognitivo e fenomenal, acorde com a epistemologia da mente dual (CHALMERS, 1996, 2011), e uma perspectiva fenomenal da mente e consciência em psicologia (NASCIMENTO, 2008).

MÉTODO

O estudo caracterizou-se por ser em perspectiva fenomenal (CHALMERS, 1996; NASCIMENTO, 2008), de tipo idiográfico (LEENARS, 2002), orientado por metodologia fenomenológica (GIORGI, 2012), com acento na descrição fenomenológica do *Senso de presença*, na perspectiva êmica do próprio participante.

A abordagem idiográfica, tomada como pedra angular de construção do delineamento da pesquisa, explica-se por seu foco extensivo no estudo de indivíduos, primaziando métodos qualitativos, e por acolhimento, como dado de pesquisa de documentos pessoais, e escritos e notas de próprio punho pelo participante, conjuntos de dados altamente heurísticos no levantamento de sua perspectiva pessoal, consoante o fenômeno investigado, conforme Leenars (2002). O estudo construiu-se segundo os principais norteamentos metodológicos descritos a seguir.

Participantes

A amostra é não aleatória, posto que escolhida intencionalmente pelo pesquisador, dada a raridade do fenômeno investigado e ao acesso dificultado a eventuais participantes (MARCONI; LAKATOS, 2012). Foi construída com um único participante (N=1), constituindo um estudo de caso fenomenal, retirado de um banco de dados de protocolos fenomenológicos mais amplo composto de 510 (quinhentos e dez) de 1200 (um mil e duzentos) participantes que relataram retrospectivamente vivência de estado alterado

de consciência (EAC) de natureza espiritual. Dos casos relatados, escolheu-se o presente protocolo de forma intencional por ser um relato de estado hipnopômico de consciência com emergência de senso de presença em seu desenrolar.

Murilo (nome fantasia), o participante escolhido para fornecer o lastro empírico do presente estudo, tem 20 anos de idade, de sexo masculino, estudante de Psicologia em instituição de ensino superior na cidade do Recife (PE), à época da coleta de dados, cursando o 3º período no curso citado; é apenas estudante (não trabalha), se autodefine religiosamente enquanto Católico Romano, embora frequente com assiduidade os cultos de Igreja Evangélica Presbiteriana Tradicional, mantendo uma frequência relativamente equânime entre as duas tradições religiosas. Reportou estar enfrentando desde a entrada no curso de Psicologia um sério questionamento interno sobre a verdade das assertivas cristãs, tanto católicas, quanto evangélicas, e estar com dúvidas sobre a existência de uma realidade supramaterial espiritual, conforme assevera o Cristianismo (BARTH, 2015; GUTE, 2010; MCGRATH, 2013; RATZINGER, 2006), tendo tal crise de ceticismo modificado seu padrão de frequência aos templos e cultos religiosos, estando ele em patamar bastante reduzido e esparso à altura da coleta de dados do presente estudo.

Instrumentos

Os dados do estudo fenomenal foram gerados por pergunta indutora presente em protocolo tipo questionário, com questões abertas e fechadas, escalas psicométricas e questionário sociodemográfico, com variáveis de interesse da pesquisa, o conjunto dos instrumentais acercando a ocorrência de estados incomuns da consciência de tipo místico, e seu possível impacto desta experiência em sistemas cognitivos de interesse como autoconsciência, consciência, autoconceito, autoestima, etc. Para o presente estudo foi trazido o relato fenomenal retrospectivo de ocorrência de estado místico, a partir de duas perguntas do protocolo combinadas: “Questão 16. Você já teve o sentimento de estar na presença de uma força espiritual poderosa que pareceu ser mais elevada que você e que lhe ultrapassava em todos os sentidos?”, com resposta objetiva dicotômica (Sim ou Não); e, “Questão 17. Se já teve essa experiência,

pode nos contar em detalhes como ela foi e em que circunstâncias ela ocorreu?”, com resposta a ser construída em texto de próprio punho, seguida de observação para que uma única ocorrência desta natureza fosse a base do relato fenomenal, caso o participante tivesse tido mais de uma dessas ocorrências de estado incomum da consciência.

Procedimentos

O presente estudo faz parte de uma investigação mais ampla intitulada “Autoconsciência, Imagens Mentais e Experiências Místicas: a Religiosidade nos processos de (re)construção do *Self*”, a qual tendo sido aprovada pelo Comitê de Ética em pesquisa da UFPE (Registro SISNEP FR – 367086, Registro CEP/CCS/UFPE No 337/10), o que permitiu o recrutamento de possíveis participantes em salas de aula do ensino superior de instituições públicas e privadas de Recife (PE). Tendo-se apresentado os objetivos da pesquisa, e obtidas as anuências e assinaturas dos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido dos participantes, entregou-se o protocolo da pesquisa na forma de uma apostila, contendo o conjunto dos instrumentais, incluindo as questões-foco deste estudo fenomenal, com tempo livre de resposta. Os participantes levaram em média 1 (uma) hora para resposta ao conjunto do protocolo. As questões abertas e discursivas foram posteriormente digitadas em arquivo do programa *Word for Windows*, e submetidas a procedimentos de análise de conteúdo. A pesquisa, como um todo, foi observante dos Critérios da Ética na Pesquisa com Seres Humanos, conforme prescritos pelo Conselho Nacional de Saúde (Resolução 196/1996).

Análise de dados

Após digitação do conjunto da produção discursiva do sujeito e constituição do corpus qualitativo de pesquisa, o relato fenomenal foi submetido a análise de conteúdo segundo ditames do método fenomenológico padrão, conforme formalização de Giorgi (2012), o qual prescreve os seguintes passos para a descrição da essência da experiência sendo investigada: (1) leitura da totalidade do *corpus*

com vistas a se construir sentido holístico dos dados; (2) releitura dos dados para delimitação de unidades de significado; (3) transformação com apoio em variação imaginativa livre das palavras do participante, em expressões que carregam um sentido psicológico da experiência; (4) revisão das expressões de sentido psicológico mapeadas e sua reescrita na forma de uma estrutura essencial da experiência constituída de grandes unidades temáticas; e (5) uso da estrutura essencial para clarificação e interpretação do conjunto dos dados.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O rastreio fenomenal sobre o corpus fenomenológico efetuado segundo os ditames da metodologia fenomenológica (GIORGI, 2012) indicou a existência de 08 (oito) categorias temáticas (CT) que edificam a essência da experiência do Senso de Presença durante estado hipnopômico da consciência, a saber: (CT1) Mediação de Experiência transicional sono-vigília, (CT2) Visões, (CT3) Injunção/ Pressão corpórea imobilizante, (CT4) Calibração, (CT5) Voz interpe-lante, (CT6) Resposta à descrença/ceticismo, (CT7) Temor, e, (CT8) Desvelamento progressivo da experiência. As CT's assinaladas serão apresentadas, fundamentadas e exemplificadas em detalhes a seguir, sequencialmente.

CT1. Mediação de experiência transicional sono-vigília – Esta categoria indexa as percepções do participante de que as vivências qualitativamente experienciadas mediaram para o sujeito a configuração de sua transição de um modo de consciência durante o sono para uma consciência vígil. Tais experiências vivenciadas construíram o arcabouço organizacional de um estado de consciência de transição no *continuum* sono-vigília, corporificando o senso de presença, e, sendo as mesmas, o elemento construtor e de mediação de legítimo estado de consciência hipnopômico, em que todos os elementos que usualmente o constituem estão presentes, como o acordar progressivo, o saber-se deitado ao leito, e percipiente de estar emergindo da não consciência (sono) à consciência. Como também, a entrada paulatina na apreensão consciente dos estímulos presentes no ambiente, como as sensações de luminosidade e calor dos raios solares entrantes no quarto e suas incidências sobre porções específicas da superfície corporal. O excerto é ilustrativo desta experiência

instanciadora do estado hipnopômico em sua função de mediação do referido estado: *“Eu estava deitado na minha [sic] cama e tinha acabado de acordar. A luz do Sol estava entrando pela janela e batia no meu rosto”* (Tachado do próprio participante em ‘Uma’).

O relato demonstra que o experienciado encontra-se em pleno estado hipnopômico, uma vez que a transição do sono à vigília é uma clara mediação de estado alterado de consciência, especialmente ao perceber-se deitado e recém acordado, com a presença de algo externo sobre si. A literatura demonstra vivências como a percepção de luzes, sensação de frio e calor, imobilidade, figuras amorfas e demais correlatos sobrenaturais (WACKERMANN et al., 2002; VAITL et al., 2005; PARRA, 2013) mediando hipnopompia. Essas experiências sensoriais revestem-se de um caráter subjetivo (WACKERMANN et al., 2002) e sugerem uma considerável alteração dos processos cognitivos e da consciência (VAITL et al., 2005), não obstante o traço de consciência do estímulo externo (luz do sol) sobre seu próprio rosto e também da percepção do ambiente (cama, janela). Assim, o experienciado relata um aspecto consciente ao perceber-se deitado sobre sua própria cama, porém não reconhece a luz do sol imediatamente ao acordar. A percepção de que a luz é proveniente do sol, surge em momento posterior, o que se demonstra pela palavra “uma” imediatamente substituída pelo artigo definido “a” na frase *“a luz do sol...”*.

O traço de autoconsciência ao saber o próprio rosto e ao ver-se acordado, não pode ser indicativo de estágio pleno da consciência, mas, ao contrário, quando analisado juntamente com os demais aspectos do relato, demonstram que o estágio hipnopômico é presente, uma vez que uma de suas mediações é a transição metaconsciente entre o sono e a vigília. Outra mediação é o senso de incidência/presentificação da luz no ambiente que antecede um estágio alucinatório descrito posteriormente no relato, cuja interpretação perpassa por um estágio alucinatório de experiência anômala, como descrito nos estudos de Cardeña, Lynn e Krippner (2000).

Portanto, o signo apresentado demonstra que o sujeito se encontra em estágio alterado de consciência, vivenciando uma experiência incomum e no momento de transição entre o sono e o despertar, o que leva ao significado de um estágio de hipnopompia.

CT2. Visões - Esta categoria congrega um campo semântico exclusivo ao informe de ocorrências de natureza visual com conteúdo semântico, isto é, vivências figurativas, com objetos indexáveis na linguagem, os quais neste estado hipnopômico advieram na

forma de efeitos luminosos de expressivo brilho e fulgor e de objetos no campo visual no formato de formas esféricas brilhantes e translúcidas, semelhantes a bolas de sabão que, compareciam à visualização moventes e seguindo o fluxo ótico dos raios solares entrantes no quarto, correlatos externos da consciência vígil progressivamente em instalação. O excerto narra a aparição de tais visões:

Então eu percebi um brilho diferente que estava entrando pela janela, eu percebi que entravam no meu quarto umas bolinhas muito brilhantes, eram douradas, elas lembravam bolinhas de sabão, só que brilhavam muito. [...] Uma luz muito forte veio... (Tachado do próprio participante em 'pareciam').

O significado psicológico da categoria temática em tela está correlacionado com a tipologia estrutural que Shanon (2002a) faz uso em que diferem os termos “visão” de “visualização”. As visões tem conteúdo semântico figurativo, e podem existir como imagens, cenas de realidade virtual e visões de luz. Já as visualizações são compostas de um conteúdo de efeitos alucinatórios, ou seja, podendo ir de conteúdo mais simples, como os fosfenos até visualizações como uma serpente ou um jaguar, ou seja, de análogos fenomenais de imagens mentais de estrutura organizativa suficientemente rica e complexa.

Conforme diz no excerto, ao iniciar por um “*brilho diferente*”, o participante descreve um conteúdo de visualidade, onde Shanon (2002a) discorre de forma abrangente a experiência de visões no seu mais simplório nível de percepção – “um brilho”, que se assemelha a pequenos *puffs* e salpicos de luz de forma discreta. Mais à frente essa visualidade começa a se intensificar tornando a experiência mais profunda, seu conteúdo começa a tomar forma e cor à maneira de “bolinhas de sabão douradas”.

Numa sessão com Ayahuasca é comum que as primeiras etapas tenham uma variedade de elementos visuais desprovidos de conteúdo, podendo ser descritos como em forma, brilho e padrões repetitivos em sua geometria. Shanon (2002a) nos conta que esses efeitos podem ter elementos redondos coloridos dispostos em círculos concêntricos, como é o caso da descrição do excerto das “*bolinhas de sabão*” ocorrentes noutro estado de consciência alterada, de caráter hipnopômico.

Além disso, a ayahuasca introduz àqueles que o partilham para o que lhes parecem ser outras realidades (SHANON, 2002a, 2003a).

Semelhantemente, neste episódio de hipnopompia aqui investigado, é como se no discurso do narrador, o ambiente já não fosse mais o mesmo. Essas mudanças resultam em diferentes estados de consciência, nos quais se faz perceber os fenômenos, sendo complexa a imageria mediadora da instanciação destes antípodas da consciência e da experiência interna, como já documentado em outros estudos envolvendo métodos em 1ª pessoa (HEAVEY; HURLBURT; LEFFORGE, 2010; HURLBURT, 2017; NASCIMENTO, 2008), nos quais a experiência consciente é relatada pelos participantes enquanto estando alicerçada em trama rica e variegada de objetos visuais e imagens mentais, sob visualização interior (*inner seeing*), conforme achados de pesquisa fenomenal de Nascimento (2008) com a metodologia EFEA (Entrevista Fenomenológico-cognitiva dos Estados Autoconscientes), e de Heavey e Hurlburt (2008), com a metodologia DES (*Descriptive Experience Sampling*), esta apontou a visualização interior, em frequência geral, (34%) como fenômeno mais comum, seguida de sentimentos (26%) e por fala interna (26%).

CT3. Injunção/Pressão corpórea imobilizante – Esta categoria assinala uma semântica relacionada a uma influência externa de natureza coercitiva e pressionadora sobre o corpo do participante, emanante de uma presença no entorno imediato do sujeito que o assujeita inteiramente e em relação ao que o sujeito não consegue escapar nem sobrepor sua força à pressão corpórea por esta presença exercida, cuja intensidade é esmagadora e o arremete contra o leito, de forma global, incidindo tal injunção imobilizante sobre toda a superfície corporal, da face à totalidade do corpo próprio, impedindo a livre movimentação. O excerto seguinte testifica esta experiência de esmagamento e sujeição corporal: *“Uma luz muito forte veio e começou a empurrar a minha face contra a cama, eu não conseguia me mexer [...] Era uma luz muito forte, uma força que não me deixava mexer o corpo”* (Tachado do próprio participante em ‘em’).

Nesse relato percebe-se, enquanto processo cognitivo, aspectos fenomenológicos da experiência consciente. O participante descreve um conjunto de sensações (*“luz forte”* – visual, *“começou a empurrar”* – tátil, *“não me deixava mexer”* – paralisia). Esses elementos evidenciam *modalidades* ricas de singularidade da experiência (CHALMERS, 1996). Esses elementos são recursos responsáveis conjuntamente com o senso de *self* (senso de mim) que possibilitam a formação de uma trama de significados conscientes. Embora a consciência sensória seja um elemento mediador da experiência interna, o seu acesso é complexo e nem sempre os conteúdos referentes a ela estão

disponíveis à dimensão consciente, isto é, a experiência existe, mas é percebida de modo tênue (HURLBURT, 2009).

A experiência interior (pensamentos, sentimentos, sensações e toda a diversidade de vivência interna) está no âmago do que é relevante sobre as pessoas, como também está no cerne das tradições religiosas (HURLBURT; AKHTER, 2006). Nesse contexto percebemos a *consciência sensória*, que é a experiência de ser atraído para algum elemento sensorial do ambiente interno ou externo. Como um fenômeno completo e distinto, a consciência sensória não deve ser confundida com a percepção (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HURLBURT; HEAVEY; BENSABEB, 2009).

Hurlburt e colegas pesquisadores encontraram a diversidade dessa fenomenologia em diversos estudos de sua lavra a partir do uso da metodologia *DES* (HURLBURT, 1993, 2009; HURLBURT; AKHTER, 2006; HURLBURT; HEAVEY, 2006; HURLBURT; SCHWITZGEBEL, 2007).

Na tradição neotestamentária também são encontrados exemplos de experiências, com a Deidade, que ocorrem em profunda relação com a consciência sensória. A caminho de Damasco, Saulo de Tarso, mais tarde chamado de Paulo, vivencia o seguinte, eis o relato: *“Durante a viagem, quando já estava perto de Damasco, Saulo se viu repentinamente cercado por uma luz que vinha do céu. Caiu por terra, e ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saulo, Saulo, por que você me persegue?’* (At 9, 3. 4). Semelhante ao relato do participante, essa luz o envolvia, exercendo ação sobre a pessoa. Embora seja uma experiência captada como exterior, provinda do meio, existe a intencionalidade, consciência voltada para o objeto, por parte do sujeito.

Também, na vida dos místicos encontra-se esse tipo de relato. Como este da mística Teresa d’Ávila, no *Livro da Vida*, Capítulo 29, n.13:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. Muitas vezes me aparecem anjos, mas só os vejo na visão passada de que falei. O Senhor quis que eu o visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados que se abrasam. Deve ser dos que chamam querubins, já que não me dizem os nomes, mas bem vejo que no céu há tanta diferença entre os anjos que eu não os saberia distinguir. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram

retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto. (TERESA D'ÁVILA, 2010, n.p).

Embora o relato de Teresa d'Ávila seja permeado de significados relativos à sua experiência religiosa na tradição cristã, especificamente, católica. É altamente clara a *experiência no corpo*, que repercute na própria experiência na existência da mística. Tanto o relato do participante quanto o de Teresa d'Ávila apresentam elementos descritos de modo semelhante, o participante enxerga a luz, por sua vez Teresa fala do fulgor da criatura por ela mencionada. Outro aspecto, relevante para esta categoria, é a pressão exercida sobre o corpo; Teresa relata que nas mãos do anjo há um dardo que a penetra, o participante desse estudo relata também uma força. Tanto em um caso quanto em outro percebe-se que nessa experiência o sujeito permanece passivo, e porque não dizer, irresistível. Essa questão toca a compreensão de Merleau-Ponty (2018) a respeito da experiência do corpo, de si, e sua relação inerente com o mundo, de modo que:

Não apenas a permanência de meu corpo não é um caso particular da permanência no mundo dos objetos exteriores, como ainda a segunda só se compreende pela primeira; não apenas a perspectiva de meu corpo não é um caso particular daquela dos objetos, como também a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 136).

CT4. Calibração – A categoria quatro reúne um campo semântico componente do corpus discursivo que sinaliza a percepção do participante da existência de padrões na experiência corporal, e que os mesmos estariam sendo violados ou assumiram valores diversos da experiência corporal ordinária, no caso, das relações entre volição, controle voluntário dos membros do corpo e instanciação concreta do movimento. No excerto em destaque, o sujeito testemunha a perda de controle de seus movimentos voluntários, e a vivência de um corpo imobilizado, sem acesso à liberdade volitiva

e intencional, e à consequente aflição resultante desta experiência anômala do corpo próprio: “[...] *não conseguia mexer meu corpo para levantar da cama, eu não conseguia mexer meus braços, não conseguia mexer nada*”.

Shanon (2003a) explica que quando se muda o estado da consciência é quando se torna possível enxergar e ter acesso a esses parâmetros e valores propostos por ele. No decorrer da narrativa do excerto, diversos elementos apresentados encontraram correspondência de modo a corroborar a Teoria do Parâmetros e Valores. Vejamos que parâmetro de Calibração consiste em aplicar atributos dimensionais às coisas, tais como serem vivenciadas como leves ou pesadas, grandes ou pequenas, lentas ou rápidas. Pontua que essa capacidade é parte do sujeito como forma de percepção de si e a percepção do mundo tanto no sentido visual como espacial, esses valores são aplicados normalmente no estado da consciência em vigília.

Ainda conforme esse autor, esses valores se modificam através dos estados alterados da consciência. Nesse estudo Shanon explana, que feito o uso do psicoativo *Ayahuasca*, dois informantes relataram que se sentiram tão altos quanto as árvores na floresta amazônica. Outro informante descreveu uma experiência apavorante em que percebeu que tinha perdido toda a coerência de seu corpo. Foram relatadas modificações na escala espacial como aumento exponencial do campo de visão.

A Calibração está, de certa forma, ligada aonde se sente consciência, no caso do entrevistado, a sua percepção foi na falta de movimentos corporais e não no campo espacial e dimensional ao seu redor, sendo importante ressaltar que, segundo Shanon (2003a), o cérebro não tem proprioceptores, ou seja, o cérebro em si não é perceptivo, mas a consciência está em todo o corpo captando toda a percepção sensorial, nesse caso o cérebro fez uso da calibração para decodificar as sensações descritas pelo entrevistado.

CT5. Voz interpelante – Essa categoria relaciona-se ao importante aspecto que corporificou uma presença no entorno imediato do sujeito nas vestes de uma ‘Voz’ hierárquica e ontologicamente superior ao mesmo, a qual se dirige ao participante numa atitude de clamor, conselho, apelo e advertência, interpelando-o, questionando-o e inquirindo-o sobre sua conduta ao presente de negação da existência de dimensão espiritual da Realidade, e de descrença na existência de Deus. A manifestação desta Voz inteligente, presentificando um Poder Superior a quem os homens devem satisfação

e obséquio reverente, e que a experiência a revela (tal Voz) como Árbitro Supremo do Homem, traz ao sujeito temor e apreensão, e aguda consciência do erro de sua conduta consoante a esta questão ontológica primacial do fundamento último do Real e do perigo de sua dúvida quanto ao conteúdo da Revelação contida nas Escrituras Sagradas, conforme ilustra graficamente o excerto escolhido: *"Era uma luz muito forte, uma força que não me deixava mexer o corpo e uma voz que falava comigo. [...] Tive medo, por causa de coisas que tinha dito e do comportamento que eu tinha adotado nos últimos dias. [...] Na época eu estava fazendo muitas críticas a bíblia [sic] ... a Deus..."*.

O significado psicológico da categoria temática em tela está associado ao que os pesquisadores da área costumam designar como fenômeno da fala interna, autofala, pensamento proposicional, discurso subvocal, discurso secreto, discurso auto-referente, discurso interno, imagens auditivas, subvocalizações, dentre tantas outras denominações. Apesar da diversidade de nomenclatura do fenômeno, ele está diretamente ligado a atividade de falar a si mesmo em silêncio, motivando a associação do mesmo (diálogo interno) aos processos de autoconsciência (MORIN, 2009a).

A importância do estudo deste fenômeno se constata pelo fato da fala interna permear a consciência das pessoas, onde pesquisas dão conta de que a autofala está presente em mais da metade dos pensamentos em estado de vigília e não só em pessoas com certos distúrbios mentais, como outrora se pensava (MORIN, 2009b). Uma pesquisa recente em psicologia buscou mensurar ou qualificar a extensão da participação da fala interna na vida mental consciente e no processo de auto-apreensão do *self*, encontrando-se que fala interna é o segundo elemento mais comum da experiência consciente, sendo relatada por meio da metodologia da amostragem temporal da experiência (DES) como sendo de 26%, segundo os participantes do estudo de Heavey e Hurlburt (2008).

Tal elemento da experiência interna concorre também na mediação de autoconsciência se precipitando em rico gradiente de auto-proferições que varrem todo o campo do *self*, conforme descobertas de Nascimento (2008), indo de dimensões relacionadas à Privacidade do *Self* (valores morais, aspectos metafísicos, personalidade no presente, etc.), Publicidade do *Self* (*self* físico, *self* acadêmico, objetos pessoais, etc.), Conteúdo situacional (propriocepção durante a tarefa, autoregulação durante a tarefa), e *Self* Não-Atual (personalidade no futuro, objetos não-pessoais, etc.), em contexto de consciência de

vigília. O gradiente complexo de fenomenologia atrelada a mediação de autofoco na vigília, espelha o mesmo processo senciente vivenciado em contexto de consciência incomum ou alterada, quando no estudo citado encontra-se complexa discursividade interior na forma de autoproferições relativas às dimensões de Sociabilidade (*selves* primários, *selves* secundários), Preocupações Acadêmicas (*self* acadêmico), *Self* Privado (personalidade, aspectos metafísicos), Parâmetros da Experiência Autoconsciente (parâmetros mentais, parâmetros corporais) e Moralidade (valores morais).

Neste estudo seminal, também como o presente estudo operacionalizado por metodologia EFEA, em que lança-se as bases de uma perspectiva cognitivofenomenológica para acercamento rigoroso da fenomenologia da fala interna e da imagem mental na mediação do autofoco, observa-se o papel das proferições internas em dar voz e vestes cognitivo-representacionais a aspectos metafísicos e espirituais do *Self* (NASCIMENTO, 2008), semelhantemente ao encontrado no presente estudo, em que uma Voz não só interpela espiritualmente o participante, mas se constitui pela mediação da fala interior enquanto uma inteligência nas cercanias do experienciador, mediando o senso de presença para este.

Deste modo, embora ainda equidistante de uma definição pacífica, a relação entre fala interior e autoconsciência é considerável. Ressalte-se que, pesquisas que testaram atividade cerebral durante o perquirir de autoinformação dão conta da ativação de duas partes cerebrais, quais sejam, córtex pré-frontal mediano e porção do lobo pré-frontal esquerdo, implicando atividade de fala interior nos estados de autoconsciência (MORIN, 2009a) e várias teorias, dentre elas a sociológica de George Herbert Mead (1863-1931), ressaltam o papel central do discurso interior na autoconsciência. Segundo ele, as pessoas agem de acordo com o significado que cada coisa tem para si, sendo o significado derivado da interação social e modificado pela sua interpretação (MEAD, 1934), o que se constata no trecho do participante acima que afirma ter temor da voz pelo fato de estar ressentido pelas suas próprias ações. Ou seja, a sua autoconsciência o levou a ouvir uma voz interior que o repreendeu.

Apesar da fala interna desempenhar papel fundamental na iniciação, moldagem, orientação e do controle do pensamento e do comportamento humanos (MORIN, 2009b), sua tratativa ainda é muito escassa na literatura, permanecendo esta parte da psicologia negligenciada e, como o próprio Morin afirma: “nem sequer é mencionado em manuais de neolinguística ou livros de psicologia introdutória”

(MORIN, 2009a, n.p), sendo necessária uma atenção maior dos pesquisadores neste rico campo da pesquisa em psicologia.

No relato do participante há um reconhecimento de uma voz, dotada de uma alteridade e intencionalidade sobre ele, de modo que estabelece uma comunicação, na qual o conteúdo não é explicitado, mas cuja manifestação provoca medo em razão de um exame autobiográfico que o remete a questionamentos arraigados a elementos fundantes da religião e que, na vivência do participante, sofrem uma fratura que aponta a uma reação hostil a esses elementos.

CT6. Resposta à descrença/ceticismo – A categoria 6 revela à nossa apreensão fenomenológica, a percepção da experiência de uma Presença espiritual adveniente no estado hipnopômico como resposta à crise espiritual em que o sujeito estava imerso à época, em perspectiva de advertência. Uma profunda motivação iluminava o contexto cognitivo do participante à época da experiência narrada, na forma de uma inquieta e profunda meditação e arguição interior sobre as bases de suas crenças metafísicas, religiosas, espirituais e institucionais. Tal busca epistêmica estava encaminhando o participante à uma erosão e declinação de suas crenças mais fundamentais, e levando-o ao ceticismo e irreligiosidade, onde tudo mesmo estava perdendo consistência de Verdade para ele, desde Deus, os livros sagrados, a Revelação conforme atestada no Cânon Bíblico, as instituições religiosas que configuraram o horizonte de busca espiritual do sujeito em termos das igrejas católica e evangélica que o mesmo frequentava, e o difícil problema da Teodicéia, tema fulcral do livro de Jó (BÍBLIA, 2000). O excerto emblematicamente sumaria a rota cognitiva da descrença, e da experiência espiritual emergente narrada como resposta aos (des)caminhos trilhados pelo participante nesta busca espiritual aflitiva:

Eu estava passando por uma fase onde eu não acreditava mais em nada, Deus, espírito e tudo mais. [...] Na época eu estava fazendo muitas críticas a bíblia [sic], aos livros, aos profetas, os apóstolos, a igreja (católica e Presbiteriana), a Deus, e especialmente ao livro de Jó (eu estava fazendo fortes críticas a essa parte da bíblia [sic]) (Grifos dos autores).

Para o homem medievo bastava conhecer as *Cinco vias da existência de Deus*, consolidadas por Santo Tomás de Aquino (1977, 2001), para a aceitação da ideia de Deus. Entretanto de lá para cá o Ocidente atravessou diversas transformações socioculturais que

deslocaram paradigmas e “verdades” sobre o homem e seu lugar no mundo. Essas mudanças afetaram profundamente a relação do homem com o divino, mas também com os aspectos institucionalizados dessa relação, sobretudo na religião, promovendo a secularização, que no dizer de Berger (1985, p.119) é “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.

Se antes, a Escolástica sustentava o pensamento e os pressupostos religiosos, foi na Modernidade que a Ciência e os pensadores lançaram questionamentos a respeito da sustentabilidade do enunciado religioso. Nesse contexto é anunciado o deslocamento de Deus para o Sujeito, significando que “opera-se uma saída do pensamento metafísico do transcendente, no qual algo fora do mundo constitui sua razão de ser, para uma metafísica do sujeito que, dotado de uma razão universal, está capacitado para conhecer o ser e o mundo” (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 98).

Entretanto coube ao filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900), em sua célebre *A Gaia Ciência*, ser o arauto da “morte de Deus”, anunciada no aforismo 125, e conseqüentemente da proposta ruína das estruturas vigentes. Na composição literária de Nietzsche existe a proposição da saída da modernidade, não como superação dos modelos postos, mas como possibilidade de substituição por novos conceitos (TEIXEIRA, 2006).

Diante desse panorama, o relato fenomenal em tela avista esse aspecto da contemporaneidade que tangencia a subjetividade do participante. O sofrimento e a perplexidade, como Jó menciona abaixo, parecem não encontrar sentido na vivência do participante. A questão sobre Deus parece não ser mais somente uma questão intelectual, e sim experiencial.

O homem que chama Deus a juízo diante da incompreensibilidade das contingências. Algo análogo ao drama de Jó, no livro homônimo, conforme trecho escolhido:

Então Jó respondeu: “Ainda hoje me queixo e me revolto, porque a mão de Deus agrava os meus gemidos. Oxalá eu soubesse como encontrá-lo, como chegar até o seu tribunal! Diante dele eu apresentaria a minha causa, com a boca cheia de argumentos. Eu saberia finalmente com que palavras ele me replica, e compreenderia o que ele me diz. Será que ele usaria de violência comigo? Não importa. Ele ao menos teria que me escutar. Então eu discutiria lealmente com ele, e definitivamente ganharia minha causa. Mas, se vou para o oriente, ele aí não está. Se vou para o ocidente, não distingo. Eu o

procuro ao norte e não o vejo, e não o descobro. Eu me volto para o sul, e não o vejo”. (BÍBLIA, 2000).

Ante o referencial religioso, o participante atravessa uma experiência desértica, no qual claudica diante das adversidades, de modo que no dizer de Ratzinger (2006, p. 29): “Em primeiro lugar, existe no fiel a ameaça da incerteza que, em momentos de tentação, revela de repente e com toda a dureza a fragilidade de tudo aquilo que costumava parecer-lhe tão evidente”.

O problema de Deus é um elemento que tem ressonância em toda a experiência humana. Embora a contemporaneidade lide com essa questão, sobretudo a partir do questionamento advindo da mentalidade cientificista, é importante destacar que essa questão não é somente intelectual; ela é atravessada profundamente pela história pessoal do sujeito (PAIVA, 2000).

CT7. Temor – Essa categoria expressa a comoção interior causada no participante pela percepção de o mesmo estar diante de uma Presença que concretizava um Poder Soberano sobre o sujeito e seu destino e que, presentificava uma indeclinável e substancial diferença ontológica qualitativa, que faz com que o sujeito fique aterrado, e, diante desta epifania, deste Poder mais Alto, ele escreva em seu relato de experiência, emblematicamente e de modo quase aforístico no excerto que segue: “*Tive medo...*”.

Para compreensão do significado psicológico desta categoria, faz-se necessária uma reflexão acerca do papel da afetividade no funcionamento psicológico e na construção de conhecimento cognitivo-afetivo.

Não há mais espaço na ciência contemporânea para aceitação da dicotomia inteligência e afetividade, pois pensar e sentir são exercícios indissociáveis. Pode-se afirmar que o conhecimento dos sentimentos e das emoções requer ações cognitivas, da mesma forma que tais ações cognitivas pressupõem a presença de aspectos afetivos (ARAÚJO, 2000).

Um dos primeiros estudiosos a questionar a ausência desta dicotomia foi Jean Piaget (1896–1980), ao afirmar que, apesar de diferentes em sua natureza, a afetividade e a cognição são inseparáveis (PIAGET, 1981, 2009), pois toda ação e pensamento estão pautados em aspectos cognitivos, representados pelas estruturas mentais e um aspecto afetivo, representado por uma energética, que é a afetividade (ARAÚJO, 2000).

Outro psicólogo a perquirir sobre a relação entre afetividade e cognição foi Vygostsky (1896-1934), que afirmou em seus estudos a interação direta da emoção com o funcionamento geral da mente, entendendo que o mundo é compreendido diante e a partir dele mesmo e da relação com ele (OLIVEIRA, 2000). A relação direta entre cognição e afeto fica clara nas palavras de Vygostsky quando afirma:

A forma de pensar, que junto com o sistema de conceito nos foi imposta pelo meio que nos rodeia, inclui também nossos sentimentos. Não sentimos simplesmente: o sentimento é percebido por nós sob a forma de ciúme, cólera, ultraje, ofensa. Se dizemos que desprezamos alguém, o fato de nomear os sentimentos faz com que estes variem, já que mantêm uma certa relação com nossos pensamentos (VYGOTSKY, 1996, p. 39).

Compartilhando com as ideias de Piaget e Vygostsky, Henri Wallon demonstra em suas pesquisas que emoção e razão estão, intrinsecamente, conectadas, pois:

A comoção do medo ou da cólera diminui quando o sujeito se esforça para definir-lhe as causas. Um sofrimento físico, que procuramos traduzir em imagens, perde algo de sua agudez orgânica. O sofrimento moral, que conseguimos relatar a nós mesmos, cessa de ser lancinante e intolerável. Fazer um poema ou um romance de sua dor era, para Goethe, um meio de furtar-se a ela. (WALLON, 1986, p. 147).

Ressalte-se que não é apenas na visão das pesquisas em psicologia que se observa esta ligação direta entre afeto e cognição. Pois o neurologista Antônio Damásio, em sua obra *O erro de Descartes* (1996) sustenta existir uma interação direta entre razão e a emoção, quando afirma ser os sentimentos e as emoções uma perspectiva direta de nossos estados corporais e são uma ligação essencial entre o corpo e a consciência. Este pesquisador chegou a esta conclusão estudando pacientes com lesões cerebrais, sobretudo as lesões pré-frontais, que tinham uma significativa redução das atividades emocionais como consequências das lesões. Ele afirma:

Parece existir um conjunto de sistemas no cérebro humano consistentemente dedicados ao processo de pensamento orientado para um determinado fim, ao qual chamamos raciocínio, e à seleção de uma resposta, a que chamamos tomada de decisão, com uma ênfase especial no domínio pessoal e social. Esse mesmo conjunto de

sistemas está também envolvido nas emoções e nos sentimentos e dedica-se em parte ao processamento dos sinais do corpo (DAMÁSIO, 1996, p. 76).

Uma pesquisa recente realizada por Feldman, Rosenthal e Eidelman (2014), com 73 crianças de parto prematuro, onde fora utilizado o *Método Canguru* por 14 dias consecutivos e não a utilização de incubadoras, como de praxe nestes casos de prematuridade, demonstrou que o contato direto materno-neonatal repercutiu de forma expressiva no sistema fisiológico e anatômico dos bebês, controle do estresse, padrão do sono e por apoiar a maturação do córtex pré-frontal, acarreta, de modo significativo, efeitos sobre o controle cognitivo e comportamental. Ou seja, através dos resultados desta pesquisa é possível afirmar que a relação de afeto mãe/ bebês desde os primeiros dias de vida destas crianças reduziu a ansiedade materna e aumentou o desenvolvimento cognitivo infantil. Essas descobertas são as primeiras a demonstrarem os efeitos a longo prazo da intervenção precoce baseada no toque, no uso do afeto para controlar comportamento, robustecendo a relação afeto/ cognição no plano da teoria cognitiva.

Historicamente, na interação emoção-cognição, a primeira vem sendo vislumbrada como inimiga do controle cognitivo. Contrapondo-se a este paradigma, estudo realizado por Inzlicht, Bartholow e Hirsh (2015) dão conta de que o controle cognitivo é dependente da emoção. A proposta da pesquisa citada é que a emoção não seria um simples subproduto inerente aos conflitos, mas o instrumento utilizado no recrutamento daquilo que se pode administrar perante o surgimento dele (o conflito). Assim, sugerem que o afeto negativo seria um aspecto integral e instanciador do próprio controle cognitivo, ou seja, o modelo de cognição superior depende da emoção que emergirá como resultado. Diante de um conflito, a emoção gera um afeto negativo motivando um comportamento direcionado para resolver as contendas e diminuir sua recorrência.

A importância da relação entre cognição e emoção é tão significativa e de impactos acadêmicos-sociais tão relevantes que, em recente ano Power e Dalgleish (2015) lançaram a segunda edição de uma obra científica seminal sobre o estado da arte da temática "*Cognition and emotion: from order to disorder*", trazendo uma contribuição valorosa neste campo de pesquisa. A motivação dos autores se deu pelo fato de que esta relação foi palco de interesse de filósofos por séculos, mas que, na atualidade ganhou foco dominante

entre os psicólogos e os neurocientistas se fazendo necessário estudos voltados para estes campos de atuação, capazes de dar respostas plausíveis para esta indissolúvel relação.

A partir da apresentação dos pensamentos com as respectivas pesquisas realizadas por alguns estudiosos da área, fica clara a relação entre afeto e cognição, não só a nível de visão psicológica, mas também numa visão da neurociência (POWER; DALGLEISH, 2015). Esta relação é indissociável e crucial ao processamento cognitivo, restando absolutamente claro que, nas experiências da vida, os elementos afetividade e cognição, apesar de serem processos básicos humanos distintos, que operam em paralelo, se apoiam mutuamente para dar completude ao ser.

Nos textos bíblicos, Gn 28, 17; Tb 12, 16; Lc 1, 12, por exemplo, o medo é suscitado diante da visitação e/ou presença divina ou de seres angélicos, pois “Deus é grande e terrível” (Dt 7, 21; Ne 1, 5) (BÍBLIA, 2000). Afinal, o divino está fora das categorias racionais da apreensão, os aspectos irracionais do sagrado, o numinoso, levam um estado emocional, ao estado de ser criatura (BAY, 2004; OTTO; SAGRADO, 1992). A partir do uso do DES, Heavey e Hurlburt (2008) apontaram uma frequência geral de 26% para a categoria sentimentos. Os afetos encontram arraigada relação com a consciência, podendo falar de um núcleo do afeto no fluxo da experiência consciente (CHALMERS, 1995; LEDOUX; BROWN, 2017; RUSSELL, 2003 apud HEAVEY; HURLBURT, 2008; VELMANS, 2002).

CT8. Desvelamento progressivo da experiência – Esta categoria congrega os significados associados à dinâmica da experiência do Senso de Presença, em que este não se constitui cognitivamente de forma total e radical num só tempo, mas tem uma organização parcelar, em que vai se revestindo de camadas de aspectos fenomenológicos que vão se substituindo no tempo, ou se sobrepondo e/ou se revestindo de crescentes complexidade, intensidade e concretude. O excerto seguinte ilustra aspectos deste desenrolar progressivo da experiência do senso de presença, em que a progressividade se manifesta na espacialidade da diminuição da distância entre as formas esféricas brilhantes e o sujeito, e também no incremento progressivo do fulgor que as reveste, impossibilitando em seu clímax o olhar direto e observação visual pelo sujeito: *“Eu as vi [as esferas] se aproximarem muito lentamente de mim, então houve um momento que eu não conseguia mais olhar para elas, tudo ficou muito brilhante”* (Grifos dos autores).

A dinâmica de progressão da experiência enlaça também aspectos do processamento representacional, com o concurso de elementos imagéticos visuais sendo substituídos por outros de caráter

proprioceptivo na percepção da sensorialidade do corpo imobilizado (consciência sensória), e a configuração de um novo objeto emergente na experiência – a Voz interpelante – a qual lhe endereça um conteúdo semântico inteligível e de valor cognitivo e noético (com valor de Verdade). Embora na narrativa da experiência não fique esclarecido se o conteúdo foi veiculado de forma sonora audível, discursiva silenciosa no fluxo da experiência interna (fala interior), ou com acesso direto ao significado, sem mediação representacional (pensamento não-simbolizado), conforme apresentado por Heavey e Hurlburt (2008). O excerto ilustra este desenrolar do Senso de Presença em camadas cognitivas sucessivas de processamento compostas por diferentes aglomerados representacionais – imagéticos e não-imagéticos: *“Uma luz muito forte veio... [...] eu não conseguia mexer meus braços [...] e uma voz [...] falava comigo”* (Grifos dos autores).

O Senso de Presença foi progressivamente sendo instanciado pela mediação cognitiva de fontes representacionais diversas, passando de experiência visual (imagens mentais visuais), a representações da vivência de pressão externa sobre os membros (representações abstratas), a representações não imagéticas relacionadas a um discurso semântico veiculado por representações, quer verbais (MORIN, 2009a, 2009b; NASCIMENTO, 2008), quer abstratas, tipo esquema (PIAGET, 2009; PULASKI, 1986), conforme se depreende do relato acima. Todavia, o desenrolar progressivo da experiência caminha também de um lado a outro de um *continuum* psicológico que interfacia elementos cognitivos a afetivos, indiciando uma ontologia mental complexa da experiência, como se observa na progressão abaixo, em que o excerto narra um caminho cognitivo que leva de pensamento (cognição) a emoção aversiva de temor (afeto) pelo participante: *“Era uma luz muito forte, uma força que não me deixava mexer o corpo e uma voz que falava comigo. Tive medo”* (Grifos dos autores).

Esta ontologia mental complexa da experiência tem recebido destaque em análises do fenômeno cognitivo, desde os estudos iniciais de James (1980) quando o mesmo salienta o caráter de profunda interpenetração/desordem, ou de enxame, dos elementos da consciência, cujos fatos são percebidos introspectivamente emaranhados e parcialmente superpostos, resultantes do processo da livre associação gerando o que o autor convencionou de fluxo da consciência (MACHADO, 1981).

A pesquisa contemporânea da consciência tem também indiciado a partir de variados enfoques metodológicos a organização multinível, multidimensional e plurirrepresentacional dos estados

conscientes, em que se entrelaçam aspectos cognitivos díspares como imagens mentais (NASCIMENTO, 2008; SHANON, 2003b), fala interna (MORIN, 2009a, 2009b), sentimentos (DAMÁSIO, 1996), consciência sensorial, pensamento não simbolizado (HEAVEY; HURLBURT, 2008), sensações de frio, dor, e calor (CHALMERS, 1996), o aspecto subjetivo da tridimensionalidade do mundo (LEHAR, 2003; VELMANS, 1990, 2009), a autoconsciência (CHALMERS, 1996; NASCIMENTO, 2008; SHANON, 2003a), e aspectos da dinâmica cognitiva de geração e transformatividade desses elementos na conscienciização, conforme achados de Shanon (2002) com as visualizações sob efeito da ayahuasca, em que há um desenrolar progressivo da experiência da imagieria, em que sinais visuais como salpicos, vão dando lugar progressivamente a objetos de visualização cada vez mais complexos e multifacetados, que acabam por engolfar o sujeito, remetendo-o a outras dimensões da realidade, além do mundo tridimensional.

Definição estrutural fundamental da vivência do Senso de presença em Estado Hipnopômico

Por fim, em fidelidade à metodologia fenomenológica empregada (GIORGI, 2012), a análise do relato fenomenal coagudou as seguintes categorias temáticas, as quais conjuntamente configuram a essência da experiência do Senso de Presença durante estado hipnopômico da consciência, a saber, que tal vivência psicológica se deu por mediação semântica dos sentidos de Mediação de Experiência transicional sono-vigília, coadjuvada por Visões, estas vivenciadas enquanto exercendo Injunção/Pressão corpórea imobilizante, em regime de valores diferenciados de Calibração, com concurso de Voz interpe-lante, cuja epifania veio em Resposta à descrença/ceticismo do participante, cuja vivência de consciência o encheu de Temor, numa dinâmica de Desvelamento progressivo da experiência do senso de presença para o sujeito sob investigação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo fenomenal objetivou a investigação do fenômeno de Senso de Presença, no elenco das experiências anômalas, em estado hipnopômico, em um relato único a partir de uma

perspectiva analítica fenomenológica, de modo que, idiograficamente foi possível confirmar a hipótese no sentido de que os parâmetros da consciência assumem valores distintos dos da vigília, a partir dos aspectos intencionais do sujeito, ao menos, dos que tiveram saliência reflexiva e metacognitiva para o participante em seu acesso introspectivo.

Nesse sentido, a hipótese levantada de que a mediação icônica e sensorial do estado de hipnopompia, emergida na fenomenologia de uma vivência senciente do senso de presença enquanto estado alterado de consciência intencionado pelos aspectos religiosos do sujeito, pode ser confirmada, a partir de teorias da consciência e da mente, especialmente as que se referem à mente dual (CHALMERS, 1996, 2011), à existência de parâmetros organizados segundo determinados valores (SHANON, 2003a, 2003b) e às relações de mediação cognitiva e de autoconsciência (NASCIMENTO, 2008). Os resultados da pesquisa demonstram a possibilidade de novas pesquisas teóricas para formulação de uma teoria sobre consciência, em estados anômalos, especialmente, a partir de mediações, cujo conteúdo perpassa por influências religiosas e culturais. Trata-se, pois, da possibilidade de se sustentar que os valores assumidos pelos parâmetros da consciência não são estáticos, mas sim variáveis de acordo com a intencionalidade oriunda dos processos cognitivos e das vivências do sujeito, de modo a colaborar significativamente e seminalmente para o tratamento rigoroso e empiricamente fundamentado do *Hard Problem* proposto por Chalmers.

Foi possível, portanto, afirmar, inventariar e descrever empiricamente que, ainda que o estado anômalo investigado nessa pesquisa tenha ocorrido de modo espontâneo e não induzido por psicoativo, a exemplo dos estudos de Shanon (2003a, 2003b) a partir da ingestão da Ayahuasca, os parâmetros de consciência assumem valores, organizados arquitetonicamente corroborando as investigações de Shanon e conseqüentemente a Teoria dos Parâmetros e Valores, de modo a possibilitar de que os estudos da consciência sejam alçados a uma complexificação teórica e acercamento metodológico que prospectem a partir da pesquisa fenomenal a experiência interna e a arquitetura cognitiva da Consciência, de forma que alcancem uma vasta malha de experiências anômalas e ordinárias. Estes elementos não só confirmam o marco teórico proposto, mas expandem seu alcance para comprovar estados anômalos da experiência consciente e semiconsciente, verificados através de uma fenomenologia não induzida física, biológica, eletromagnética ou mecanicamente.

Dentre as categorias, o especial destaque para as *Visões* (CT2) e *Injunção/Pressão corpórea imobilizante* (CT3), tão fortemente presentes no relato do experienciado. A mediação icônica desse estado, aliada ao forte senso de presença, revela o padrão valorativo das categorias emergentes durante o estado anômalo, o que, além de ampliar o alcance teórico, confirmam a hipótese apresentada no estudo.

Esta pesquisa, pois, contribui, de modo significativo e seminal, para legar elementos de uma fenomenologia da consciência, com vistas a uma futura teorização, cuja base epistemológica deve repousar sobre as teorias cognitivas de experiência e autoexperiência em estados vigis ou alterados (NASCIMENTO, 2008), em claro diálogo com a dualidade da ontologia da mente proposta por Chalmers (1996, 2011), com as teorias de experiência interna de Hurlburt (2017, 2009), (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HEAVEY; HURLBURT; LEFFORGE, 2010) e da estrutura representacional da autoconsciência fenomenal (NASCIMENTO, 2008).

A fenomenologia, tanto àquela a ser abordada em estudos futuros ideográfica e nomoteticamente a partir de observações *ex-post-facto* e experimentais, quanto a documentada neste estudo presente, inclusive diante de seu ineditismo, assim colabora significativamente, e deve ser a chave mestra para a consolidação e para o desenvolvimento de uma teoria uniforme e cognitiva da consciência fenomenal, especialmente quando aliada aos aspectos intencionais do sujeito, que venha a explicar e a fundamentar os aspectos mais subjacentes da mente humana, tidos como tão misteriosos desde os primórdios da inauguração disciplinar do campo psicológico. Os achados deste estudo pavimentam uma rota heurística a ser perseguida produtivamente nos próximos anos nas ciências cognitivas da consciência e experiências anômalas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. M. de; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 21-28, 2003.
- ALVAREZ, T. **Obras completas de Teresa de Jesus**. 7. ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral *et al.* São Paulo: Edições Loyola, Edições Carmelitanas, p. 194, 2015.

- ARAÚJO, A. Qualia e Umwelt. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 22, n. 30, p. 41-68, 2010.
- ARAÚJO, V. Cognição, afetividade e moralidade. **Educação e pesquisa**, [S.l.], v. 26, n. 2, p. 137-153, 2000.
- BALOG, K. Access to phenomenality: A necessary condition of phenomenality? **Behavioral and Brain Sciences**, [S.l.], v. 30, n. 5-6, p. 499-500, 2007.
- BARTH, K. Credo: Comentários ao credo apostólico. São Paulo, SP: Cristã Novo Século, 2015. Publicado originalmente em 1935.
- BAY, D. M. D. Fascínio e terror: o sagrado. **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**, Florianópolis, v. 5, n. 61, p. 2-18, 2004.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.
- BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. 41ª imp. São Paulo: Paulus (Edição Pastoral), 2000.
- BLOCK, N. Consciousness and accessibility. **Behavioral and Brain Sciences**, [S.l.], v. 13, n. 4, p. 596-598, 1990.
- BLOCK, N. On a confusion about a function of consciousness. **Behavioral and brain sciences**, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 227-247, 1995.
- BOIS-MARIAGE, F. Ayahuasca: une synthèse interdisciplinaire. **Psychotropes**, Granada, v. 8, n. 1, p. 79-113, 2002.
- BRUGGER, P.; MOHR, C. The paranormal mind: how the study of anomalous experiences and beliefs may inform cognitive neuroscience. **Cortex**, v. 44, n. 10, p. 1291-1298, 2008.
- CARDEÑA, E. Anomalous experiences and hypnosis. *In: Proceedings of Presented Papers: The Parapsychological Association 49th Annual Convention*, [S.l.], p. 32-42, 2006.
- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence. **American Psychological Association**, [S.l.], 2000.
- CARRUTHERS, P. **Phenomenal consciousness: A naturalistic theory**. Cambridge University Press, 2003.
- CARRUTHERS, P.; VEILLET, B. The case against cognitive phenomenology. **Cognitive phenomenology**, [S.l.], p. 35-56, 2011.

- CHALMERS, D. J. Consciousness and cognition. *In: On AI CD-ROM, Revision*, [S.I.]. 1990. Unpublished paper.
- CHALMERS, D. J. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of consciousness studies*, [S.I.], v. 2, n. 3, p. 200-219, 1995.
- CHALMERS, D. J. **The conscious mind: In search of a fundamental theory**. Oxford Paperbacks, 1996.
- CHALMERS, D. J. Availability: The cognitive basis of experience. *Behavioral and Brain Sciences*, [S.I.], v. 20, n. 1, p. 148-149, 1997.
- CHALMERS, D. J. What is a neural correlate of consciousness? *In: T. Metzinger (Ed.), Neural correlates of consciousness: Empirical and conceptual questions*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 17-39, 2000.
- CHALMERS, D. J. Consciousness and its place in nature. **Blackwell guide to the philosophy of mind**, [S.I.], p. 102-142, 2003.
- CHALMERS, D. J. How can we construct a science of consciousness? *In: M. S. Gazzaniga (Ed.), The Cognitive Neurosciences III*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, p. 1111-1120, 2004.
- CHALMERS, D. J. Perception and the Fall from Eden. *In: T. Gendler e J. Hawthorne (Eds.), Perceptual experience*. Oxford: Oxford University Press, p. 49-125, 2006.
- CHALMERS, D. J. Phenomenal concepts and the explanatory gap. *In: T. Alter; S. Walter (eds). Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, p. 167-194, 2007.
- CHALMERS, D. J. Verbal Disputes. *The Philosophical Review*, [S.I.], v.120, n. 4, p. 515-566, 2011.
- CHEYNE, J. A. The ominous numinous. Sensed presence and 'other' hallucinations. *Journal of Consciousness Studies*, [S.I.], v. 8, n. 5-6, p. 133-150, 2001.
- CHEYNE, J. A. Situational factors affecting sleep paralysis and associated hallucinations: position and timing effects. *Journal of Sleep Research*, [S.I.], v. 11, n. 2, p. 169-177, 2002.
- CHEYNE, J. A.; GIRARD, T. A. The nature and varieties of felt presence experiences: A reply to Nielsen. *Consciousness and Cognition*, [S.I.], v. 16, n. 4, p. 984-991, 2007.

- DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.
- DINGES, D. F. Are you awake? Cognitive performance and re-
verie during the hypnopompic state. *In: Sleep and cognition*.
American Psychological Association, [S.l.], p. 159-175, 1990.
- FELDMAN, R.; ROSENTHAL, Z.; EIDELMAN, A. I. Maternal-preterm
skin-to-skin contact enhances child physiologic organization
and cognitive control across the first 10 years of life. **Biological
psychiatry**, [S.l.], v. 75, n. 1, p. 56-64, 2014.
- GIORGI, A. The Descriptive Phenomenological Psychological
Method. **Journal of Phenomenological Psychology**, [S.l.], v. 43,
n. 1, p. 3, 2012. Doi: 10.1163/156916212X632934
- GOMES, W. B. Distinção entre procedimentos técnico e lógico na
análise fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica:
Phenomenological Studies**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 228-240,
2007.
- GUITE, M. **Em que acreditam os Cristãos?** Rio de Janeiro:
Civilização Brasileira, 2010.
- HARMAN, Gilbert. Phenomenal fallacies and conflation.
Behavioral and Brain Sciences, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 256-257,
1995.
- HEAVEY, C. L.; HURLBURT, Russell T. The phenomena of inner expe-
rience. **Consciousness and cognition**, [S.l.], v. 17, n. 3, p. 798-
810, 2008.
- HEAVEY, C. L.; HURLBURT, R. T.; LEFFORGE, N. L. Descriptive expe-
rience sampling: A method for exploring momentary inner
experience. **Qualitative Research in Psychology**, [S.l.], v. 7, n. 4,
p. 345-368, 2010.
- HURLBURT, R. T. **Sampling inner experience in disturbed affect**.
Springer Science & Business Media, 1993.
- HURLBURT, R. T. Iteratively apprehending pristine experience.
Journal of Consciousness Studies, [S.l.], v. 16, n. 10-11, p. 156-
188, 2009.
- HURLBURT, R. T. Descriptive experience sampling. *In: M.*
Velmans; S. Schneider (Eds.), **The Blackwell Companion to
Consciousness**, 2. Ed. Malden, MA: Blackwell, p. 740-753, 2017.

- HURLBURT, R. T.; AKHTER, S. A. The descriptive experience sampling method. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, [S.l.], v. 5, n. 3-4, p. 271-301, 2006.
- HURLBURT, R. T.; HEAVEY, C. L. Exploring inner experience. **Amsterdam: Johns Benjamins**, [S.l.], v. 1028, 2006.
- HURLBURT, R.; HEAVEY, C. L.; BENSABEB, A. Sensory awareness. **Journal of Consciousness Studies**, [S.l.], v. 16, n. 10-11, p. 231-251, 2009.
- HURLBURT, R.; SCHWITZGEBEL, E. **Describing inner experience? Proponent meets skeptic**. Cambridge: Mit Press, 2007.
- INZLICHT, M.; BARTHOLOW, B. D.; HIRSH, J. B. Emotional foundations of cognitive control. **Trends in cognitive sciences**, [S.l.], v. 19, n. 3, p. 126-132, 2015.
- JAMES, W. Princípios de Psicologia. *In*: Pablo Rubém Miraconda (trad.), **O Significado da Verdade**, Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980.
- JONES, S. R.; FERNYHOUGH, C.; LARØI, Frank. A phenomenological survey of auditory verbal hallucinations in the hypnagogic and hypnopompic states. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 213-224, 2010.
- KOMPANJE, E. J. O. 'The devil lay upon her and held her down' Hypnagogic hallucinations and sleep paralysis described by the Dutch physician Isbrand van Diemerbroeck (1609–1674) in 1664. **Journal of Sleep Research**, [S.l.], v. 17, n. 4, p. 464-467, 2008.
- KRIEGEL, U. Consciousness, theories of. **Philosophy Compass**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 58-64, 2006.
- LEENARS, A. A. In defense of the idiographic approach: Studies of suicide notes and personal documents. **Archives of Suicide Research**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 19-30, 2002.
- LEHAR, S. Gestalt isomorphism and the primacy of subjective conscious experience: A Gestalt Bubble model. **Behavioral and Brain Sciences**, [S.l.], v. 26, n. 4, p. 375, 2003.
- LEITE, S. C. **Padre Pio, crucificado por amor**. 7. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- LIŠKOVÁ, M. *et al.* The occurrence and predictive factors of sleep paralysis in university students. **Neuropsychiatric disease and treatment**, [S.l.], v. 12, p. 2957-2962, 2016.

- LOORITS, K. Structural qualia: a solution to the hard problem of consciousness. *Frontiers in psychology*, [S.l.], v. 5, p. 237, 2014.
- MACHADO, F. R. **Experiências anômalas na vida cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo.** Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.
- MACHADO, S. M. **O fluxo da consciência e o tempo em A maçã no escuro.** Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1981.
- MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisa; amostragens e técnicas de pesquisa; elaboração, análise e interpretação de dados.** São Paulo: Atlas, 2012.
- MARTINS, L. B.; ZANGARI, W. Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 39, n. 6, p. 198-202, 2012.
- MCGRATH, A. **Creio: Um estudo sobre as verdades essenciais da fé cristã no Credo Apostólico.** J. Reis (Trad.). São Paulo: Vida Nova, 2013.
- MEAD, G. H. **Mind, self and society.** University of Chicago Press: Chicago, 1934.
- MELO, R. V. A. de A. **“Beber na fonte”: adesão e transformação na União do Vegetal.** Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- MOREIRA, D. A. **Método fenomenológico na pesquisa.** São Paulo: Cengage Learning Editores, 2002.
- MORIN, A. Inner speech. *In: Oxford Companion to Consciousness*, 2009a.
- MORIN, A. Self-awareness deficits following loss of inner speech: Dr. Jill Bolte Taylor’s case study. *Consciousness and cognition*, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 524-529, 2009b.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? *The philosophical review*, [S.l.], v. 83, n. 4, p. 435-450, 1974.

- NASCIMENTO, A. M. do. **Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo.** Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- NASCIMENTO, D. M. da C. A. Santo Daime: práticas mediúnicas na doutrina da floresta. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S.], n. 2, 2016.
- OLIVEIRA, M. K. de. O pensamento de Vygotsky como fonte de reflexão sobre a educação. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 35, p. 11-18, 2000.
- OTTO, R.; SAGRADO, O. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. **Lisboa: Edições**, Lisboa, v. 70, 1992.
- PAIVA, G. José. **A religião dos cientistas: uma leitura psicológica.** São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- PARRA, A. Análisis fenomenológico de la imaginería sensorial en las experiencias hipnagógica e hipnopómpica. **Persona**, [S.], n. 16, p. 165-186, 2013.
- PARRA, A. On the edge of the anomalous experience: Out of body experiences, transliminality and “thin” boundaries. **International Journal of Neurology Research**, [S.], v. 1, n. 1, p. 8-13, 2015.
- PIAGET, J. **Intelligence and affectivity: Their relationship during child development.** Annual Reviews. Palo Alto: CA, USA, 1981.
- PIAGET, J. **Seis estudos de psicologia.** 24. ed. M. A. M. D’Amorim e P. S. L. Silva (Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. Trabalho original publicado em 1964.
- POWER, M.; DALGLEISH, T. **Cognition and emotion: From order to disorder.** New York/London: Psychology press, 2015.
- PULASKI, M. A. S. **Compreendendo Piaget: uma introdução ao desenvolvimento cognitivo da criança.** Rio de Janeiro: LTC, 1986.
- RATZINGER, J. (XVI, Benedikt). **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ROTTERDAN, S.; SENRA, F. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. **Religare**, João Pessoa, v. 12, n. 1, p. 96-127, 2015.
- SACKS, O. **A mente assombrada.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2013.

- SCURO, J. Transitando pelo Santo Daime: uma construção narrativa a partir de algumas convergências. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 12, n. 28, p. 222-240, 2011.
- SHANON, B. Ayahuasca visualizations a structural typology. **Journal of Consciousness Studies**, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 3-30, 2002a.
- SHANON, B. **The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience**. Oxford University Press on Demand, 2002b.
- SHANON, B. Altered states and the study of consciousness: the case of ayahuasca. **The Journal of mind and behavior**, [S.l.], p. 125-154, 2003a.
- SHANON, B. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 109-152, 2003b.
- SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SOLOMONOVA, E. *et al.* Sensed presence as a correlate of sleep paralysis distress, social anxiety and waking state social imagery. **Consciousness and cognition**, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 49-63, 2008.
- TEIXEIRA, E. Pós-modernidade e nihilismo – um diálogo com Gianni Vattimo. **Revista Alceu**, [S.l.], p. 209-224, 2006.
- TERESA D'ÁVILA, S. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Companhia, 2010.
- TINOCA, C. A.; ORTIZ, J. P. L. Magnetic stimulation of the temporal cortex: A partial “God helmet” replication study. **Journal of Consciousness Exploration & Research**, [S.l.], v. 5, n. 3, p. 234-257, 2014.
- VAITL, D. *et al.* Psychobiology of altered states of consciousness. **Psychological bulletin**, [S.l.], v. 131, n. 1, p. 98-127, 2005.
- VELMANS, M. Consciousness, brain and the physical world. **Philosophical Psychology**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 77-99, 1990.
- VELMANS, M. How could conscious experiences affect brains? **Journal of Consciousness Studies**, [S.l.], v. 9, n. 11, p. 3-29, 2002.
- VELMANS, M. **Understanding consciousness**. London: Routledge/ Psychology Press, 2009.
- VYGOTSKY, L. S. **Teoria e método em psicologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WACKERMANN, J. *et al.* Brain electrical activity and subjective experience during altered states of consciousness: ganzfeld and hypnagogic states. **International Journal of Psychophysiology**, [S.l.], v. 46, n. 2, p. 123-146, 2002.

WALLON, H. A atividade proprioplástica. *In*: Nadel-Brulfert J.; Werebe, M. J. G. **Henri Wallon (antologia)**. São Paulo: Ática. 1986.

ZUARDI, A. W.; LOUREIRO, S. R. Semiologia psiquiátrica. **Medicina**, Ribeirão Preto, v. 29, n. 1, p. 44-53, 1996.

**COGNIÇÃO
DE ALTA ORDEM**



3. REPRESENTAÇÃO MENTAL, EXPERIÊNCIA E FENOMENOLOGIA DE IMAGENS HÁPTICAS DURANTE TAREFA DE ROTAÇÃO MENTAL EM CEGOS CONGÊNITOS

Rodrigo Oliveira Damasceno, Alexsandro Medeiros do Nascimento, Genoveva Chagas de Azevedo, Luiza dos Santos Sá

INTRODUÇÃO

O estudo objetivou compreender as representações mentais e o gradiente fenomenológico da experiência das imagens hápticas evocadas durante a atividade de rotação mental em cegos congênitos, tendo o tato como fonte sensorial. No decorrer do capítulo iremos apresentar os construtos-base para compreensão dos processos cognitivos envolvidos na tarefa de rotação mental. Esses construtos estão divididos em sessões, que serão apresentadas a seguir.

A primeira sessão aborda o problema da Representação Mental na Psicologia Cognitiva, trazendo sua definição operacional, aspectos teóricos que cercam tal questão e tipologização sobre tipos específicos de representação mental. De acordo com a literatura,

as representações mentais podem ser compreendidas como “a projeção interna de coisas sentidas e percebidas externamente” (DAMASCENO; BARRETO; SAMPAIO; SÁ; LIMA, 2013, p. 33). Assim, são reproduções mentais das informações do mundo que nos cerca, construídas internamente através da percepção e estimulação dos nossos órgãos sensoriais. É sabido que essas imagens, através dos processos cognitivos, podem ser manipuladas mentalmente, nesse sentido, Sternberg (2000) define a representação mental como a forma que representamos internamente algum percepto ou objeto de percepção do mundo externo.

Há várias discussões acerca da formação e características das representações mentais, e há um grande debate na Psicologia Cognitiva que recai sobre a discordância de como as representações mentais são formadas. Assim, no decorrer dos anos foram elaboradas teorias e hipóteses com o intuito de explicar a natureza das imagens mentais, e as que possuem mais destaque são: a hipótese proposicional, a equivalência funcional, modelo mental e a teoria do código dual (COVRE; PIZA; LUKASOVA; MACEDO, 2002; RIPARDO; MEDEIROS; GONÇALVES; GUERRA, 2009), sendo esta última a base para as discussões ao longo do capítulo.

A segunda sessão aborda a base teórica utilizada nesse estudo para tentar entender as representações mentais, onde utilizou-se *A Teoria do Código Dual de Allan Paivio*. O modelo teórico de representação mental proposto por Paivio (1990; 2006; 2007) busca elucidar de que forma pode-se conhecer os mecanismos envolvidos na compreensão e representação de si e do mundo. A teoria do Código Dual também nos dá a base para entender quais os processos mentais necessários para significarmos o que acontece internamente no domínio cognitivo e os recursos que demandam do observador para compreender os fenômenos da realidade.

No final da década de 1960, Paivio propôs esse modelo teórico acerca de como as representações mentais são formadas em nossa mente, enfatizando a importância dos órgãos sensoriais para produção dessas imagens. No âmbito das discussões na ciência cognitiva, essa teoria se consolida como um dos modelos mais plausíveis e explicativos da cognição humana, o ponto central da teoria é de que o processo de representação é dividido em dois sistemas, um sistema não verbal (baseado em imagens) e um sistema verbal.

Na terceira e última sessão teórica desta Fundamentação de pesquisa, discorreu-se sobre a rotação mental na cognição de indivíduos com cegueira congênita, e a escassamente explorada

problemática da fenomenologia da imagética mental, a qual carece ao presente de adequada documentação fenomenal e empírica. Esta reflexão foi dividida em subseções no intuito de explanar de forma clara e concisa os conteúdos trabalhados. Na primeira, discute-se o perfil teórico de Cegos Congênitos, em exploração de seus aspectos psicológicos já identificados na pesquisa. Apresenta-se um panorama do que é a deficiência visual e as diferentes formas de cegueira, detalhando-se a cegueira congênita, que é o alvo desse estudo, a qual é caracterizada pela perda total da visão até os três anos de idade, de acordo com Bustos, Fedrizzi e Guimarães (2004), dado que nessa idade não há memória armazenada; a partir dessa idade considera-se tal deficiência visual como cegueira adquirida.

O segundo aspecto trabalhado nesta quarta seção versa sobre a pesquisa cognitiva da Rotação Mental. Os estudos no âmbito das diferentes rotinas computacionais no processamento das Representações Mentais imagéticas ganharam notoriedade na comunidade científica, a partir dos estudos de Shepard e Metzler (1971). A partir daí, a psicologia cognitiva se debruçou nessa área para tentar compreender as representações mentais visuais, ressaltando que nos anos seguintes outros pesquisadores começaram a desenvolver diferentes metodologias para ter acesso a esse processo cognitivo (NASCIMENTO; ROAZZI, 2013). Assim, esse estudo de Shepard e Metzler (1971), que foi um marco para se ampliar a compreensão da rotação metal, se alçou a padrão ouro de rigor metodológico, transformando-se em paradigma na pesquisa de rotação, e possibilitou as indagações de como pessoas com deficiência visual constroem e manipulam imagens mentais.

No que tange à rotação mental em pessoas com cegueira congênita, as pesquisas com amostras de sujeitos com deficiência visual, no que diz respeito às representações mentais, ainda são pouco explorados, por um lado por ser um público considerado vulnerável e por outro pela dificuldade de se pensar uma metodologia que possa explorar imagens mentais construídas através da estimulação tátil. Porém, alguns estudos (JEHOEL; SOWDEN; UNGAR; STERR, 2009; COLUCCIA; MAMMARELLA; CORNOLDI, 2009; CATTANEO; FANTINO; SILVANTO; TINTI; PASCUAL-LEONE; VECCHI, 2010; AFONSO; BLUM; KATZ; TARROUX; BORST; DENIS, 2010; IACHINI; RUGGIERO, 2010; KOUSTRIAVA; PAPADOPOULOS, 2010; ROVIRA et al. 2011; KLINGENBERG, 2012) se propõem a preencher essa lacuna na pesquisa com deficientes visuais, iniciando a exploração

sistemática deste complexo processo cognitivo de base imagética pouco conhecido nesta realidade em tela.

Também se discute a relação entre a ontologia da mente, representação mental e a controvertida questão da experiência numa perspectiva fenomenal. O tópico da experiência é questão ortogonal quando intercepta a meditação das ciências cognitivas sobre o significado de consciência fenomenal, enquanto esta se define no plano da teoria como propriedade que todo evento, processo ou estado mental tem de quando, e somente quando, há algo que é para o indivíduo estar nele, a ele sujeito, e nele submerso em estado qualitativo de vivência cognitiva (KRIEGEL, 2006).

Ressalta-se a crucialidade do processo representacional para o advento do caráter fenomenal da experiência, está sendo superveniente ao próprio processamento da informação, e dependente de modelização cognitiva por algum tipo de representação mental, ou veículo simbólico de mediação semiótica entre sujeito e o referente externo (NASCIMENTO, 2008). Assim, apresenta-se a posição do *Representacionalismo de Alta Ordem* como sendo via explanatória adequada à luz de achados experimentais para fundamentar uma teoria das relações entre consciência fenomenal, experiência e representação mental, incluídas as representações imagéticas.

Com a edificação do fundamento teórico que enlaça cegueira, rotação mental e experiência, acerca-se como questão geratriz do estudo o problema da Fenomenologia da Rotação Mental em cegos congênitos. Esse é um ponto de significativa relevância. Até o momento, as pesquisas realizadas com pessoas com deficiência visual, são com base na mente psicológica, realizadas em terceira pessoa utilizando métodos quantitativos, diferindo de pesquisas em primeira pessoa, que levam em consideração a perspectiva experiencial do sujeito, partindo da hipótese da mente dual, mente psicológica *versus* mente fenomenal (CHALMERS, 1996). É importante salientar que esses estudos em primeira pessoa necessitam ser ampliados, principalmente com pessoas com deficiência visual, para que se possa começar a compreender a natureza das imagens produzidas durante a tarefa de rotação mental, como são, como emergem na consciência dessas pessoas e como essas pessoas experienciam essas imagens.

Por fim, as seções do *Método, Resultados e Discussão e Considerações finais*, detalham a pesquisa empírica realizada, e o tratamento analítico e interpretativo dado à pesquisa, com esboço de indicações para uma agenda de pesquisa frutífera que espelhe as complexidades das

questões suscitadas por este relevante problema teórico na interface entre ciências cognitivas e deficiência visual congênita.

O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO MENTAL NA PSICOLOGIA COGNITIVA: DEFINIÇÃO, ASPECTOS DA QUESTÃO E TIPOS DE REPRESENTAÇÃO MENTAL

A representação mental pode ser definida como “a projeção interna de coisas sentidas e percebidas externamente” (DAMASCENO; BARRETO; SAMPAIO; SÁ; LIMA, 2013, p. 33). Ou seja, a forma de reprodução de informações externas, que foram adquiridas através da percepção e dos órgãos sensoriais, mentalmente; além disso, através dos processos cognitivos, poder-se-ia manipular estas representações. Neste mesmo sentido, Sternberg (2000) compreende a representação mental como a forma que representamos internamente algum percepto ou objeto de percepção. Sternberg (2000) também destaca que as possibilidades de representação mental são inúmeras e são individuais em cada sujeito, possuindo características específicas do indivíduo que está representando o objeto, episódio, conceito ou outra informação. Desta forma, o autor discute que existem representações que são de fácil exposição e podem ser compartilhadas - as externas -, mas outras que são particulares ao indivíduo, sendo somente do seu conhecimento e estando somente ao seu alcance. Outra característica importante da representação mental é que ela pode ser evocada em outros momentos, sem necessitar da informação externa à qual ela está vinculada.

Dentro do debate da Psicologia Cognitiva existe certa discordância sobre como as representações mentais são formadas e suas características. Dentre as teorias elaboradas para explicar este processo, as que possuem mais destaque são: a hipótese proposicional, a equivalência funcional, modelo mental e a teoria do código dual (COVRE; PIZA; LUKASOVA; MACEDO, 2002; RIPARDO; MEDEIROS; GONÇALVES; GUERRA, 2009), sendo esta última a base para as discussões ao longo do capítulo.

A *hipótese proposicional* foi desenvolvida por Anderson e Bower (1974) e explica o funcionamento da representação mental através de proposições, esta teoria foi desenvolvida através de pesquisas no campo do reconhecimento e da memória. Segundo os autores, as representações mentais seriam formadas a partir da abstração

de informações; desta forma essas representações não seriam acessadas através de imagens ou sons, mas a partir da representação do conhecimento em forma de sentenças e de uma expressão lógica (WICKELGREN, 1976). A teoria defende que para a representação mental existe sim a assimilação dos aspectos, mas o processamento ocorre a partir das proposições e as representações evocadas não são equivalentes às informações e eventos físicos aos quais estão relacionadas, pois há dificuldade por parte do sujeito de evocar mentalmente todas as informações daquele objeto, tal qual sua representação física (COVRE et al., 2002; RIPARDO et al., 2009).

Anderson e Bower (1974) compreendiam que quando um indivíduo representava algo mentalmente, esta representação estava ligada ao significado mais profundo daquilo que foi percebido, em forma de proposição, desta maneira seria possível representar ações, atributos, classificações, posições, entre outros utilizando apenas esta ferramenta. Com relação à associação entre conhecimentos que são representados internamente e ao ato de evocar imagens e sons, os autores explicam que ao recuperarmos uma proposição, também conseguimos recuperar as imagens e os sons a ela relacionados, entretanto este resgate ocorre de forma parcial (STERNBERG, 2000; WICKELGREN, 1976). Sternberg (2000) acredita que a maioria dos psicólogos cognitivistas estavam inclinados a concordar com a hipótese proposicional por causa da facilidade em utilizar as proposições em, basicamente, qualquer tipo de conexão, a tornando bastante abrangente, entretanto estudos demonstraram que a representação e a manipulação de imagens mentais podem ocorrer de forma direta, sem necessitar necessariamente de um código propositivo.

Já a hipótese sobre a *equivalência funcional* foi desenvolvida por Finke (1979). Esta hipótese defende que as imagens mentais, ou seja, as representações visuais que geramos mentalmente são funcionalmente equivalentes à percepção visuo-espacial. Sendo assim, existiria uma equivalência nas propriedades, na estrutura e na forma como processamos tanto as representações mentais quanto as físicas. Logo, compreende-se através desta teoria que as imagens mentais que serão construídas não serão idênticas ao que é percebido através da visão, mas terão um funcionamento análogo ao do que é percebido visualmente, permitindo, desta forma, a manipulação destas imagens mentais (COVRE et al., 2002; FARAH, 1988; SANTOS, 2000).

A hipótese da equivalência funcional foi reforçada e amplamente aceita a partir de estudos feitos com neuroimagens, em um destes estudos, em um momento imagens eram apresentadas aos participantes e em outro momento era solicitado aos participantes que imaginassem um percepto visual, foi observado, então, que tanto ao visualizar quanto ao representar a imagem internamente as mesmas áreas cerebrais eram ativadas. Neste mesmo sentido e indo além da equivalência percebida entre imagens reais e mentais, foi constatado que alucinações auditivas também ativam o córtex auditivo, mesmo sem o estímulo real, o que corroboraria a teoria de que, em algum nível, existe uma correspondência no funcionamento de percepções externas e as suas respectivas representações internas (FINKE, 1979; STERNBERG, 2000).

Com relação ao *modelo mental*, segundo Borges (1997), o termo ganhou força ao ser discutido nos livros de Gentner e Stevens publicado em 1983, e Johnson-Laird no mesmo ano. Este último teórico discutiu as representações mentais sintetizando estes três tipos: as imagens, as proposições e o modelo mental. A representação de imagens estaria relacionada à reprodução mental de alguma percepção visual, entretanto, levando em consideração a importância da particularidade de cada sujeito ao construir estas representações; o autor explica também que os processos utilizados para a representação da imagem são similares aos que são utilizados na percepção visual. Já as proposições se assemelham com a explicação da hipótese proposicional, explicitando que numa linguagem verbal seria necessária a utilização de símbolos para a construção da representação, como uma “linguagem mental” (LAGRECA, 1997; STERNBERG, 2000; TAVARES, 2010).

Além disso, o autor discute a importância do modelo mental, que seria uma forma de representação mental mais complexa, utilizando-se das representações imagéticas e proposicionais para criar um sistema que permite a interação do sujeito com o ambiente e a evolução desta interação (LAGRECA, 1997). Logo, as representações mentais também estariam ligadas ao processo de aquisição do conhecimento através dos modelos mentais, que segundo Borges (1997, p. 209) “nas ciências cognitivas (...) são usados para caracterizar as formas pelas quais as pessoas compreendem os sistemas físicos com os quais interagem”. Desta forma, as representações mentais servem como um tipo de ferramenta para a composição do modelo mental e no suporte para o acúmulo de informações (JOHNSON-LAIRD, 2004; JOHNSON-LAIRD, 2010).

Johnson-Laird (2004), em seus escritos sobre a história dos modelos mentais, relata que esta proposta teria sido discutida por seu precursor, Craik, em 1943, mas que o autor não conseguiu dar seguimento em suas ideias por ter falecido precocemente. Johnson-Laird, então, deu prosseguimento às pesquisas com modelos mentais, explanando que esta representação é produzida através da percepção, da compreensão linguística e da forma de pensar. Esta teoria explica que a habilidade do ser humano de antecipar algum acontecimento ou tomar decisões sensatas é feita a partir dos modelos mentais previamente construídos pelo indivíduo. Estes modelos são considerados representações dos conhecimentos que se acumulam a partir de experiências adquiridas ao longo da vida, logo, estes modelos podem ser falhos. Entende-se que, como são construídos a partir das crenças, nem sempre o sujeito consegue tomar uma decisão de forma sensata, entretanto isto pode ser corrigido com a continuidade da formação dos modelos mentais (JOHNSON-LAIRD, 2010).

No que se refere à teoria do *código dual*, é uma teoria mais antiga e foi desenvolvida por Allan Paivio no final da década de 60. Segundo o autor, a representação mental ocorre através de dois códigos: análogo e simbólico. O código análogo, que estaria relacionado ao imaginário, seria utilizado para a representação de imagens; logo, a imagem criada para representar o objeto previamente visto seria idêntica ao próprio objeto. Já o código simbólico se encarregaria da representação de informações abstratas, ou seja, estaria mais ligado às informações verbais, sendo necessária a criação de símbolos arbitrários para a representação mental de ideias que são formuladas e de palavras e seus significados. Entretanto, é importante ressaltar que mesmo com diferenças perceptíveis em algumas situações uma informação pode se encontrar nos dois sistemas, posto que existam representações que evocam os dois códigos, verbal e imagético, simultaneamente (PAIVIO, 1990; COVRE et al., 2002; RIPARDO et al., 2009).

Paivio (1990) defende, então, que estes dois códigos se diferem, principalmente, pelo grau de arbitrariedade que é necessário para sua composição. O autor destaca que as representações de imagens são análogas e possuem estrutura e forma similar, e teriam uma reprodução exata ao objeto representado, enquanto a representação verbal não teria relações similares, não seria icônica, mas essencialmente arbitrária, ou seja, que não seguiria um padrão previamente formado. O autor ainda cita alguns termos que foram

utilizados para descrever as diferenças sobre a representação mental, como “extrínseca” e “intrínseca”, e “abstrata” e “concreta”. Sobre estas últimas o autor tece críticas, explicando que mesmo dentro das representações imagéticas existiriam diversos graus de abstração, não sendo esta a melhor forma de distingui-las. De forma objetiva Paivio (1990) difere dois tipos de representação imagética, como o desenho e uma fotografia, e ressalta que entre estas duas representações há uma grande diferença no que se refere à abstração.

Ainda com relação à construção da imagem mental, discorre-se que é um conceito muito antigo e muito importante para a explicação das representações mentais. Observa-se que está presente em diversas teorias com pequenas alterações na compreensão de como este processo atua. Paivio (1990) relata que a importância das representações imagéticas vem da aceitação que é um fenômeno que ocorre em todas as culturas e junto a diversos processos cognitivos. A memória possui uma ligação forte com as representações imagéticas, posto que é possível fazer mapeamentos e recordar imagens sem a presença do objeto/episódio em questão, e ainda é possível manipular estas imagens de forma funcional como demonstrado por Shepard e Metzler (1971). No estudo em questão, foi observado que uma das formas de manipular as imagens mentais era através da rotação mental, em que percebeu ser possível girar o objeto representado mentalmente em diversas direções e sentidos.

Para além das manipulações das representações mentais imagéticas demonstradas por Shepard e Metzler (1971), Paivio (1990) discute ainda as influências no processo de representação mental do ponto de vista biológico e cultural, evidenciando que pelo aspecto biológico o ser humano compartilha a capacidade de algumas representações, como a de imagens e memórias não verbais, com outros animais. Já na perspectiva cultural, observa-se que além das representações básicas, o ser humano consegue desenvolver representações muito complexas, como por exemplo, a linguagem e a matemática. Desta maneira, as mudanças culturais podem também influenciar de forma a modificar as capacidades representacionais biologicamente determinadas.

Observa-se, desta forma, que existem diversas teorias que objetivam explicar o funcionamento das representações mentais, demonstrando que o debate neste campo ainda está aberto, posto que nenhuma teoria foi completamente aceita ou refutada. Sobre esta problemática, Block (1983) discute a existência de dois tipos de teorias para explicar as representações mentais: a pictórica e a descritiva. De uma forma geral, a pictórica acredita que as representações

mentais de imagem são interpretadas em forma de figura, uma retração mental do objeto visualizado; já a descritiva defende que não é só este processo, mas todas as representações ocorrem em forma de estruturas simbólicas familiares.

Dentro deste embate teórico, autores como Kosslyn, Ganis e Thompson (2003) e Kosslyn (2005) defendem a teoria pictórica, ou seja, que as figuras são a base da construção das representações de imagens mentais. Os autores explicam que a imagem mental visual não é aquela criada imediatamente após a visão de um estímulo (pós-imagem), mas um conjunto de representações previamente criadas a partir de experiências visuais que são recuperadas através da memória, e por estarem retidas na memória elas duram mais do que a pós-imagem e podem ser manipuladas. Para corroborar a teoria das imagens mentais algumas pesquisas foram feitas com neuroimagens e foi observado que durante as imagens mentais visuais, o córtex visual era ativado, o que confirmaria a teoria pictórica.

No entanto, alguns teóricos, como Pylyshyn (2003a) não acreditam que estas pesquisas tenham resolvido o dilema. Pylyshyn (2003a) ressalta que apesar de anos de debate e de pesquisas, ainda não foi possível esclarecer de que modo ocorre a representação mental satisfatoriamente. O autor acredita que existem diferentes formatos de pensamento, e explica que pensar sobre o significado de algo ou sobre suas características físicas exige processamentos diferentes. Pylyshyn (2003a) acrescenta que tanto a linguagem, quanto a imagem não são suficientes para explicar o montante de pensamento, pois a maior parte dele não está disponível de forma consciente para investigação, desta forma, o autor vai de encontro ao que é defendido pelos teóricos das imagens mentais.

Em seu artigo "O retorno da imagem mental: Existem realmente fotografias no cérebro?" Pylyshyn (2003b) se atem a enumerar as falhas de explicação das teorias sobre imagem mental. O autor argumenta que a visão e as imagens não têm uma associação, como afirmam os teóricos, de forma que as imagens mentais são mais difíceis de manipular do que o objeto real, já que podem desaparecer rapidamente; e que os achados empíricos são controversos por, segundo Pylyshyn (2003a), induzir os sujeitos do experimento durante o enunciado das atividades. Kosslyn (2005) responde as afirmações de Pylyshyn (2003b) apresentando uma sucessão de explicações teóricas e empíricas sobre a importância da imagem mental para a compreensão das representações mentais.

Ainda que estes embates aconteçam com frequência, a teoria da imagem mental tem grande força na psicologia cognitiva e continua a ser estudada. Alguns autores defendem esta teoria, mas reconhecem a existência de diversas vertentes de compreensão. Paivio (1990), por exemplo, explica que existem diferentes níveis de abstração das imagens mentais e que além da função análoga de objeto real e imagem mental, existiria um código simbólico, que estaria presente na evocação de informações verbais, mas que, em alguns momentos, os dois se fundiriam, já que existem representações que agregam tanto informações visuais quanto verbais. A teoria do código dual elaborada por Paivio (1990) será apresentada em maiores detalhes no próximo tópico, tendo em vista que é o modelo teórico que fundamenta o presente estudo.

A TEORIA DO CÓDIGO DUAL DE ALLAN PAIVIO

As proposições epistemológicas do modelo teórico de representação mental de Paivio procuram responder, na perspectiva da Psicologia Cognitiva, a questões que fizeram e fazem parte das preocupações de pensadores da filosofia e das ciências cognitivas, ou seja, como o ser humano conhece que mecanismos estão envolvidos na compreensão e representação de si e do mundo; que processos mentais são necessários ou operam para darmos significados ao que nos acontece, e que recursos são esses que demandam um observador consciente ou não daquilo que concebemos como sendo fenômenos da realidade?

As proposições teóricas de Paivio acerca de como as representações mentais são formadas em nossa mente, nos fins da década de 1960, no bojo das discussões das ciências cognitivas, particularmente “no empreendimento científico cognitivista”, se consolidou como um dos modelos explicativos da cognição humana a que chamou de Teoria do Código Dual (DCT, ou *Dual Coding Theory*).

A hipótese geral da teoria é que todo conhecimento deriva da percepção, comportamento e experiências efetivas com o mundo que é internalizado por meio de representações cognitivas. De base empirista, o substrato físico dessas representações recai no cérebro como resultado da evolução biológica, particularmente no que concerne ao modo como a informação se acumula e é utilizada, sendo aspectos da natureza humana (inteligência e mecanismos de

aprendizagem) como produtos da interação de genes com o meio. Nesse sentido, o conhecimento envolve: processos de representações internas e aprendizagem; mecanismos sensoriais; imagens mentais; memória (CLARK; PAIVIO, 1991; PAIVIO, 2007).

A memória, no modelo de Paivio, tem fundamental importância, assim como tem sido ao longo da história da filosofia e da ciência, ou seja, encontrar explicações sobre quem é esse ser humano, o que pensa, o que e como conhece, como lembra, como sente, enfim, o que nos diferencia de outras espécies.

Há inúmeras definições para memória, assim como várias classificações, desde a de curto prazo (armazenamento temporário de dados); a de longo prazo: informações mantidas (experiências); Episódica: eventos vividos em tempo/lugar específicos; Semântica: conhecimento adquirido em longo prazo com a aprendizagem, que não nos recordamos quando/onde; Processual: memória de habilidades que se aprimoram; Explícita: memórias conscientes; Implícita: memórias inconscientes que influenciam o comportamento quando eliciadas por estímulos. Todos esses processos mnemônicos nos informam sobre o passado vivido, o presente percebido e construído, e que é base para planejar o futuro (PAIVIO, 1990; 2006).

A Teoria do Código Dual (DCT) de Paivio (2007) tem sido uma das teorias mais aceitas em ciências cognitivas como uma explicação do fenômeno da cognição. Segundo essa teoria, a cognição humana tem como base dois sistemas responsáveis por todo o trabalho de processamento de informação, os quais funcionam separados, mas interconectados: *um sistema não verbal e um sistema verbal*.

O sistema não verbal, que podemos chamar de imagens, processa objetos e eventos não verbais, faz análise de uma cena ou paisagem, por exemplo, mas não envolve a comunicação dessa informação por palavras. Já o sistema verbal é especializado em informações linguísticas, devido à natureza serial da linguagem, é um processo sequencial, como por exemplo, poemas memorizados. A unidade que representa o sistema verbal chama-se *logogen*, que pode funcionar como modalidade específica de uma estrutura informacional integrada ou como um gerador de respostas, semânticas, visuais ou acústicas, havendo *logogens* individuais para a identificação de unidades de palavras quaisquer, frases ou idiomas. Já para o sistema não verbal, a unidade chama-se *imagos* ("imagem") que identifica e representa imagens nas diferentes modalidades sensorio-motoras (visual, táteis, gustativas, etc.), ou como a imagem de

um livro ou uma palavra específica, sem ter de especificar o funcionamento interno desta unidade ou uma representação detalhada do item processado (ver PAIVIO, 1990; 2006; 2007).

Em síntese, *Logogen* e *Imagos* em DCT são estruturas internas de modalidade específica: mapeiam atributos sensório-motores de objetos e palavras. Tais sistemas contêm várias subdivisões e nem sempre há correspondência entre eles e com alguma coisa do mundo, por exemplo, *gosto* e *cheiro* não têm símbolos linguísticos construídos para essas modalidades (SADOSKI; PAIVIO, 2013). Os níveis de significação que fazem parte das famílias logogens e imagos ajudam a integrar os sistemas. O significado *representacional* atua diretamente as imagens a objetos, e logogens a palavras; o significado *referencial* atua indiretamente as representações internas através de sistema de conexões entre imagens e logogens; e o significado *associativo* atua indiretamente via sistema interno de conexão entre logogens ou entre imagens (PAIVIO, 2007).

As conexões e processos “intra sistemas” e “inter sistemas” atavam as interconexões das funções dos sistemas verbal e não verbal um ao outro separada ou cooperativamente nas tarefas cognitivas. As interconexões entre sistemas dizem respeito também as experiências anteriores com objetos concretos que são nomeados, assim como com as modalidades e atributos que os objetos têm como referentes não verbais, tais como emoções, bem como os abstratos, como verdade, amor, democracia. As conexões e processos inter sistemas fazem *links* associativos entre sistemas verbais e não verbais. Nos não verbais, os objetos das partes são integrados (nariz, olhos, etc.), objetos em cenas, e objetos multimodais; nos verbais, há associações entre palavras em diferentes graus de complexidade (PAIVIO, 2006; 2007; SADOSKI; PAIVIO, 2013; PAIVIO, 2013).

Na DCT, a integração é um importante processo, ou seja, as ideias simples se organizam e formam as mais complexas que, por sua vez, podem se combinar e se tornarem ainda mais complexas. E as unidades representacionais, interconexões e padrões de ativação constituem o sistema de dupla codificação. Esse processamento complexo opera nas estruturas e processos de DCT, uma vez que a cognição na vida real é mais complexa, envolve interações entre níveis e tipos de processos (perceptual, referencial, associativo, transformacional, consciente e inconsciente) em resposta a estímulos verbais e não verbais (PAIVIO, 1990).

Sadoski e Paivio (2013) ao discutirem os processos envolvidos na ativação e constituição dos sistemas de codificação de imagem

mental, ressaltam a importância de sua codificação e da sua relação entre os dois sistemas, verbal e não verbal. Demonstram que as experiências externas podem ser percebidas através da estimulação das diferentes modalidades sensoriais, como o visual, auditivo, gustativo, olfativo e háptico, esse último, foco de interesse deste estudo. Assim, ressaltaram que na codificação háptica há um código verbal que também é ativado no processo de formação das imagens mentais.

A questão das imagens é tema de investigações desde a Grécia Antiga, já Aristóteles as considerava o principal meio de pensamento; e como herança grega, algumas das técnicas mnemônicas recorrem à utilização de imagens (PAIVIO, 2006). A definição de imagem parece ser algo relativamente fácil de dizer: “é o que tenho em minha cabeça quando imagino algo” ou “é o que imagino quando vejo algo”, mas do ponto de vista científico, essa resposta não é suficiente, necessita-se saber qual a natureza exata das imagens (KOSSLYN; POMERANTZ, 1977), quais os mecanismos por detrás de seu funcionamento e as diferenças com as representações proposicionais (PYLYSHYN, 2003b; KOSSLYN; GANIS; THOMPSON, 2003).

Há algumas experiências que ilustram algo sobre a possível natureza das imagens mentais, em termos de como são as mesmas subjetivamente vivenciadas no plano cognitivo interno. Na *Rotação Mental* as imagens visuais têm os atributos dos objetos verdadeiros no mundo, ou seja, ocupam algum tipo de espaço mental da mesma maneira que os objetos físicos ocupam no mundo externo. A imagem age como simulacro de um objeto tridimensional. Porém, a rotação mental tem poder limitado se comparada à rotação física, principalmente à medida que os objetos se tornam mais complexos. No *Esquadrinhamento de imagens* as imagens têm propriedades espaciais específicas, que são análogas às dos objetos e atividades do mundo. O tempo de esquadrinhamento está relacionado com o âmbito espacial (distância) dos objetos no mundo.

As imagens mentais são de extrema importância para apreensão do conhecimento, segundo a Teoria do Código Dual proposta por Paivio (2006), que enfatiza a relação existente entre o sistema verbal e o não verbal para aquisição, através das imagens mentais que vão auxiliar na apreensão do conhecimento, assim como auxiliar a memória através das imagens mentais. É importante levar em consideração a possibilidade de que as imagens mentais podem ser formadas por meio da estimulação de outros órgãos sensoriais como audição, olfato, paladar e tato, esse último, alvo de estudo

dessa pesquisa. O tato é um dos órgãos sensoriais mais importantes para pessoas com deficiência visual, fazendo o papel de mediador entre o sujeito e o mundo, para que possam experimentar e construir imagens mentais que vão fazer a mediação com experiência interna. As imagens mentais produzidas por estimulação dos órgãos sensoriais fazem com que os sujeitos foquem atenção a esses fenômenos, experienciando os conteúdos imagéticos, construídos durante o dia e outros construídos ao longo da vida.

ROTAÇÃO MENTAL EM CEGOS CONGÊNITOS: A QUESTÃO DA FENOMENOLOGIA DA IMAGÉTICA MENTAL

O tópico em questão vem tratar e esclarecer com mais profundidade as questões que ainda permeiam os estudos sobre Rotação Mental, principalmente no que se refere a pessoas com deficiência visual. Como veremos mais a frente, a grande maioria dos estudos nessa área é voltada para pessoas videntes, pontuando uma lacuna na compreensão desse processo cognitivo em pessoas com deficiência visual. Os tópicos que abordaremos essa temática, apresentando pesquisas são: *Cegos Congênitos: Definição e aspectos psicológicos*; *A pesquisa cognitiva da Rotação Mental*; *A Rotação Mental em Cegos Congênitos*; *O problema da Fenomenologia da Rotação Mental*.

Cegos Congênitos: Definição e aspectos psicológicos

Autores como Fugita (2002) definem a cegueira por acuidade visual, ou seja, a pessoa possuir visão de 20/200 pés ou inferior, com a melhor correção (uso de óculos), que é a habilidade de ver em 20 pés ou 6,096 metros, o que o olho normal vê em 200 pés ou 60,96 metros (ou seja, 1/10 ou menos que a visão normal), onde 1 pé = 30,48 cm. A cegueira por campo visual, que significa ter um campo visual menor do que 10° de visão central e cegueira total ou “não percepção de luz”, que é a ausência de percepção visual ou a incapacidade de reconhecer uma luz intensa exposta diretamente no olho (CASTRO; PAULA; TAVARES; MORAES, 2004; CRÓS; MATARUNA; FILHO; ALMEIDA, 2006).

É considerada deficiente visual a pessoa que tiver a perda total ou parcial da visão do melhor olho, mesmo após intervenções cirúrgicas ou com uso de lentes de contato. No que concerne a cegueira

congênita, ela é caracterizada pela perda total da visão até os três anos de idade, porque até essa idade não há memória armazenada, após essa idade é considerada cegueira adquirida (BUSTOS; FEDRIZZI; GUIMARÃES, 2004).

Outros fatores estão associados a perda da visão, em países em desenvolvimento (africanos e os asiáticos), os principais responsáveis pelo comprometimento visual e causadores de doenças oculares, são os agentes infecciosos. No Brasil as causas mais frequentes para perda da visão encontrada foram o glaucoma congênito, retinopatia da prematuridade, rubéola, catarata congênita e a toxoplasmose congênita, são dados que diferem dos encontrados pela OMS que identifica como sendo as principais causas da perda da visão a hipovitaminose A, a oncocercose, o sarampo e o tracoma (BRITO; VEITZMAN, 2000).

A pessoa com deficiência visual percebe o mundo diferente das pessoas que possuem a visão, isso não quer dizer que seja melhor ou pior, apenas que pessoas com deficiência visual possuem uma organização e uma forma de apreensão do conhecimento diferente dos videntes (PARNOF, 2010). Portanto, o desenvolvimento/aprendizagem dessas pessoas ocorre através da estimulação dos outros órgãos dos sentidos, ou seja, a via de acesso à informação será diferente, como também a codificação dessa informação, como por exemplo, a compreensão de profundidade de uma imagem.

As questões psicológicas que envolvem a perda da visão podem ser encontradas em pesquisas como a de Vygotsky (1998) que propôs a Teoria da Compensação, que é o processo no qual ocorre o desenvolvimento mais apurado de outros sentidos. A partir do desenvolvimento dos outros sentidos pode-se pensar na adaptação de materiais didáticos que proporcionem o desenvolvimento/aprendizagem da pessoa com deficiência visual (BAZON; MASINI, 2011).

Outros estudos como o de Soares, Silva, Gomes e Pereira (2012) trabalharam com a percepção de espaços físicos para locomoção em pessoas com deficiência visual. Para essa pesquisa, os autores contaram com um único sujeito do sexo masculino e com 23 anos, a pesquisa foi desenvolvida no laboratório da universidade de Viçosa – MG. Os resultados mostraram que a orientação e mobilidade são essenciais para o processo de independência da pessoa com deficiência visual, ressaltando que para o seu desenvolvimento psicomotor é necessário que seja estimulado desde o nascimento.

Porém, os estudos com foco na pessoa com deficiência concentram-se no processo de inclusão no ensino regular (NUERNBERG, 2010; BAZON; MASINI, 2011), trazendo toda a dificuldade enfrentada

por esse público ao chegar ao ensino neste nível. Os autores pontuam que uma das principais dificuldades é a aceitação dos profissionais educadores do ensino regular, por não terem nenhuma formação voltada para esse público, acabam por negligenciar o processo de inclusão, impactando no processo de desenvolvimento e aprendizagem desses alunos. Há também as barreiras do espaço físico e didático da escola que impedem a acessibilidade desses alunos, dificultando a sua inclusão.

São encontrados também, estudos que se concentram no ensino da física (CAMARGO, 2012), em que se relatam dificuldades enfrentadas pelos professores na elaboração de atividades para o ensino da física que contemplassem alunos com deficiência visual, assim como dificuldades encontradas relacionadas às operações matemáticas. Esses achados contribuem para se pensar em novas formas de ensino/aprendizagem da física, já que o sistema de ensino é voltado para pessoas que possuem a visão.

Já as pesquisas que envolvem aulas de educação física (FIORINI; MANZINI, 2014), buscaram identificar as dificuldades enfrentadas pelos professores de Educação Física no processo de inclusão de alunos com deficiência visual, a pesquisa foi realizada com 17 professores. Os achados de pesquisa indicaram oito categorias temáticas, a saber: à Formação; à questão Administrativo-escolar; ao Aluno; ao Diagnóstico; à Família; o Recurso Pedagógico; à Estratégia de ensino e à Educação Física, que influenciam no processo de inclusão. Também foi pontuada a necessidade de diálogo entre os professores e os representantes da Secretaria Municipal de Educação, para se pensar uma forma de implementar novos recursos para incluir esses alunos.

Assim, os estudos necessitam avançar em outras áreas da cognição, para que possamos compreender como os processos cognitivos são desenvolvidos em pessoas com deficiência visual, principalmente no que se refere aos processos de construção e manipulação de imagens mentais.

A pesquisa cognitiva da Rotação Mental

Os estudos no âmbito das Representações Mentais ganharam notoriedade na comunidade científica, a partir dos estudos de Shepard e Metzler (1971). Esses pesquisadores estudaram como pessoas videntes constroem e manipulam imagens mentais, através da

estimulação visual, ressaltando que a pesquisa realizada por eles teve como amostra pessoas que possuem a visualidade. Assim, esse estudo, que foi um marco para se ampliar a compreensão da rotação mental, possibilitou as indagações de como pessoas com deficiência visual constroem e manipulam imagens mentais.

A rotação mental é o processo pelo qual pessoas codificam as imagens mentais e as manipulam mentalmente para que possam acessar e reconhecer objetos ou ambientes (KOUSTRIVA; PAPADOPOULOS, 2010; DAMASCENO et al., 2013). Os estudos como o de Shepard e Metzler (1971) se concentraram em compreender como pessoas videntes constroem e manipulam imagens mentais através da estimulação visual. Assim, esse estudo citado, que foi um marco para se ampliar a compreensão da rotação mental, buscando elucidar os processos que estão envolvidos na atividade de rotação mental, todavia, não trouxe uma elucidação dos mecanismos possibilitadores da rotação mental operantes em representações mentais de tipo imagético não visual, como os calçados em imagens hápticas.

Pesquisas como a de Rovira, Deschamps e Baena-Gomez (2011) encontraram que, ao comparar pessoas com cegueira congênita e pessoas com visão normal, que os cegos congênitos conseguem ter o mesmo desempenho em atividades que exigem a utilização de imagens mentais táteis que pessoas que possuem a visão, são imagens mentais que vão auxiliá-los em diferentes atividades. São pesquisas que tem como objetivo compreender como pessoas com deficiência visual utilizam essas imagens mentais e compreender os processos cognitivos envolvidos, ampliando assim a base explanatória desta atividade cognitiva lançada pelo programa seminal de estudos de Shepard e Metzler (1971) com videntes.

As pesquisas na área da Psicologia Cognitiva que abordam o tema das Representações Mentais variam quanto ao objetivo do estudo, como por exemplo, o estudo de Cattaneo, Fantino, Silvanto, Tinti, Pascual-Leone e Vecchi (2010) que investigou se a percepção de simetria vertical depende da experiência visual. Os achados do estudo confirmaram que as diferenças de representações espaciais, podem ser distinguidas no espaço, e que pessoas com deficiência visual são tão eficientes quanto as pessoas com visão normal, diferindo em aspectos de orientação espacial tomando a si mesmo como ponto de referência (ver COLUCCIA et al., 2009).

Outro campo de exploração das Representações Mentais é a pesquisa com mapas táteis, como a pesquisa de Jehoel, Sowden, Ungar e Sterr (2009). A pesquisa contou com a participação de pessoas com

visão normal e pessoas com deficiência visual, que realizaram tarefas de identificação de símbolos táteis. O estudo foi dividido em dois experimentos, no primeiro avaliou-se o efeito da elevação e precisão de identificação dos símbolos, no segundo experimento foi medido o efeito da elevação e textura na velocidade de identificação.

Os resultados apontaram que os símbolos táteis são legíveis em baixo relevo e tamanhos pequenos, porque os símbolos isolados são identificados isoladamente, já a leitura de mapas táteis é um processo mais complexo. Por outro lado, os dados sugerem que a velocidade de leitura dos mapas pode ser facilitada pela elevação para além dos pontos decrescentes. Portanto, a elevação dos símbolos influencia tanto a velocidade quanto a precisão de identificação, ressaltando que as características ásperas são identificadas mais facilmente do que as lisas, nesse caso, as pessoas com deficiência visual obtiveram melhor desempenho do que os participantes que enxergam. Assim, os custos da produção de mapas táteis podem ser reduzidos aumentando a elevação dos símbolos e utilizando recursos ásperos (JEHOEL et al., 2009).

Os mapas táteis são baseados em representações espaciais-geométricas visuais, porém em auto-relevo, proporcionando as pessoas com deficiência visual um meio útil para poder adquirir conhecimento do ambiente que o cerca, aumentando sua independência e autonomia. Portanto, os mapas táteis são como representações dos ambientes físicos que são homólogos dos mapas tradicionais (HABEL; KERZEL; LOHMANN, 2010).

A visão tem um papel fundamental na experiência visual em codificar, representar e recuperar informação espacial com objetivo de operar no ambiente, porém há evidências de que a visão por si só não é suficiente para formação de representação mental (CATTANEO et al., 2010). Assim, há outras fontes sensoriais alternativas de codificação da informação como o tato, audição e cinestesia para construção dessas representações (IACHINI; RUGGIERO, 2010; DAMASCENO et al., 2013).

As formas geométricas fazem parte das relações espaciais, e é importante frisar a importância de saber como pessoas com deficiência visual constroem os significados de figuras geométricas a partir de conceitos geométricos. Portanto, para esses estudantes é importante que se ofereçam diferentes formas de exploração de objetos geométricos, não apenas a exploração tátil, pois essa diversidade faz parte do seu dia-dia e estão diretamente relacionadas com as relações espaciais em atividades de Rotação Mental (KLINGENBERG, 2012).

A Rotação Mental em Pessoas com Cegueira Congênita

As pesquisas de Rotação Mental em cegos congênitos ainda são muito poucas quando comparadas aos estudos em videntes, mas alguns estudos (JEHOEL; SOWDEN; UNGAR; STERR, 2009; COLUCCIA; MAMMARELLA; CORNOLDI, 2009; CATTANEO; FANTINO; SILVANTO; TINTI; PASCUAL-LEONE; VECCHI, 2010; AFONSO; BLUM; KATZ; TARROUX; BORST; DENIS, 2010; IACHINI; RUGGIERO, 2010; KOUSTRIAVA; PAPADOPOULOS, 2010; ROVIRA et al. 2011; KLINGENBERG, 2012) focam seus objetivos em fazer essa investigação com pessoas com deficiência visual. Não são muitos os estudos que trabalham com esse público, devido à dificuldade de se pensar ferramentas metodológicas para estudar a Rotação Mental através da estimulação tátil (GANDHI; GANESH; SINHA, 2014).

Como ressaltado anteriormente, os estudos que exploram a Rotação Mental em pessoas com deficiência visual ainda são muito pouco explorados, assim pesquisas como a de Rovira *et al.*, (2011) se propuseram a estudar as dificuldades dos adolescentes em dois tipos de tarefas, utilizadas classicamente no domínio da rotação mental (julgamento de similaridade e reconhecimento) com dois tipos de formas (simples ou composta). Os adolescentes com deficiência visual tiveram melhor desempenho apenas com as formas simples de objetos, pois possuem dificuldade na exploração das formas compostas, devido ao número de informações a serem codificadas, pois as informações são acessadas por partes para só assim formar o todo.

Nesse contexto de estudos das relações espaciais, as pesquisas vão se complementando no conhecimento das representações mentais, como a pesquisa de Cattaneo, Fantino, Silvanto, Tinti, Pascual-Leone e Vecchi (2010) que buscou compreender se a percepção de simetria vertical depende da experiência visual. Assim, os dados mostram que a simetria funciona como um princípio de organização espacial independente de qualquer experiência visual anterior, ressaltando que uma experiência previa da visão é necessária para que detalhes da percepção vertical possam ser melhor compreendidos.

Outro estudo de compreensão da orientação espacial (COLUCCIA; MAMMARELLA; CORNOLDI, 2009) investigou diferentes representações espaciais de pessoas com visão normal e pessoas com deficiência visual, verificando se diferenças na representação espacial de pessoas com visão normal, podem ser aplicadas a pessoas com deficiência visual. Os resultados mostraram que pessoas com deficiência

visual são tão eficientes quanto às pessoas com visão normal na condição egocêntrica e rotacionada, ou seja, tomando o próprio sujeito como ponto de referência. Esses achados são de extrema importância para o avanço dos estudos nessa área com deficientes visuais, aumentando o acervo de pesquisa publicada e a compreensão das relações espaciais em deficientes visuais.

Levando em consideração as relações espaciais, Afonso, Blum, Katz, Tarroux, Borst e Denis (2010) deram uma contribuição significativa para compreensão das relações espaciais, avaliando se as representações espaciais são resultado de diferentes modalidades, se apresentam propriedades semelhantes e se a aprendizagem espacial depende da experiência visual anterior. Os resultados encontrados apontaram que pela falta da visão, nesse caso, a codificação da informação espacial é mais confiável no sistema sensorio tátil, crucial para representações métricas mais precisas de ambientes espaciais, destacando também a importância da áudio-descrição no processo de exploração das representações espaciais.

Iachini e Ruggiero (2010) compararam pessoas com deficiência visual e com visão normal na exploração de mapas mentais. Os resultados indicaram uma relação significativa entre tempo e espaço no efeito de varredura mental em todos os grupos, assim como o componente linear da relação entre distância e tempo de análise foi menor em pessoas com deficiência visual, especialmente os com cegueira congênita. Portanto, há um indicativo de que há uma diferença quantitativa ao invés de qualitativa entre cegos e pessoas com visão normal, com relação ao tempo de varredura de ambientes reais.

Outras questões que podem estar relacionadas com a capacidade de rotação mental foram objeto do estudo de Koustriava e Papadopoulos (2010), cujo objetivo foi compreender a capacidade de rotação mental em pessoas com deficiência visual e videntes, investigando se o status visual, gênero e idade influenciam na capacidade de rotar imagens mentalmente. O que se pôde observar é que os participantes com visão residual foram melhores que os participantes com deficiência visual, ressaltando que a experiência visual influenciou na capacidade de rotar imagens, a questão é se as pessoas com cegueira congênita possuem dificuldades em codificação espacial ou em rotação mental, os estudos realizados ainda são inconclusivos, e para responder essa questão há necessidade de mais aporte de pesquisa nessa área.

Outro estudo investigou como estudantes que leem braille são capazes de completar tarefas geométricas e como eles construíram representações mentais das formas dos objetos geométricos (KLINGENBERG, 2012). Os resultados mostraram que estudantes do braille utilizaram o corpo como forma de explorar, compreender e construir uma imagem mental dos objetos e, conseqüentemente, a construção de significados dos conceitos geométricos. Portanto, é importante que se ofereça uma diversidade de objetos geométricos e que haja questionamentos sobre esses objetos de forma contextualizada, como forma de estudar medidas métricas.

Como discutido acima, as pesquisas em compreender a Rotação Mental em cegos ainda está se iniciando, mas é notável que as pesquisas se concentrem nas relações espaciais e como os deficientes visuais codificam e manipulam essas imagens. É importante ressaltar que no Brasil essas pesquisas são muito insipientes comparativamente a de vários países, é importante fomentar essas pesquisas, pensando em novas metodologias que possam abarcar a compreensão dessa habilidade espacial, em especial, em sua dimensão fenomenológica, aspecto de destaque na seção a seguir.

O problema da Fenomenologia da Rotação Mental

Estudos que abordam a mente psicológica (KOUSTRIVA; PAPADOPOULOS, 2010; ROVIRA et al. 2011; KLINGENBERG, 2012) trazem a compreensão das Representações Mentais e da Rotação Mental, buscando cada vez mais elucidar os processos cognitivos envolvidos, analisando a influência do tato na produção e manipulação dessas imagens mentais. Porém, o que não se sabe ao certo, é que tipo de imagens as pessoas com deficiência visual evocam no momento da estimulação tátil. Assim, se essas pessoas constroem imagens mentais e as manipulam, há um indicativo de que há um conteúdo imagético que é experienciado e mediado pelo tato (HEAVEY; HURLBURT, 2008).

É importante levar em consideração a possibilidade de que as imagens mentais podem ser formadas por meio da estimulação de outros órgãos sensoriais como audição, olfato, paladar e tato, esse último, alvo de estudo da presente pesquisa. O tato é um dos órgãos sensoriais mais importantes para pessoas com deficiência visual, fazendo o papel de mediador entre o sujeito e o mundo, para que possam experienciar e construir imagens mentais que vão fazer a mediação

com experiência interna, entendendo-se esta como algo que a pessoa esteja consciente, algo que esteja no foco da consciência da pessoa.

Os estudos realizados até o momento com pessoas com deficiência visual, tanto congênitos quanto pessoas com cegueira adquirida, são pesquisas com base no domínio do conceito psicológico de mente (CHALMERS, 1996), são pesquisas empíricas realizadas em terceira pessoa utilizando métodos quantitativos. Diferente das pesquisas em primeira pessoa, que são pautadas na mente fenomenal, com foco no teste empírico da hipótese da mente dual – mente psicológica versus mente fenomenal. Ressaltando que esses estudos em primeira pessoa, precisam ser realizados com deficientes visuais em atividades de Rotação Mental, para que se possa começar a compreender as imagens, como são e como emergem na consciência dessas pessoas.

Apesar das pesquisas terem um foco maior em videntes, a metodologia empregada para esses estudos leva em consideração o aspecto psicológico em vez do fenomenal. Vale ressaltar a escassez de documentação fenomenal consoante a fenomenologia que segue ao processamento cognitivo em geral, e a processamento imagético em particular.

Um dos estudos pioneiros no que se refere a exploração e compreensão da mente fenomenal, utilizando a Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes (EFEA), como o objetivo de compreender se as imagens mentais mediam a autoconsciência e se o fazem em diferentes contextos de organização dos parâmetros da consciência, para o estudo foi utilizada uma amostra de 34 estudantes universitário. Os resultados confirmaram as hipóteses do estudo de que há mediação cognitiva da autoconsciência por imagens mentais e que existem complexos processos subjacentes a fenomenologia desses estados.

Outro estudo pioneiro na documentação fenomenal, que apesar de não ser um estudo com instrumento em 1ª pessoa, todavia, requer uma introspecção fenomenal para se responder ao instrumento. Nascimento e Roazzi (2013) investigaram se a mediação cognitiva da autoconsciência é feita através de imagens mentais e da mediação icônica tendo habilidades de visualização, assim como verificaram a qualidade das escalas psicométricas da Escala de Autoconsciência Situacional e o Teste de Habilidades de Visualização de Imagens Mentais (THV).

Para o estudo foi composta uma amostra de 958 estudantes universitários, todos os participantes responderam os instrumentos individual e coletiva, para análise dos dados foi utilizada a Análise Fatorial,

o Coeficiente de Correlação de Pearson, técnica de Regressão Linear e análise Multidimensionais do tipo SSA. Desse total de 958 participantes, foi extraída uma amostra de 258 participantes que responderam a forma completa do protocolo de pesquisa que continha o teste THV, destes 132 eram do sexo masculino e 126 do sexo feminino. Os resultados da análise dos dados corroboram a hipótese de mediação cognitiva por imagem mental, também apontaram que a mediação icônica se correlaciona positivamente com o nível de desenvolvimento das habilidades imaginativas (NASCIMENTO; ROAZZI, 2013).

As pesquisas retratadas com pessoas com cegueira congênita ou com pessoas com visão normal (CATTANEO et al., 2010; ROVIRA et al., 2011; RUOTOLO et al., 2012) tiveram o intuito de avaliar as habilidades visuoespaciais utilizando o tato como fonte sensorial, porém essas pesquisas trazem dados psicofísicos e neurais, tratando apenas do problema da mente psicológica, tentando compreender como pessoas com deficiência visual conseguem manipular imagens mentais em tarefas de rotação mental. O que essas pesquisas não colocam em evidência é a necessidade de explorar o aspecto fenomenal dessa atividade e sua complexidade.

O caminho para compreensão da Rotação Mental já foi iniciado e segue com pesquisas que utilizam metodologias complexas para sua compreensão. É importante que a partir desses estudos também seja levado em consideração os estados fenomenais que emergem em tarefas de rotação mental, pois se pessoas com deficiência visual conseguem criar e manipular imagens mentais, conseqüentemente eles experienciam essas imagens. Também é necessário investigar que imagens são evocadas durante essas atividades, quais as características dessas imagens e como elas auxiliam pessoas com deficiência visual a se locomover e se relacionar com o mundo.

Propor pesquisas dessa natureza tem por objetivo elucidar a questão da relação da mente dual (fenomenal e psicológica), utilizando o método empírico para obtenção dos resultados, se mostram inovadoras, principalmente quando o público-alvo são pessoas com deficiência visual. Contribuindo consideravelmente para a literatura fenomenal, no que diz respeito aos elementos da experiência interna vivenciados por pessoas com deficiência visual e como essas pessoas manipulam essas imagens, utilizando o tato como fonte sensorial. Portanto, estudos dessa natureza, mesmo que minimamente, buscam elucidar a complexidade dos estados fenomenais e a complexidade do fluxo da experiência interna em cegos e videntes, ao realizarem uma atividade de rotação mental.

Com base na perspectiva teórica relatada, o estudo objetivou compreender as representações mentais e a experiência fenomenológica das imagens hápticas evocadas durante a atividade de rotação mental em cegos congênitos, tendo o tato como fonte sensorial. As hipóteses do estudo são de que durante a atividade de rotação mental através da estimulação tátil, pessoas com deficiência visual evocam e manipulam imagens mentais, assim como acredita-se que essas pessoas experienciam essas imagens, relatando detalhes minuciosos das mesmas e que há uma fenomenologia complexa na forma de experienciar essas imagens, atrelada ao processamento representacional de base imagética.

MÉTODO

Delineamento

O presente estudo é uma pesquisa experimental, sem grupo controle, com abordagem qualitativa para análise dos dados. O estudo parte de uma perspectiva fenomenal, cuja análise é descritiva, com foco na descrição da experiência consciente com instrumento em primeira pessoa, como os estudos de Nascimento (2008) e Heavey e Hurlburt (2008) e colaboradores (ver HURLBURT et al., 2009; HURLBURT; AKHTER, 2006).

Amostra

Para a pesquisa foi composta uma amostra de pessoas com cegueira congênita com 7 participantes, 1 do sexo masculino e 6 do sexo feminino, com idade média de 43 anos, possuíam o ensino médio incompleto. Como critério de inclusão, foi exigido que estivesse frequentando a instituição para deficientes visuais no mínimo há três anos. Seriam excluídos dessa amostra os participantes que não se adequasse aos critérios de inclusão. Os participantes cegos congênitos e foram selecionados no Instituto dos Cegos Antônio Peixoto de Queiroz, localizado na cidade de Recife – PE.

Instrumentos

No estudo foram utilizados dois instrumentos, uma Tarefa de Imagens Hápticas e a Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes – EFEA, que serão descritos abaixo.

- Tarefa de Imagens Hápticas (DAMASCENO, 2015): esse instrumento foi utilizado para a atividade de Rotação Mental, que é a capacidade de mover imagens mentais para facilitar sua identificação, utilizando estímulos geométricos para estimulação tátil.
- Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes – EFEA (NASCIMENTO, 2008): é uma entrevista de base qualitativa, constitui-se de um roteiro de investigação da fenomenologia autoconsciente e das mediações cognitivas (imagens mentais e auto fala), que foi adaptado na presente pesquisa para uma situação de execução de uma rotina cognitiva de habilidade imaginativa, que é a Rotação Mental.

Materiais

Para a pesquisa foram utilizados cinco estímulos geométricos (quadrado, círculo, triângulo, estrela e cruz), que serviram de base para a estimulação tátil. O material utilizado foi um emborrachado de espessura de 23 mm para confeccionar a base, o centro da base foi forrado com velcro para fixar uma base menor, que era a base alvo da atividade, feita de emborrachado com espessura 10 mm, onde foram colados os estímulos geométricos com 1mm de espessura. Foi utilizado um cronômetro Stopwatch de marca Water, para gravação das entrevistas foi utilizado um MP4 307 da Philco, caneta esferográfica, folhas de respostas, fita adesiva para marcar o chão para colocar a cadeira e marcar a mesa onde foi colocado o instrumento.

Procedimentos

A execução da pesquisa se deu somente após a aprovação do projeto pelo comitê de ética, com Número do Parecer: 607.563 e aprovado em 14/04/2014. A atividade foi dividida em dois momentos,

realizadas no mesmo dia. Foi feito um treino para que os participantes compreendessem a atividade com duração de dois minutos para que os participantes construíssem a imagem mental dos estímulos geométricos (trapézio, losango e retângulo), esses estímulos foram utilizados apenas para demonstração de como a atividade seria realizada.

A aplicação ocorreu na própria instituição onde foram recrutados os participantes. No Instituto dos Cegos Antônio Peixoto de Queiroz, localizado na cidade de Recife – PE, foi escolhida uma sala isolada para aplicação do instrumento e para realização da entrevista. Na sala tinha uma mesa, que foi utilizada para colocar o instrumento e realização da atividade, uma cadeira para o participante e outra para o pesquisador, as portas foram fechadas para que não houvesse interrupção da atividade.

Após o treino foi aplicada a *Tarefa de imagens hápticas*, os participantes tiveram um minuto para tatear o instrumento e construir a imagem mental do mesmo que foi apresentado em diferentes posições. No segundo momento, após a tarefa de Rotação Mental, foi feita uma entrevista utilizando a *Entrevista Fenomenológico-Cognitiva dos Estados Autoconscientes – EFEA*, questionando os participantes sobre a natureza das imagens mentais evocadas durante a atividade e em seguida foi realizada a *Entrevista em Profundidade*, com o objetivo de explorar e descrever exaustivamente à fenomenologia da experiência consciente desencadeada na tarefa de estimulação tátil. Após a coleta dos dados foi feita a transcrição do áudio das entrevistas na íntegra, preservando os detalhes do áudio original e feita a geração dos dados fenomenais, através de uma análise exaustiva do material gerado.

O arquivamento dos dados gerados na presente pesquisa será de total responsabilidade do pesquisador principal, o qual manterá sob sigilo, os dados obtidos na Tarefa de imagens hápticas e no EFEA, serão armazenados pelo período de 5 anos em arquivo pessoal do pesquisador, sendo em seguida inteiramente destruídos pelo próprio pesquisador, ficando este de posse e guarda dos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido.

Análise de dados

Foi utilizado o modelo de Cott e Rock (2008) seguindo a análise temática baseada nos princípios da metodologia fenomenal. Os protocolos

das entrevistas foram revisados exaustivamente, na intenção de encontrar frases ou afirmações referentes ao efeito da DMT, extraídos de cada protocolo. As declarações com os mesmos significados foram organizadas e traduzidas, permitindo a criação de temas constituintes para cada protocolo, que foram examinados e julgados com o mesmo tema, foram organizados em temas abrangentes. Os temas abrangentes foram avaliados para determinar alguma sobreposição e que temas constituintes poderiam ser escolhidos e, por fim, os temas constituintes foram integrados em um parágrafo para formação de uma estrutura fundamental, capturando os aspectos essenciais do estado induzido – DMT.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

No decorrer da análise fenomenal das entrevistas, observou-se uma complexidade dos estados fenomenais relacionados às imagens mentais produzidas durante a atividade de rotação metal, assim como foram encontrados objetos da consciência e seus caracteres fenomenais, para cada elemento da experiência interna dos participantes de todos os grupos. Esses elementos são baseados no estudo de Heavey e Hurlburt (2008), onde ele descreve esses elementos da consciência. Os participantes foram nomeados de **PCC** (Pessoa com Cegueira Congênita) para que suas identidades fossem resguardadas. Os elementos da experiência interna que surgiu durante a execução da tarefa foi: **Imagem Háptica, Consciência Sensória, Fala Interna e Sentimento.**

Imagem Háptica

As imagens produzidas pela estimulação tátil são conhecidas como imagens hápticas (VOLCIC et al., 2010), são imagens mentais construídas através da estimulação tátil, onde pessoas com deficiência visual utilizam dessa fonte sensorial para construir e manipular imagens mentais dos objetos que os cercam. As imagens hápticas emergentes durante a atividade de rotação mental foram instanciadas por objetos da consciência e seus respectivos caracteres fenomenais, que fazem parte de uma arquitetura cognitiva complexa vivenciada pelos participantes, os quais serão descritos a seguir.

Esses objetos vivenciados apontam para uma vida mental complexa, onde os participantes relatam que no momento que estavam manipulando os estímulos geométricos, puderam construir imagens mentais dos mesmos e, posteriormente, reportar com riquezas de detalhes. Esses objetos não eram apenas representações mentais dos estímulos apresentados na tarefa, esses objetos eram acompanhados de detalhes relacionados as suas formas, relações espaciais, tipos de material, outros vinham mergulhados em cenário rico e complexo. Desse modo, o fluxo da experiência interna foi sendo construído através da trama desses objetos com detalhes, características que fizeram sua mediação com a experiência interna em curso.

Objetos

Os objetos que mediaram a experiência interna dos participantes foram: triângulo, cruz, estrela, quadrado, Nossa Senhora, casa, quadro, disco, paralelepípedo, pneu de carro, pneu de bicicleta, retângulo, círculo, céu, bola, trapézio, estrela do mar, chapéu, bambolê, balão, caixa de fósforo, dominó, tabuleiro, ciclone, mesa, sala de aula, teto e crucifixo. Pelo fato da quantidade de objetos que emergiu na consciência durante a atividade, optou-se por trabalhar com o objeto que teve maior saturação, que foi o objeto cruz.

1) Cruz

A cruz foi o objeto que mais emergiu na consciência dos participantes durante a atividade, esse objeto foi experienciado de diferentes formas e texturas. É importante ressaltar que ao estimular o tato os participantes puderam construir mentalmente imagens que fazem parte da arquitetura da experiência interna em curso. O objeto experienciado vem carregado de significados religiosos, observado no discurso dos participantes, como podemos observar a seguir em dos trechos das entrevistas:

Entrevistador: Você poderia me falar como era essa imagem?

PCC1: "...a cruz, é uma cruz que... que... que Jesus carregou, to vendo a cruz, é a mesma... é quase a mesma coisa, uma cruz... é uma coisa bem feita, uma coisa bem interessante que fizeram." (Masculino, 45 anos)

Esses achados vão em direção ao que Heavey e Hurlburt (2008) trazem ao descrever as visualizações internas, que é a capacidade de construir imagens e manipulá-las. Corroboram os resultados encontrados na pesquisa, como descrito no trecho acima, que mostra essa capacidade de construção e manipulação, com a diferença que essas imagens produzidas nessa pesquisa são de cunho háptico. Chalmers (1996) também discorre sobre essas imagens, onde ele ressalta as experiências visuais e táteis, mostrando que há uma variedade de experiências visuais, como cores formas, assim como a experiência de texturas.

Caracteres fenomenais

Esses caracteres fenomenais fazem parte da arquitetura complexa dos objetos da experiência interna, são detalhes que explicitam como os participantes vivenciaram esses objetos, ressaltado que quanto mais caracteres fenomenais, mais complexa é a experiência interna dos participantes. No caso das imagens háptica, os caracteres fenomenais estão atrelados a estimulação tátil, ou seja, foram experienciados, construídos ao estimular o tato, como reportado por um participante, que ao tocar um dos estímulos da atividade, se reportou ao tipo de material que objeto era feito, ressaltando que determinado objeto poderia ser de outro material.

As descrições desses caracteres são muito vividas, como relatado por um participante com cegueira congênita, que descreve a construção imagética de uma casa com uma riqueza de detalhes muito grande, ressaltando detalhes de como o objeto estavam organizados no espaço, das formas e como o conjunto desses caracteres formavam o objeto e, às vezes, a cena onde o objeto estava inserido. Os caracteres fenomenais que mediaram a experiência dos participantes foram: relações espaciais, instrumento musical, ordem, sequência, forma, beleza, material, cercadinho, estrutura física, cor, espessura e contiguidade. Pelo fato de da quantidade de caracteres fenomenais que emergiu na consciência durante a atividade, optou-se por trabalhar com o caractere fenomenal forma.

1) Forma

Entrevistador: Se você puder me contar com detalhe essa casa que veio em sua mente.

PCC2: Na verdade veio uma casa com telhado em formato de triângulo, em formato de um triângulo, no caso seria uma casa no formato de um quadrado e o telhado em cima da casa em formato de triângulo. (Feminino, 33 anos).

Os caracteres fenomenais que surgiram no fluxo da consciência no momento da atividade de rotação mental, fizeram com que os participantes experienciassem esses objetos, como Chalmers (1996) traz que as experiências táteis fornecem espaços ricos de experiências. As imagens táteis são ricas de informações, são cópias do mundo externo, onde temos a capacidade de criar e manipular essas informações, relatando que tipo de imagens são construídas em determinadas tarefas (AFONSO et al., 2010; IACHINI; RUGGIERO, 2010; KOUSTRIVA; PAPADOPOULOS, 2010; ROVIRA et al. 2011; KLINGENBERG, 2012; DAMASCENO et al., 2013). Esses dados corroboram com o que foi encontrado nas entrevistas, como podemos perceber no trecho acima, a medida que o participante experiênciava esse objeto em sua totalidade, ele o constrói mentalmente mostrando que há uma relação entre mente fenomenal e mente psicológica (CHALMERS, 1995, 1996).

Consciência Sensória

É a experiência de prestar atenção a aspectos particulares relacionados à experiência sensorial, tanto interna (por exemplo, características da dor) quanto externa (por exemplo, intensidade do vermelho), ou seja, é voltar a atenção para determinadas características do objeto, portanto, essas características, de alguma forma, estão relacionadas entre si, com o comportamento e com os demais aspectos da cognição (HEAVEY; HURLBURT, 2008).

Objetos

O objeto que mediou a experiência interna do participante foi: triângulo. Com relação a esse elemento da consciência, ele foi observado apenas em dois participantes e foi apenas um único objeto que emergiu no fluxo da consciência relacionado a essa categoria.

1) Triângulo

Esse objeto foi o único a surgir no fluxo da consciência, fazendo essa mediação entre imagem mental e experiência interna. Não apenas surgiu no fluxo da consciência de dois participantes, como surgiu uma única vez em ambos os participantes, porém os participantes puderam experienciar esse objeto, como podemos observar no trecho da entrevista abaixo.

PCC2: “uma partizinha subindo, ai tem a ponta em cima, embaixo... não, e do outro lado descendo e reto as duas pontas, em formato mesmo de um triângulo”. (Feminino, 33 anos)

Entrevistador: E o triângulo, como foi que você reconheceu que era um triângulo?

PCC3: O triângulo... que ele é aberto assim em cima e depois vem fechando virando um triângulo. (Feminino, 29 anos)

Características fenomenais

O caractere fenomenal que mediou a experiência do participante foi: forma. A riqueza desse caractere fenomenal experienciado pelo participante durante a atividade demonstrou como o tato é eficiente para captar os detalhes dos objetos e construir a imagem mental do mesmo (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HURLBURT, 2009). A estimulação tátil proporcionou aos participantes uma riqueza de detalhes dessas imagens, atentando para forma dos estímulos, como foi relatado pelos participantes, experienciando a forma de cada figura (CHALMERS, 1996). Podemos observar essa experiência vivenciada pelo participante observando o seu relato durante a entrevista.

Entrevistador: Você poderia recontar de novo como era a casa para eu entender melhor?

PCC2: Uma casa em formato de quadrado com um telhado em cima em formato de um triângulo, mas como se fosse uma subidinha e em cima tem a ponta, depois dessa ponta vem descendo a descidinha e para o telhado encaixa na... correto na casa né!? Seria uma parte reta, uma ponta de cada lado. (Feminino, 33 anos)

O elemento da consciência sensória foi vivenciado por apenas dois participantes. O objeto que emergiu na consciência dos

participantes, trouxe informações de como eles experienciam esse elemento, ressaltando que através da estimulação tátil, os participantes puderam não só criar imagens mentais, mas também experienciar os detalhes dessas imagens. O caractere fenomenal relacionado ao objeto da consciência experienciado pelo participante, nos mostra que esse elemento da consciência não é só construído e experienciado através da visão (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HURLBURT, 2009), outros órgãos do sentido também são capazes de apreender detalhes específicos dos objetos emergentes no fluxo da consciência.

Ao relatarem como esses objetos emergiam na consciência durante a atividade, fica evidente o quanto intensas e vívidas são essas imagens, e quão vívidos eram os objetos, principalmente quando analisando as entrevistas. Nas entrevistas fica evidente que esses objetos mediavam a experiência interna em fluxo, pois eram experienciados em seus detalhes. Portanto, detalhes como esse, demonstram o quanto essas imagens eram sofisticadas e complexas, evidenciando que a complexidade dessas imagens é similar as imagens relatadas em outras pesquisas (HEAVEY; HURLBURT, 2008; HURLBURT, 2009; CHALMERS, 1996).

Fala Interna

Quando a pessoa está falando palavras com sua própria voz, geralmente com as mesmas características vocais, assemelhando o seu próprio discurso feito externo, mas sem a realidade de um som externo ou movimento (HEAVEY; HURLBURT, 2008). A fala interna emergente durante a atividade de rotação mental, instanciadas por objetos da consciência e seus respectivos caracteres fenomenais, os quais serão descritos a seguir.

Objetos

O objeto que mediou a experiência interna do participante foi: quadrado. Esse objeto fez parte da arquitetura que constitui a fala interna do participante, é perceptível como o participante com cegueira congênita vivenciou esse objeto. O diálogo interno produzido durante a atividade de rotação mental, diz respeito à execução

da tarefa, como reconhecer quando mudava os estímulos e questionar se estavam respondendo corretamente ou não.

As análises fenomenais mostram que durante a tarefa os participantes, além de tatearem os estímulos geométricos, desenvolviam diálogos internos no momento da execução da tarefa, os participantes estavam experienciando a tarefa e ao mesmo tempo, experienciando esse objeto que surgiu no fluxo da sua consciência. Assim, esse objeto emergente na consciência do participante, agiu como mediador da experiência interna, promovendo diálogo, questionamento interno que fez parte do fluxo da experiência interna.

1) Quadrado

O quadrado foi notificado por um participante como sendo um objeto emergente na experiência interna durante a tarefa, onde podemos observar a referência explícita a este objeto nos excertos seguintes:

Entrevistador: O que veio em sua mente para você reconhecer que era um quadrado?

PCC3: Na mente dizendo: “ô um quadrado e outro, e outro e outro”... ai eu pensei, “o quadrado”, ai foi rápido, a falar mais rápido. (Feminino, 29 anos)

Caracteres fenomenais

Os caracteres fenomenais que mediaram a experiência desse participante foram: rapidez e sentença. Esses caracteres, em conjunto com o objeto da consciência, mediaram o acesso a experiência interna, um dos caracteres se reporta ao conteúdo da fala interna, onde o participante se questiona que a intenção era responder o mais rápido possível quando surgisse um novo estímulo na atividade de rotação. Isso demonstra uma concentração do participante na tarefa de rotação e ao mesmo tempo, demonstra que está prestando atenção a sua experiência em curso, trazendo questionamentos acerca da atividade.

Esse caractere explicita que o discurso interno não era apenas uma palavra dita internamente, e sim uma frase completa com conteúdo complexo, às vezes dito sobre a tarefa (HEAVEY; HURLBURT, 2008) ao ressaltar esse elemento onde o diálogo interno faz parte da formação da cognição do sujeito. Portanto, essa arquitetura complexa

demonstra o quanto e como os participantes vivenciaram essa tarefa, mais uma vez, demonstrando a construção do fluxo da experiência interna.

1) Rapidez

Entrevistador: O que veio em sua mente para você reconhecer que era um quadrado?

PCC3: Na mente dizendo: “ô um quadrado e outro, e outro e outro”... ai eu pensei, “o quadrado”, ai foi rápido, a falar mais rápido. (Feminino, 29 aos)

Com relação a fala interna, apenas um participante experienciou esse elemento, reportando-se a diálogo interno vivenciado durante a tarefa. Esse diálogo que emergiu no fluxo da consciência do participante, estava relacionado ao questionamento sobre a atividade que estavam realizando, questionando-se como faria para identificar os estímulos apresentados, se estava respondendo corretamente, qual estímulo estava Tateando e para que servia a atividade que estavam fazendo.

Sentimento

É a capacidade de descrever sentimentos e sua experiência emocional (HEAVEY; HURLBURT, 2008). Os sentimentos emergentes durante a atividade de rotação mental foram instanciados por objetos da consciência e seus respectivos caracteres fenomenais, os quais serão descritos a seguir.

Objetos

Os objetos que mediaram a experiência interna dos participantes foram: expectativa, tensa. Esses objetos sinalizam como os participantes estavam experienciando a atividade e como foram emergindo no fluxo da consciência dos participantes, mediando o acesso

a experiência interna. São objetos que estão relacionados ao estado emocional em que se encontravam os participantes no momento da atividade, alguns estavam com expectativa, esperando qual seria o próximo estilo a ser tateado.

1) Expectativa

A expectativa foi notificada por dois participantes como sendo um objeto emergente na experiência interna durante a tarefa de rotação mental. Observa-se a referência explícita a este objeto nos excertos seguintes:

Entrevistador: Quando eu te pedi que você prestasse atenção na sua mente, a tudo que passava na sua mente no momento da atividade, agora eu gostaria que você me contasse com detalhes, o que apareceu em sua mente no momento da atividade, que você possa me contar com detalhes.

PCC6: A expectativa e curiosidade em saber qual seria a próxima figura.

PCC6: Não, só isso mesmo, a expectativa qual será a próxima, qual será a posição da próxima, sempre, é... aquela preocupação de como seria na... não nem a preocupação, é a expectativa de como seriam as próximas. (Feminino, 45 anos)

2) Tensa

A tensão também foi notificada por um participante como sendo um objeto emergente na experiência interna durante a tarefa. Observa-se a referência explícita a este objeto no excerto seguinte:

Entrevistador: Eu gostaria que você me falasse, durante a atividade que você estava fazendo, que eu pedi que você prestasse atenção a tudo que passasse em sua mente durante a atividade, eu gostaria que você me relatasse agora o que foi que surgiu na sua mente durante a atividade que você estava fazendo, no momento que você estava prestando atenção à sua mente.

PCC7: não deu para pensar mais porque eu estou tensa por conta da aula que vou dar daqui a pouco, aí acho que eu não estava tão concentrada na atividade como deveria estar. (Feminino, 41 anos)

Caracteres fenomenais

Os caracteres fenomenais que mediaram a experiência dos participantes foram: ansiedade e angústia.

1) Ansiedade

Entrevistador: Quando eu te pedi que você prestasse atenção na sua mente, a tudo que passava na sua mente no momento da atividade, agora eu gostaria que você me contasse com detalhes, o que apareceu em sua mente no momento da atividade, que você possa me contar com detalhes.

PCC6: Não, só isso mesmo, a expectativa qual será a próxima, qual será a posição da próxima, sempre, é... aquela preocupação de como seria na... não nem a preocupação, é a expectativa de como seriam as próximas. (Feminino, 45 anos)

2) Angústia

Entrevistador: Você se remeteu a que lembrança para se lembrar do desenho das figuras?

PV18: Na verdade eu fico preocupada é com isso a gora, que no momento que eu estou... a esse momento aqui, eu só me preocupo assim... eu só me preocupo no momento eu não penso mais em outra coisa, só focada aqui nessa atividade (Feminino, 51 aos).

Os sentimentos que emergiram na consciência dos participantes durante a atividade, foram relacionados a própria atividade, como relatado pelos participantes. Como a atividade requeria atenção e que emitisse respostas acerca do estímulo que estavam Tateando, pode ser que isso tenha agido como influenciador para o surgimento desses sentimentos. Esses dados também vão de encontro aos achados de Heavey e Hurlburt (2008) e Hurlburt (2009) ao trazerem que esse elemento está relacionado a capacidade de descrever sentimentos e sua experiência emocional, como é percebido no trecho da entrevista acima.

Chalmers (1996) também traz essa discussão sobre a experiência das emoções, ele diz que as emoções muitas vezes têm experiências distintas que pode afetar profundamente a experiência consciente, embora de uma forma muito menos específica do que as experiências localizadas, como sensações. Portanto, esses sentimentos ou emoções, são perceptíveis na fala dos participantes, ficando claro que pessoas com deficiência visual experienciam uma variedade de

emoções e que podem, de alguma forma, ajudar ou atrapalhar a execução de uma atividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo objetivou compreender as representações mentais e o gradiente fenomenológico da experiência das imagens hápticas evocadas durante a atividade de rotação mental em pessoas com cegueira congênita, tendo o tato como fonte sensorial, mostrando a necessidade de se investir em novas pesquisas que abarquem esse campo do saber. O estudo também pontua para que pensemos em novas ferramentas metodológicas no intuito de compreender melhor os estados fenomenais em pessoas com deficiência visual, podendo, a partir daí, correlacionar e compreender os processos cognitivos por trás da construção das imagens mentais táteis e sua relação com a experiência interna.

A metodologia utilizada deu conta de mostrar que pessoas com cegueira congênita são capazes produzir uma complexidade fenomenal durante a tarefa de rotação mental, confirmando que o tato é tão eficiente quanto à visão para produção de imagens mentais. O estudo também mostrou que os participantes que realizaram a atividade visuoespacial, puderam experienciar estados fenomenais complexos ao executarem a tarefa, experienciando cada objeto emergente na consciência e esses objetos mediaram o acesso a experiência interna em curso. Assim, os resultados do estudo nos mostraram que pessoas cegas vivenciam campos fenomenais complexos em tarefas de rotação mental, deixando brecha para novas pesquisas. Pontuando também, que é de extrema importância se pensar e discutir novas metodologias que consigam, em partes, esclarecer esses processos cognitivos, enriquecendo a literatura para que se possa começar a pensar em novas pesquisas.

REFERÊNCIAS

AFONSO, A.; BLUM, A.; KATZ, B. F. G.; TARROUX, P.; BORST, G.; DENIS, M. Structural properties of spatial representations in blind people: Scanning images constructed from haptic

- exploration or from locomotion in a 3-D audio virtual environment. **Memory & Cognition**, 38 (5), 591-604 (2010). Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.3758/MC.38.5.59>. Acesso em: 25 mar. 2020
- ANDERSON, J. R.; BOWER, G. H. A. Propositional theory of recognition memory. **Memory & Cognition**. 2(3): 406-412. (1974). Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.3758%2FBF03196896.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- BAZON, F. V. M.; MASINI, E. A. F. S. A interface entre família e escola no processo de inclusão de crianças com deficiência visual. *In: VII Encontro da Associação Brasileira de Pesquisadores em Educação Especial*, ISSN 2175-960X (p. 1079-1091). Local: Londrina – PR. (2011).
- BLOCK, N. Mental Pictures and Cognitive Science. **The Philosophical Review**, 92(4), 499-541. (1983). Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2184879?seq=1>. Acesso em: 25 mar. 2020
- BORGES, A. T. Um estudo de modelos mentais. **Investigações em ensino de ciências**, 2(3), 207-266. (1997). Disponível em: <https://www.if.ufrgs.br/cref/ojs/index.php/ienci/article/view/628>. Acesso em: 25 mar. 2020
- BRITO, P. R.; VEITZMAN, S. Causas de cegueira e baixa visão em crianças. **ARQ. BRAS. OFTAL.** 63(1). (2000). Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/abo/v63n1/13605.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- BUSTOS, C.; FEDRIZZI, B.; GUIMARÃES, L. B. M. Percepção dos deficientes visuais cores x texturas. *In: I Conferência latino-americana de construção sustentável X encontro nacional de tecnologia do ambiente construído*, ISBN 85-89478-08-4. Local: São Paulo – SP. (2004).
- CAMARGO, E. P. **Saberes docentes para a inclusão do aluno com deficiência visual em aulas de física**. São Paulo: Editora UNESP, 2012. 274 p.
- CASTRO, E. M.; PAULA, A. I.; TAVARES, C. P.; MORAES, R. Orientação Espacial em Adultos com Deficiência Visual: Efeitos de um Treinamento de Navegação. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 17(2), pp.199-210 (2004). Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/prc/v17n2/22472>. Acesso em: 25 mar. 2020

- CATTANEO, Z.; FANTINO, M.; SILVANTO, J.; TINTI, C.; PASCUAL-LEONE, A.; VECCHI, T. Symmetry perception in the blind. **Acta Psychologica**, 134, 398–402. (2010). Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0001691810000740>. Acesso em: 25 mar. 2020
- CHALMERS, D. J. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press. “The Conscious Mind”. (1996).
- CHALMERS, D. Facing up to the problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, 2(3), pp. 200-219. (1995). Disponível em: <http://consc.net/papers/facing.html>. Acesso em: 25 mar. 2020
- CLARK, J. M.; PAIVIO, A. Dual coding theory and education. **Educational psychology review**, 3(3), 149-210. (1991). Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01320076>. Acesso em: 25 mar. 2020
- COVRE, P.; PIZA, C. M. J. T.; LUKASOVA, K.; MACEDO, E. C. Diferenças de gênero na capacidade de rotação mental de objetos. **Boletim de Iniciação Científica em Psicologia**, 3(1): 21-33. (2002). Disponível em: https://www.mackenzie.br/fileadmin/OLD/47/Graduacao/CCBS/Cursos/Psicologia/boletins/3/2_diferencas_de_genero_na_capacidade_de_rotacao_mental_de_ob.pdf. Acesso em: 25 mar. 2020
- COLUCCIA, E.; MAMMARELLA, I. C.; CORNOLDI, C. Centred egocentric, decentred egocentric, and allocentric spatial representations in the peripersonal space of congenital total blindness. **Perception**, volume 38, pages 679 – 693 (2009). Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19662943/>. Acesso em: 25 mar. 2020
- COTT, C.; ROCK, A. Phenomenology of N,N-Dimethyltryptamine Use: A Thematic Analysis. **Journal of Scientific Exploration**, Vol. 22, No. 3, pp. 359–370 (2008). Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.583.1262&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- CRÓS, C. X.; MATARUNA, L.; FILHO, C. W. O.; ALMEIDA, J. G. Classificações da deficiência visual: compreendendo conceitos esportivos, educacionais, médicos e legais. **Revista Digital – Buenos Aires – Año 10 – Nº 93** (2006). Disponível em: <https://www.researchgate.net/>

publication/28105968_Classificacoes_da_deficiencia_visual_compreendendo_conceitos_esportivos_educacionais_medicos_e_legais. Acesso em: 25 mar. 2020

- DAMASCENO, R. O. **Relações entre a estrutura dos estados fenomenais e as habilidades visuoespaciais durante a estimulação tátil na atividade de rotação mental em cegos e videntes**. 2015. 172 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2015
- DAMASCENO, R. O.; BARRETO, A. S.; SAMPAIO, L. R.; Sá, L. S.; LIMA, T. O. Rotação de imagens mentais a partir de uma fonte sensorial tátil. **Evolvere Scientia**, 1(1): 33-45, (2013). Disponível em: http://www.scientia.univasf.edu.br/vol1/R_O_Damasceno_et_al.pdf. Acesso em: 25 mar. 2020
- FARAH, M. J. Is visual imagery really visual? Overlooked evidence from neuropsychology. **Psychological Review**, 95(3): 307-317, (1988). Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/3043530/>. Acesso em: 25 mar. 2020
- FINKE, R. A. The functional equivalence of mental images and errors of movement. **Cognitive Psychology**.11: 235-264. (1979). Disponível em: <http://europepmc.org/article/MED/428212>. Acesso em: 25 mar. 2020
- FIORINI, M. L. S.; MANZINI, E. J. Inclusão de alunos com deficiência na aula de Educação Física: identificando dificuldades, ações e conteúdos para promover a formação de professores. **Rev. Bras. Ed. Esp.**, Marília, v. 20, n. 3, p. 387-404, Jul.-Set. (2014). Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbee/v20n3/05.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- FUGITA, M. **A percepção do próprio nadar, de nadadores deficientes visuais e nadadores videntes**. 2002. 81f. Diss. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação Física, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2002.
- GANDHI, T. K.; GANESH, S.; SINHA, P. Improvement in Spatial Imagery Following Sight Onset Late in Childhood. **Psychological Science**, vol. 25(3) 693–701, 2014. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24406396/>. Acesso em: 25 mar. 2020
- HEAVEY, C. L.; HURLBURT, R. T. The phenomena of inner experience. **Consciousness and cognition**, 17(3), 798-810, 2008. Disponível

em: <https://hurlburt.faculty.unlv.edu/heavey-hurlburt-2008.pdf>.
Acesso em: 25 mar. 2020

- HURLBURT, R. T.; AKHTER, S. A. The Descriptive Experience Sampling method. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 5:271–301, 2006. Disponível em: [https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-006-9024-0#:~:text=Descriptive%20Experience%20Sampling%20\(DES\)%20is,in%20a%20subsequent%20expositional%20interview](https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-006-9024-0#:~:text=Descriptive%20Experience%20Sampling%20(DES)%20is,in%20a%20subsequent%20expositional%20interview). Acesso em: 25 mar. 2020
- HURLBURT, R. T.; HEAVEY, C. L.; BENSHEB, A. Sensory Awareness. **Journal of Consciousness Studies**, 16(10-12), 231-51(2009). Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/233693913>. Acesso em: 25 mar. 2020
- HURLBURT, R. T. Iteratively Apprehending Pristine Experience. **Journal of Consciousness Studies**, 16(10–12), pp. 156–88. (2009). Disponível em: <http://hurlburt.faculty.unlv.edu//hurlburt-2009c.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- HABEL, C.; KERZEL, M.; e LOHMANN, K. 2010. **Assistência verbal em explorações de mapas táteis: um caso para representações visuais e raciocínio**. *In*: Proceedings of the 7th AAAI Conference on Visual Representations and Reasoning (AAAIWS'10-07). AAAI Press, 34–41.
- IACHINI, T.; RUGGIERO, G. The role of visual experience in mental scanning of actual pathways: Evidence from blind and sighted people. **Perception**, volume 39, pages 953 – 969 (2010). Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1068/p6457>. Acesso em: 25 mar. 2020
- JEHOEL, S.; SOWDEN, P. T.; UNGAR, S.; STERR, A. Tactile Elevation Perception in Blind and Sighted Participants and Its Implications for Tactile Map Creation. **Human Factors**, vol. 51, No. 2, pp. 208-223 (2009). Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19653484/>. Acesso em: 25 mar. 2020
- JOHNSON-LAIRD, P. N. The history of mental models. *In*: MANKTELOW, K. I.; CHUNG, M. **Cheung Psychology of reasoning: theoretical and historical perspectives**. Psychology Press, 2004. pp.179-212
- JOHNSON-LAIRD, P. N. Mental models and human reasoning. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, 107(43), 18243–18250, (2010). Disponível em:

<https://doi.org/10.1073/pnas.1012933107>. Acesso em: 25 mar. 2020

- KOSSLYN, S. M. Mental Images and The Brain. **Cognitive Neuropsychology**, 22(3/4), 333–347. (2005). Disponível em: <http://www.neurosciences.us/courses/systems/fMRI/kosslyn05.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- KOSSLYN, S. M.; POMERANTZ, J. R. Imagery, Propositions, and the Form of Internal Representations. **Cognitive Psychology**, 9, 52-76. (1977). Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(77\)90004-4](https://doi.org/10.1016/0010-0285(77)90004-4). Acesso em: 25 mar. 2020
- KOSSLYN, S. M.; GANIS, G.; THOMPSON, W. L. Mental imagery: Against the nihilistic hypothesis. **Trends in Cognitive Sciences**, 7(3), 109-111. (2003). Disponível em: [http://wexler.free.fr/library/files/kosslyn%20\(2003\)%20mental%20imagery.%20against%20the%20nihilistic%20hypothesis.pdf](http://wexler.free.fr/library/files/kosslyn%20(2003)%20mental%20imagery.%20against%20the%20nihilistic%20hypothesis.pdf). Acesso em: 25 mar. 2020
- KOUSTRIAVA, E.; PAPADOPOULOS, K. Mental Rotation Ability of Individuals with Visual Impairments. **Journal of Visual Impairment & Blindness**. 2010;104(9):570-575. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0145482X1010400910>. Acesso em: 25 mar. 2020
- KLINGENBERG, O. G. Conceptual Understanding of Shape and Space by Braille – Reading Norwegian Students in Elementary School. **Journal of Visual Impairment & Blindness**, 453- 465(2012). Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0145482X1210600802>. Acesso em: 25 mar. 2020
- KRIEGEL, U. Consciousness, Theories of. **Philosophy Compass**, 1/1 (2006): 58–64. Disponível em: <https://doi-org.ez16.periodicos.capes.gov.br/10.1111/j.1747-9991.2006.00008.x>. Acesso em: 25 mar. 2020
- LAGRECA, M. C. B. **Tipos de representações mentais utilizadas por estudantes de física geral na área de mecânica clássica e possíveis modelos mentais nessa área**. 1997. 122 p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Física da UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- NASCIMENTO, A. M. **Autoconsciência Situacional, Imagens Mentais, Religiosidade e Estados Incomuns da Consciência: um estudo sociocognitivo**. 2008. 373 f. (Tese de Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Programa de

Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

NASCIMENTO, A. M.; ROAZZI, A. Autoconsciência, Imagens Mentais e Mediação Cognitiva. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 26(3), 493-505 (2013). Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/prc/v26n3/v26n3a09.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020

NUERNBERG, A. H. Ilustrações táteis bidimensionais em livros infantis: considerações acerca de sua construção no contexto da educação de crianças com deficiência visual. **Revista Educação Especial**, v. 23, n. 36, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial/article/view/1438>. Acesso em: 25 mar. 2020

PAIVIO, A. **Mental representations: A dual coding approach**. New York: Oxford University Press, 1990.

PAIVIO, A. **Dual coding theory and education**. In: Draft chapter presented at the conference on Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children at The University of Michigan School of Education. Citeseer, 2006.

PAIVIO, A. **Mind and its evolution: A dual coding theoretical approach**. 1. ed. Taylor & Francis Group, 2007. 517 p.

PARNOF, D. Deficiência Visual: a Perda e a Superação. **Benjamin Constant**. n. 45, 16. 29-37(2010). Disponível em: <http://revista.ibc.gov.br/index.php/BC/article/view/430>. Acesso em: 25 mar. 2020

PYLYSHYN, Z. Explaining mental imagery: now you see it, now you don't. **Trends in Cognitive Sciences**, 7(3), 111-112. (2003a). Disponível em: [http://wexler.free.fr/library/files/pylyshyn%20\(2003\)%20explaining%20mental%20imagery.%20now%20you%20see%20it,%20now%20you%20don%27t.pdf](http://wexler.free.fr/library/files/pylyshyn%20(2003)%20explaining%20mental%20imagery.%20now%20you%20see%20it,%20now%20you%20don%27t.pdf). Acesso em: 25 mar. 2020

PYLYSHYN, Z. Return of the mental image: are there really pictures in the brain? **TRENDS in Cognitive Sciences**, 7(3), 113-118. (2003b). Disponível em: [http://wexler.free.fr/library/files/pylyshyn%20\(2003\)%20return%20of%20the%20mental%20image.%20are%20there%20really%20pictures%20in%20the%20brain..pdf](http://wexler.free.fr/library/files/pylyshyn%20(2003)%20return%20of%20the%20mental%20image.%20are%20there%20really%20pictures%20in%20the%20brain..pdf). Acesso em: 25 mar. 2020

RIPARDO, R. B.; MEDEIROS, C. M. M.; GONÇALVES, T. O.; GUERRA, R. B. Linguagem, modelos mentais e problemas de matemática. **Revista Cocar**, v. 3 n. 6 (2009). Disponível em: <https://periodicos>.

uepa.br/index.php/cocar/article/view/32. Acesso em: 25 mar. 2020

- ROVIRA, K.; DESCHAMPS, L.; BAENA-GOMEZ, D. Mental rotation in blind and sighted adolescents: The effects of haptic strategies. **Revue européenne de psychologie appliquée**, 61, 153–160. (2011). Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S116290881100020X>. Acesso em: 25 mar. 2020
- RUOTOLO, F.; RUGGIERO, G.; VINCIGUERRA, M.; IACHINI, T. Sequential vs simultaneous encoding of spatial information: A comparison between the blind and the sighted. **Acta Psychologica**, 139, 382–389 (2012). Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22192440/>. Acesso em: 25 mar. 2020
- SADOSKI, M.; PAIVIO, A. **Imagery and text: A dual coding theory of reading and writing**. New York: Routledge, 2013. 155 p.
- SANTOS, A. S. C. Sobre imagens mentais e representações Visuo-espaciais de objectos e ambientes. **Rev. Estudos de Psicologia**, PUC-Campinas, 17(2): p. 18-30, maio/agosto. (2000). Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/estpsi/v17n2/02.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- SHEPARD, R. N.; METZLER, J. Mental rotation of three-dimensional objects. **Science**, 171 (3972): 701-703(1971). Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/171/3972/701>. Acesso em: 25 mar. 2020
- SOARES, F. A.; SILVA, T. R.; GOMES, D. P.; PEREIRA, E. T. A contribuição da estimulação psicomotora para o processo de independência do deficiente visual. **Motricidade**, vol. 8, n. 4, pp. 16-25(2012). Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/12538/1/v8n4a03.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020
- STERNBERG, R. J. **Psicologia Cognitiva**. Trad. Maria Regina Borges Osório – Porto Alegre: Artes Médicas Sul, (2000).
- TAVARES, R. Aprendizagem significativa, codificação dual e objetos de aprendizagem. **RBIE**, v. 18, n. 02 (2010). Disponível em: <https://www.br-ie.org/pub/index.php/rbie/article/view/1205>. Acesso em: 25 mar. 2020
- VOLCIC, R.; WIJNTJES, M. W. A.; KOOL, E. C.; KAPPERS, A. M. L. Cross-modal visuo-haptic mental rotation: comparing objects between senses. **Exp Brain Res**, 203:621–627 (2010). Disponível em: <https://>

link.springer.com/article/10.1007/s00221-010-2262-y. Acesso em:
25 mar. 2020

VYGOTSKY, L. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores**. 6 ed. São Paulo, Martins Fontes, 1998. 182 p.

WICKELGREN, W. A. Subproblems of semantic memory: are view of "human associative memory" by J. R. Anderson and G. H. Bower. **Journal of Mathematical Psychology**. 13, 243-268 (1976). Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1066.5006&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020



4. RELIGIÃO, MORTE E PÓS-MODERNIDADE

AS RELAÇÕES ENTRE OS DISCURSOS RELIGIOSO E CIENTÍFICO NA CONSTRUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO DA MORTE EM PROFISSIONAIS DE SAÚDE¹

Alexsandro Medeiros do Nascimento

INTRODUÇÃO

Dissertar sobre a Morte num contexto de tão profundas transformações com que o mundo contemporâneo se defronta, implica também numa apreciação do fato de que a Morte – tal como os demais

- 1 O presente trabalho trata-se da republicação de artigo publicado em Anais de Congresso em mídia CD-ROM, atualmente indisponível à acesso público. Dado que este trabalho apresentou de forma pioneira à comunidade de pesquisa a tipologia dos significados da Morte de Nascimento (2001), faz-se mister tornar o trabalho disponível nesta coletânea, para fomento de pesquisas com a tipologia aqui apresentada, em futuras investigações nas áreas da Psicologia da Morte, Psicologia Hospitalar, e Psicologia Cognitiva, com outras populações. Referência do trabalho original: Nascimento, A. M. (2001). Religião, morte e pós-modernidade: As relações entre os Discursos Religioso e Científico na Construção da Representação da Morte em Profissionais de Saúde. In Anais Eletrônicos do Seminário Internacional de História das Religiões & III Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões – “Insurgências e Ressurgências no Campo Religioso”, Recife, PE (pp. 01-25). Recife, PE: Secretaria do Seminário. 1 CD-ROM.

objetos que compõem o universo tipicamente humano – é construção e reflete amplas e profundas tendências operantes no subsolo da Cultura. Sua representação é sempre datada e seus elementos constituintes expressam crenças, atitudes, expectativas, conflitos e visão de mundo de uma época. Falar da Morte na Pós-Modernidade é falar do próprio momento histórico ainda em construção.

O presente estudo, que versa sobre as relações entre os discursos religioso e científico na construção da Representação da Morte em profissionais de saúde, encontra a Morte em toda a polifonia de sua construção, Morte fatiada e interdita quanto à possibilidade de uma significação una. Tal como os homens da Pós-Modernidade, Morte à espera de um sentido.

A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE MORTE

No afã de lidar com a Morte, o homem – a partir dos recursos simbólicos que lhe são ofertados pela Cultura – tece representações da mesma e isso como um recurso para lidar com o terror eliciado no seu enfrentamento. Tais representações colocam-se enquanto índices de atitudes para com o fenômeno, além de se constituírem em estratégias psicológicas e quadros de referência norteadores das condutas de embate, inclusive no que se refere aos ritos associados às situações de morte, bem como às condutas a serem conduzidas junto aos enlutados. As representações de Morte são nesse sentido, extremamente datadas e refletem crenças, atitudes, condutas e significados atribuídos a este objeto em uma época e contextos humanos específicos (ARIÈS, 1977).

Algumas dessas representações tornam-se hegemônicas em uma dada época, o que não impede que algumas dessas manifestações possam ocorrer em qualquer tempo. No contexto sócio-histórico e cultural do Ocidente, algumas dessas representações foram magistralmente descritas e desveladas pela obra de Philippe Ariès, a qual evidencia a forma como historicamente os grupos culturais do Ocidente tem lidado canonicamente com o prospecto de morte e tem gerado mecanismos de enfrentamento.

Na primeira dessas representações, a *Morte Domada* comparece como a Morte típica da época medieval, morte repleta de significados religiosos e que se anuncia através de signos claros e transparentes, o que permite ao homem moribundo lamentar sua própria morte, despedir-se de seus familiares e amigos e receber os socorros da

religião através da absolvição sacramental. Era uma morte vivenciada em um ambiente familiar, por isso, “domada”. Nesse momento observa-se também o aspecto de enquadramento da experiência da Morte e do Morrer, no sentido de que os signos religiosos eram os demarcadores do campo de experiência do fenômeno.

Nos séculos seguintes, contrariamente à tradição medieval de vivência comunitária da Morte, surge uma representação calcada em extremo no indivíduo: a *Morte de Si mesmo*. Acirra-se o medo do pós-morte e o moribundo – preocupado com o seu destino eterno – procura cercar-se de garantias quanto à sua absolvição, e neste movimento torna-se um dever de consciência o desapegar-se das coisas e bens terrestres e expressar tal desapego através de generosa doação testamentária de sua fortuna aos pobres. Nesse ínterim, surge também a aversão ao corpo morto, o qual passa a ser escondido dos olhares e guardado em caixões.

O avanço do conhecimento da anatomia corporal faz ser decantada uma nova representação da Morte, a qual distingue-se das outras por uma certa diluição das fronteiras entre a vida e a morte, expressa por inúmeros temas de asseveração de propriedades medicinais de materiais oriundos de cadáveres, bem como do poder curador de seu toque sobre áreas enfermas dos corpos dos vivos. É uma verdadeira confusão sobre as fronteiras entre os dois reinos, pois o cadáver apresenta uma certa sensibilidade, os seus pelos e unhas crescem, ele exibe secreções, o que justifica plenamente a nomeação dada a essa representação por Ariès (1977), qual seja, *Vida no cadáver, Vida na Morte*. Nesse momento surge o grande medo típico desses séculos (XVII e XVIII) – o de ser enterrado vivo, o que faz surgir vários ritos e cerimônias no intuito de atrasar os enterros e com isso asseverar o real falecimento pela evidência irretrocável da decomposição.

Em meados do século XIX, a Morte é capturada pelo espírito da época de caráter romântico e surge plena de beleza e de promessas de beatitude pela possibilidade de reunião do sujeito que morre com as figuras significativas de sua existência já falecidas, em especial, a figura da Pessoa Amada. A Morte é profundamente sentida pela ruptura dos relacionamentos e por isso mesmo passa a ser ardentemente desejada pelos sobreviventes pela expectativa de reunião na Eternidade com os entes queridos; nesse sentido, e também profundamente influenciado pelo movimento de nascimento do Espiritismo, cristaliza-se nessa época uma intensa crença e expectativa pela vida futura, bem como uma preocupação oriunda de setores médicos com a questão da insalubridade dos cemitérios e de sua participação na

elicitação de epidemias. No bojo dessas considerações de ordem sanitária, surgem decretos normatizando o uso do espaço concernente aos cemitérios, os quais passam a ser construídos em locais ermos e distantes dos espaços de convivência comunitária, aumentando dessa forma o fosso entre o mundo dos vivos e o dos mortos, onde antes prevalecia a experiência compartilhada do espaço público.

Esse movimento na Cultura de alargamento do espaço simbólico a separar vivos e mortos encontra sua culminância no século XX com a morte que Ariès (1977) chama de "*Morte Invertida*", típica morte da contemporaneidade. Nessa época dominada pela técnica, a Morte deixa de ser encarada como fato natural e passa a ser vivenciada enquanto um fracasso dos saberes e técnicas médicos e nesse sentido, o cadáver – índice denunciador desse flagrante fracasso – tem de ser ocultado. A Morte se torna **insulada no ambiente** – praticamente não temos mais a percepção de sua ocorrência uma vez que a mesma é ocultada no ambiente hospitalar, é vivenciada **sob controle tecnológico, descontextualizada** – perde seus significados históricos e religiosos e finalmente, **transferida** (sempre que possível) **para a velhice** (KASTENBAUM; AISENBERG, 1983).

PÓS-MODERNIDADE, RELIGIÃO E MORTE

Desde o advento da Ciência e da Modernidade observa-se um progressivo alargamento do fosso a separar os discursos religioso e científico. Com a adesão quase que irrestrita aos ditames do Positivismo filosófico, os homens da Modernidade – herdeiros orgulhosos do Iluminismo com a afirmação da primazia da Razão Humana na construção do verdadeiro conhecimento – aderem cegamente à crença de que a Ciência com o seu progressivo desvendamento do funcionamento da maquinaria interna do Universo conduzirá a Humanidade a uma era de Paz e de Progresso, onde os principais problemas humanos estarão por fim equacionados. Como exemplos típicos do pensamento dessa época, encontramos as posições de Freud (1927/1969) e de Marx (1844/1968) no tocante a uma crítica ferina à Religião e uma crença otimista no progresso da teorização científica.

Em relação ao primeiro deles, encontramos em seu texto "*O Futuro de uma Ilusão*" (FREUD, 1927/1969) que a Religião nasce do desamparo do Homem primitivo frente aos poderes titânicos da Natureza, experiência esta sempre revivida pelo filhote de homem em sua dependência inicial. A Religião persiste, portanto enquanto uma experiência

neurótica, uma ilusão a ser extirpada pelo homem maduro e psicanalisado, bem como com a ajuda da Ciência. Da mesma forma, para Marx (1968), a Religião é uma expressão da imperfeita consciência de si do homem, não do homem como indivíduo abstrato, mas como ser coletivo; em sendo essa expressão, a mesma é definida como o lenitivo das massas sofredoras, o “ópio do povo”. Essa tensão na Cultura entre a Ciência e a Religião típica da Modernidade adentra a Pós-Modernidade e se acirra com o avanço espetacular das descobertas científicas, bem como das tecnologias que negavelmente têm trazido contribuições à vida do Homem da contemporaneidade.

Falar de Pós-Modernidade implica inexoravelmente num movimento de escrutínio sobre uma variedade de mudanças fundamentais ora em curso no contexto sociocultural das sociedades de livre-mercado, as quais caracterizam-se por mudanças tecnológicas rápidas, alterações de interesses políticos, o surgimento de movimentos sociais e a globalização (LYON, 1998). Esta por sua vez, conforme denunciada por teóricos como Santos (2000), organiza-se segundo os princípios da tirania da informação e do dinheiro, o que faz com que o progresso técnico seja beneficiador de um pequeno contingente de atores globais detentores dos que são os verdadeiros pilares sobre os quais se assenta o edifício da Pós-Modernidade, qual sejam, a Informação e o Capital. Como resultado temos o aprofundamento da competitividade, a produção de novos totalitarismos, o aturdimento e pauperização crescentes das massas e o enfraquecimento do Estado enquanto regulador da vida coletiva; reinam, pois, soberanas a violência estrutural e a perversidade sistêmica.

Segundo Zygmunt Bauman (1998), a marca dessa época conturbada é a “**Vontade de Liberdade**”, a qual acompanha toda a série de mudanças vertiginosas em curso na Cultura e implica numa experiência subjetiva por parte dos sujeitos da contemporaneidade onde o mundo é vivenciado enquanto incerto, incontrolável, assustador e o medo é universalizado. Nesse cenário caleidoscópico, torna-se praticamente impossível se fixar um único modo de ser ou mesmo de se pensar um *Cosmo* unificado; no domínio da Ciência, as crenças inquestionáveis e garantias quanto ao Método e ao Experimento se dissolvem e valores e crenças – inclusive as de ordem religiosa – perdem qualquer sentido de coerência (LYON, 1998).

Nesse contexto de desagregação das significações e dissolução das crenças, a Morte acompanha o movimento de derrocada da Religião enquanto eixo privilegiado de leitura do mundo e nesse sentido, sofre um deslocamento na Cultura: é interdita (ARIÈS, 1977),

medicalizada (ZIEGLER, 1977), submetida a uma divisão de trabalho e entregue ao controle de especialistas; por deixar de ter seus limites de experiência circunscritos pelos signos religiosos, a Morte tem sua perspectiva totalitária, inexorável e imbatível suspensa e substituída por inúmeras ameaças cotidianas e com isso, perde sua unidade representacional e simbólica: é fatiada em inúmeras figuras e representações parciais (BAUMAN, 1998).

Com o avanço tecnológico e a potência da teorização científica na transformação da visão contemporânea do mundo, o homem moderno perde parte de seus recursos simbólicos que lhe permitem significar a Morte e contextualizá-la à luz da existência humana (KASTENBAUM; AISENBERG, 1983). O Homem da Pós-Modernidade – capturado pela velha tensão entre Religião e Ciência existente na Cultura desde o advento da Modernidade – vê emergir com toda a premência a questão do Sentido (LYON, 1998), principalmente o do sentido da Morte no contexto da experiência humana.

A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

O “*Zeitgeist*” do tempo Pós-Moderno configura determinadas linhas de força na Cultura através das quais se decantam possibilidades de representações atuais da Morte. A Cultura, pelo movimento dinâmico das interações e trocas linguísticas entre os indivíduos no curso da vida cotidiana, plasma representações possíveis em uma dada época/contexto socio-histórico dos diversos objetos que compõem a realidade social (MOSCOVICI, 1976), dentre os quais a Morte.

Os homens são expressões de uma cultura específica e nesse sentido pode-se afirmar o papel constitutivo da Cultura no sentido de que é através de seus sistemas simbólicos e da linguagem que a mente individual encontra sua realização e expressão e opera no sentido da construção dos significados que iluminam as condutas cotidianas (BRUNER, 1997). É, pois, nesse mergulhar contínuo nos significados partilhados que os homens funcionam na vida cotidiana e constroem através das trocas com os outros a própria realidade social e o conhecimento sobre a mesma (BERGER; LUCKMANN, 1985).

A Representação Social é uma forma de conhecimento “socialmente elaborada e partilhada, tendo uma orientação prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 1989a). São o produto e o processo de uma atividade mental, através da qual os indivíduos reconstróem a realidade e lhes

atribuem um significado específico (ABRIC, 1987) e são os equivalentes modernos dos mitos antigos, os quais tinham uma função de orientação dos indivíduos no espaço social e se constituíam em verdadeiras chaves de leitura do mundo (MOSCOVICI, 1981). Moscovici (1976) afirma o caráter indissociável dos dois registros da representação, a saber, que a mesma se coloca enquanto um processo que torna o conceito e a percepção de uma imagem de algum modo intercambiáveis, constituindo uma unidade estrutural de duas faces: a figurativa e a simbólica. O processo de objetivação consiste pois, numa operação imaginante e estruturante (JODELET, 1984) através da qual se dá uma forma/figura específica ao objeto tornando-o tangível (DE SÁ, 1996) e ao ancorá-lo em experiência/conhecimento anteriores, o mesmo é transformado de “não-identificado” a “familiar”, eliminando assim o elemento ansiógeno que representa o desconhecido (ARRUDA, 1983). Por conseguinte, representar a Morte coloca-se enquanto uma estratégia psíquica para se lidar de forma tangível com um dos objetos mais misteriosos e mais aterrorizantes com que o Homem é obrigado a confrontar-se em sua trajetória ao longo do ciclo vital.

Nesse sentido, podemos nos perguntar como pessoas que obrigadas a uma exposição intensa ao fenômeno da Morte por causa da natureza de seus ofícios, como as mesmas constroem estratégias de enfrentamento e dentre estas a da representação. Como esses profissionais representam a Morte e com que elementos o fazem? Que recursos simbólicos são ativados nesse processo e oriundos de que contextos discursivos os mesmos seriam? Estariam os signos religiosos totalmente ausentes das representações de objetos sociais de homens contemporâneos possuidores de conhecimentos técnico-científicos? A Morte de nossa época não possuiria nenhum significado metafísico para eles? A seguir tentaremos refletir sobre estas questões à luz dos discursos sobre a Morte coletados junto a essa população específica, a saber, profissionais de equipes multiprofissionais de saúde.

MÉTODO

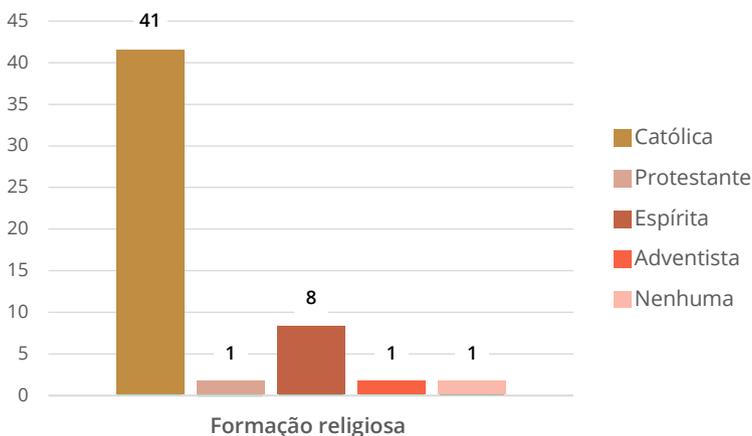
Participantes

Participaram do presente estudo 52 profissionais de saúde de equipes multiprofissionais cuja cotidianidade profissional implica numa

maciça exposição ao fenômeno da Morte. O exercício profissional desses indivíduos se dá em Unidades de Terapia Intensiva (UTI's), enfermarias de alto risco (Unidades de Queimados, Oncológicas, de tratamento de portadores do HIV, etc.), ou seja, locais onde a Morte é uma constante na rotina ocupacional. A amostra exibe a seguinte distribuição por categoria profissional e por sexo: 34 Médicos (19 de sexo masculino e 15 de sexo feminino), 7 Psicólogos (todas de sexo feminino) e 11 Enfermeiros (todas de sexo feminino). Suas idades variam de 27 a 57 anos, estão em sua totalidade com mais de 6 anos de inserção em serviços onde a vivência da Morte é uma constante, são em sua maioria pós-graduados (69,23%) e exercem suas atividades profissionais em instituições públicas de saúde na cidade de Natal, capital do estado do Rio Grande do Norte no Nordeste do Brasil.

Além disso, os participantes relataram a seguinte adesão a determinadas expressões religiosas, as quais constituem o solo de suas respectivas formações:

Gráfico 1: Formação religiosa considerada no conjunto das categorias profissionais



Fonte: Elaborado pelo autor

Como pode ser observado, uma maioria absoluta dos sujeitos refere ter uma formação religiosa de base e uma filiação institucional (apenas um deles afirma não ter tido qualquer instrução religiosa ao longo da vida), embora isso não necessariamente se acompanhe de uma vivência intensa ou frequente da vida institucional

(suas respectivas agremiações religiosas e seus templos/locais de culto), bem como de seus ritos associados. Contudo, há que se considerar que apesar das gritantes diferenças de crenças, as religiões acima elencadas compartilham uma crença de base no que concerne à sobrevivência da alma/mente, após a destruição do corpo físico, embora difiram substancialmente na descrição dos destinos possíveis da alma após o trespasse².

Instrumentos e materiais

Utilizou-se um questionário impresso em folha A4 contendo questões abertas e fechadas sobre a experiência profissional dos participantes, e sobre a Morte e o Morrer, dando-se uma ênfase especial em experiências passadas com a Morte em ambos os contextos pessoal e profissional, e os significados associados a tais experiências. A apostila continha também um questionário sociodemográfico para recolha de variáveis como sexo, idade, religião, e estado civil. Das questões abertas, a escolhida para fornecer os dados para este estudo foi a pergunta “O que é a Morte para você?”.

Procedimentos

As apostilas foram distribuídas aos participantes que anuíram ao convite da pesquisa em seus locais de trabalho e deixados para serem recolhidos em prazo acordado. Os dados foram posteriormente formatados através da construção de um banco de dados com o auxílio do programa “**SPSS 10.0 for Windows**” e os discursos escritos em resposta às questões abertas foram digitados em editor de texto **Word for Windows**, compondo o corpus qualitativo da pesquisa a ser encaminhado às análises posteriores.

- 2 Católicos, Protestantes e Adventistas concordam com a divisão tripartida do sujeito humano – a trilogia “espírito, alma e corpo” conforme estabelecida por São Paulo em sua Carta aos Tessalonissences: “... Que todo o vosso espírito, toda a vossa alma e corpo se conservem sem mancha para a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo.” (SÃO PAULO, 1983). Para uma exposição das diferenças entre as três instâncias componentes do sujeito humano ver a discussão do teólogo protestante Nee (1988).

Análise de dados

O *Corpus* dessa investigação, constituído com a totalidade dos protocolos coletados, foi submetido a análise de conteúdo com parâmetro temático, segundo o modelo de Bardin (1979). Tal análise apoia-se num movimento de categorização segundo parâmetros diversos como os semânticos, sintáticos, etc. Nesse sentido, coloca-se a vertente da Análise Temática dentro do universo de variantes da Análise de Conteúdo e a primeira consiste basicamente em descobrir unidades de significação no texto, “núcleos de sentido” que compõem a comunicação sobre um determinado objeto de apreciação; tais núcleos ou temas constituem unidades de significação complexa e sua validade é de ordem psicológica, ou seja, refere-se ao modo particular de um sujeito significar um objeto qualquer de sua experiência, enfim, de representá-lo (D’UNRUG, 1974, citado em BARDIN, 1979).

RESULTADOS

A Análise de Conteúdo

A análise temática foi precedida pela organização do material a ser analisado, a saber, os protocolos discursivos, os quais foram submetidos a uma “leitura flutuante”, ou seja, um procedimento de clara inspiração psicanalítica³ que objetiva um ‘mergulho’ profundo no discurso visando com isso uma impregnação dos conteúdos do mesmo; é um deixar-se invadir pelas impressões, orientações e riqueza de significações presentes no material (BARDIN, 1979).

A leitura flutuante revelou a presença de 12 núcleos de significação distintos a estruturar os discursos desses profissionais sobre o objeto Morte, os quais combinam-se entre si numa rica e polifônica tessitura a desvendar a complexa construção da representação da Morte por parte dessas categorias profissionais. Tais temas ou núcleos de sentido configuram diferentes aspectos da Morte e do Morrer, tal como esses são vivenciados subjetivamente pelos sujeitos;

3 Referimo-nos aqui ao procedimento da “*atenção flutuante*” preconizado pela técnica psicanalítica. Para uma melhor apreciação desse procedimento ver o texto “Recomendações aos Médicos que exercem a Psicanálise” (FREUD, 1969).

os mesmos referem-se à Morte enquanto: (C1)⁴ Fim, (C2) Passagem, (C3) Mistério, (C4) Perda, (C5) Sono, (C6) Corte, (C7) Retorno, (C8) Macabra, (C9) Experiência Natural, (C10) Experiência Abstrata, (C11) Experiência Triste, e, (C12) Encontro com a Verdade⁵.

Esses diversos núcleos de sentido combinam-se das mais variadas formas numa estrutura de feição caleidoscópica a expressar a riqueza das significações atribuídas às experiências da Morte e do Morrer por parte desses sujeitos, como pode-se verificar no discurso que segue:

Fragmento Discursivo 1 – Protocolo 35

[A Morte] É o fim de tudo [C1]⁶; o fim da vida [C1]. Significa a impossibilidade, o 'nunca mais' [C1]. É o fim do tempo dado para a vida, para a realização, para a construção [C1]. A mim parece que ela chega para algumas pessoas arrebatando-as, impossibilitando-lhes a conclusão de algo [C6]; para outras, chega como finalização ou como acabamento final da vida [C1], do que foi construído ao longo dela. E significa também o grande mistério [C3], muito semelhante ao mistério do início da vida [C7]. 'Não sabemos de onde viemos, nem para onde vamos, mas sabemos que não sabemos' [C3]. (Categoria Psicólogo, 35 anos, sexo feminino)

O discurso transcrito acima é paradigmático da estrutura complexa da representação da Morte por parte dos profissionais de saúde, onde podem ser encontradas variadas significações a compor a estrutura profunda do objeto em foco neste trabalho. Nesta

- 4 C1 – Categoria 1, C2 – Categoria 2, e sucessivamente.
- 5 Os limites deste artigo bem como sua temática focal não permitirão um detalhamento das relações entre os 12 núcleos de significação que compõem a estrutura profunda da Representação da Morte por essas categorias profissionais, o que será objeto de um próximo trabalho a ser publicado. Como nossa ênfase recai sobre o lugar dos discursos científico e religioso na composição da Representação da Morte por parte de Profissionais de Saúde, elegeremos algumas categorias temáticas que subsidiarão a discussão ora em curso. Da mesma forma, não aprofundaremos a reflexão sobre particularidades de representação do objeto Morte entre as distintas categorias profissionais, o que nos levará a fazer uma análise em bloco dos significados atribuídos à Morte pelo conjunto dos sujeitos.
- 6 As marcações em colchetes entremeando os momentos do discurso do profissional citado correspondem aos itens encontrados pela análise temática já enumerados anteriormente no texto.

construção singular sobre o que compõe o significado da Morte para este participante em foco no excerto acima vemos entrelaçados aspectos distintos e conflitantes das experiências da Morte e do Morrer tais como o fato de a Morte ser vivenciada enquanto o momento terminal da vida humana, momento este que chega de forma abrupta e imprevista assemelhando-se a um rapto (um “corte” no fio da vida), que também guarda um aspecto de experiência misteriosa e incognoscível em relação à qual pouco ou mesmo nada se pode dizer mas que carrega um sentido de retorno às origens da vida.

Estes 12 núcleos diferentes de significação uma vez localizados nos discursos escritos e contadas as suas frequências de aparição no *Corpus* investigado, sofreram um trabalho de recategorização tendo-se como parâmetro a análise do conteúdo semântico das mesmas no que se refere às premissas embutidas e crenças sobre o que se dá em relação ao sujeito psicológico após o momento do falecimento e com a consequente dissolução/destruição do corpo físico. As categorias puderam assim ser agrupadas em três dimensões significantes marcadamente distintas, a saber, as de significado **Metafísico**, de significado **Materialista** e as **Neutras ou Processuais**.

A de significado Metafísico implica que o conteúdo semântico da categoria tem como pressuposto de base a existência de algo na estrutura do sujeito humano que é irreduzível ao funcionamento biológico e que transcende os limites do corpo/existência físicos; conseqüentemente, esse algo imaterial e incorpóreo (“alma”, “mente”, “intelecto”, “consciência”, etc.) sobrevive à destruição do corpo físico pela morte, e entra em uma nova esfera/registo de existência. A Categoria ‘Passagem’ é exemplar desse tipo em questão, pois por sua própria definição a Morte é descrita enquanto uma passagem para um outro reino da existência, além da matéria, um reino espiritual: “[A Morte é] *Passagem. Desligar-se do mundo material e encontrar-se com Deus*” (*Categoria Psicólogo, 30 anos, sexo feminino*)⁷. Ainda em relação aos discursos típicos desse tipo de agrupamento significativo cumpre salientar as características de linguagem com que os discursos sobre a Morte são tecidos, a saber, com um auxílio recorrente a termos e signos oriundos de discursos religiosos.

A Categoria ‘Fim’ por sua vez, é ilustrativa do agrupamento de significado Materialista, onde não se pressupõe qualquer tipo de sobrevivência após o trespasse, o que implica inexoravelmente na

asseveração de uma estrutura puramente biológica na constituição do sujeito humano e na negação de quaisquer especulações de ordem metafísica no que tange ao fenômeno da Morte. Vale salientar também que a linguagem com que esse tipo de discurso é construído se utiliza pesadamente de termos técnico-científicos em referência ao funcionamento e estrutura anatômica do corpo biológico, o que evidencia sua alta saturação de conteúdos migrantes de conhecimentos médico-científicos. O excerto que segue é exemplar desse tipo: *“Morte física: Perda no ser humano de todas vitalidades dos órgãos, massa corporal [...]” (Categoria Médico, 52 anos, sexo masculino)*⁸.

O terceiro item desta tipologia dos significados da Morte refere-se ao agrupamento de significado Neutro ou Processual. A neutralidade aqui referida tem a ver com uma abstenção a um posicionamento frente à questão do que acontece ao sujeito psicológico no pós-morte, ou seja, o conteúdo semântico dessas categorias não informa sobre a questão de uma possível sobrevivência ou mesmo sobre a aniquilação final do sujeito com a Morte. Além disso, há uma ênfase nos aspectos processuais da Morte, ou seja, do processo de Morrer, tanto no que se refere ao sujeito moribundo, quanto também em relação aos sobreviventes enlutados. Há uma relevância aí dos aspectos psicológicos e emocionais implicados no processo de Morte, antes que uma preocupação com o destino do sujeito a morrer. O excerto seguinte, típico da categoria ‘Macabra’ – que se refere aos aspectos ansiogênicos e amedrontadores da experiência do Morrer, é ilustrativo dessa ênfase nos aspectos afetivos relacionados ao prospecto de Morte:

O meu maior medo com relação a morte é a ideia espírita de que quando você morre seu espírito fica vendo tudo o que acontece com as pessoas que estão vivas. Não suportaria isto. Tenho muito medo também de ser enterrada (e se eu acordar?!)⁹ (Categoria Psicólogo, 29 anos, sexo feminino).

8 Fragmento Discursivo 3 – Protocolo 02.

9 Há que se notar que a ênfase do sujeito em seu discurso recai sobre a experiência de medo e tensão psicológica associados à Morte e ao Morrer e não há uma afirmação do mesmo em relação ao pós-Morte, o que colocaria imediatamente esta categoria (a Macabra) no rol das categorias de significado Metafísico. O sujeito faz referência à ideia espírita da observação do corpo morto pelo espírito recém-liberto de seu invólucro terrestre; contudo, o próprio sujeito não explicita uma adesão a essa ideia e concentra sua exposição nos afetos relacionados à possibilidade de ser enterrado vivo: “[...] e se eu acordar?!”.

Uma característica de linguagem a ser ressaltada no que concerne à construção desse tipo de discurso é sua simplicidade expressa pelo uso abundante de expressões de senso comum na descrição de estados psico-afetivos. A seguir, vê-se a distribuição das Categorias encontradas pela Análise Temática, sua recategorização nos três Agrupamentos Significantes e a contagem de suas frequências em valores brutos:

Tabela 1: Categorias de Morte em suas frequências em valores brutos

Significado Metafísico	Freq*	Significado Materialista	Freq*	Significado Neutro ou Processual	Freq*	TOTAL
Passagem (C2)	53	Fim (C1)	56	Mistério (C3)	16	-
Sono (C5)	13	-	-	Perda (C4)	26	-
Retorno (C7)	4	-	-	Corte (C6)	14	-
Verdade (C12)	11	-	-	Macabra (C8)	17	-
-	-	-	-	Natural (C9)	33	-
-	-	-	-	Abstrata (C10)	21	-
				Triste (C11)	11	
TOTAL	81	-	56	-	138	275

*Frequência de aparição das categorias individuais

Fonte: Elaborado pelo autor

A leitura da tabela acima evidencia que as categorias em seus valores brutos de aparição nos protocolos discursivos se organizam em ordem de importância em três categorias principais, cada uma delas representativa de um aspecto principal do processo de significação da Morte, a saber, Morte enquanto **'Fim'** (primeiro lugar no ranking de ordenação com **56** aparições), enquanto **'Passagem'** (em segundo com **53**) e por fim, a categoria **'Natural'**, respondendo com **33** trechos discursivos em que a mesma comparece. Observa-se claramente uma acirrada competição entre conteúdos oriundos de discursos técnico-científicos (Categoria Fim) com conteúdos migrantes de discursos de orientação metafísico-religiosa (Categoria Passagem)

na construção dos discursos sobre o objeto Morte por parte desses profissionais, revelando uma complexa cisão interna onde visões de mundo diferentes encontram-se em acirrada batalha: Fé e Ciência atualizam seu confronto no âmago do funcionamento psicológico desses sujeitos. O trecho discursivo que segue é bastante ilustrativo desse movimento de vai-e-vem, onde o sujeito ao discorrer sobre a Morte, hesita em lhe dar uma significação unitária e definitiva, e ao invés disso, a significa ora enquanto um evento terminal, ora enquanto uma experiência de profundas implicações metafísicas e que aponta para um registro de transcendência onde desponta a possibilidade de uma sobrevivência após a destruição do corpo físico:

Fragmento Discursivo 5 – Protocolo 22

[A Morte] É a deterioração final do corpo humano [C1], é o fim da 'máquina humana' [C1], que adquiriu 'defeitos' que não podem mais ser corrigidos, ou melhor, que não puderam ser corrigidos. A minha formação religiosa me empurra para a crença de vida após a morte [C2], seja da forma que for, de que o corpo é apenas o 'habitat temporário' da alma [C2], que está sendo colocada à prova, daí dependendo o seu futuro 'divino', ou seja, após o final da vida 'terrestre'. Porém, a prática médica e a 'dureza' do dia-a-dia nos empurra (médicos) para a triste realidade do corpo ser uma máquina, como a de qualquer outro animal, diferenciada apenas daquelas outras por possuir um cérebro mais desenvolvido, que nos proporciona uma infinitamente maior capacidade de aprendizado, sem q. isto tenha qualquer relação com 'alma'. Essa é a minha dúvida cruel, que creio existir na cabeça de muitos colegas médicos: a crença em um ser divino, que nos orienta e nos leva, ou não, junto consigo para uma vida eterna [C2]; ou acreditar que a vida é única, e q. nosso corpo., quando esvair-se, tudo acaba, pois trata-se de um animal ou uma máquina [C1]. Essa última hipótese é muito cruel, e tomara q. a primeira seja a verdadeira!! (Categoria Médico, 32 anos, sexo masculino).

O discurso desse profissional é paradigmático e de grande eloquência no desvelar essa profunda cisão psicológica no que tange à possibilidade de representação da Morte por parte de indivíduos da contemporaneidade e que são detentores de conhecimentos técnico-científicos. Tal ambivalência representacional expressa pela conjugalidade/contraposição de elementos de tão díspares significações, se coloca como um verdadeiro índice da profunda inserção

da mente na Cultura, cuja estruturação na Pós-Modernidade prima por uma aguerrida tentativa da Ciência em se sobrepor a saberes de outra natureza. Cumpre salientar aqui a intensa angústia vivenciada por esses sujeitos – e tão bem expressa pelo profissional do relato supracitado – no que se refere aos seus posicionamentos interiores frente a questões de significado capital, dentre as quais a da Morte parece ocupar um lugar de centralidade, o que se explica em parte pela natureza da escolha profissional destes indivíduos, bem como a intensa exposição ao fenômeno da Morte advinda de suas cotidianidades profissionais.

DISCUSSÃO

Como teorizado por Berger e Luckmann (1985), é nas trocas conversacionais da vida cotidiana que o conhecimento dos objetos da realidade social é plasmado e tal conhecimento – o Senso Comum – é o verdadeiro motor da vida de todos os dias e norteador das condutas dos homens.

Um determinado objeto que tenha realidade social, mesmo sendo alvo de teorização científica, não tem como se furta a esse mergulho nas águas profundas do conhecimento da vida cotidiana e nesse mergulho, surge transformado, amalgamado a outros discursos sobre o mesmo objeto oriundo de outros saberes de outra natureza epistêmica (MOSCOVICI, 1976).

Com a Morte não poderia se dar de forma diferente. Uma vez tendo ganhado realidade (visibilidade) social, tendo uma existência concreta para sujeitos de um determinado conjunto social, sua estruturação enquanto objeto de representação coloca-se enquanto um amálgama de elementos oriundos de discursos distintos, quer sejam eles de natureza religiosa, filosófica, científica, folclórica, ou o que quer que seja que possa entrar em sua composição, num quadro de complexa polifasia cognitiva (MOSCOVICI, 1976; 1981).

Nesse sentido, os achados desta presente pesquisa foram eloquentes no apontar a estrutura complexa e caleidoscópica do objeto Morte, onde facilmente se visualiza elementos migrantes de discursos técnico-científicos, bem como de discursos de uma natureza metafísico-religiosa. Tais elementos representacionais competem acirradamente na composição do discurso da representação, o que pode ser evidenciado pelo movimento de pêndulo do sujeito ao

falar de uma Morte sem sobrevivência de um sujeito psicológico e no momento seguinte ser afirmada a possibilidade de uma migração da alma/mente para uma outra cena, além do registro material de existência.

Esse movimento via de regra se dá em idas e vindas consecutivas, fruto que é de uma hesitação ou claudicação cognitiva do sujeito frente à significação da Morte, como também da impossibilidade de o mesmo lhe conferir um sentido unitário, ecoando reflexões de Bauman (1998) sobre a perda de unidade representacional da Morte no hodierno, e a pulverização de sua síntese simbólica em miríades de representações e figurações parciais. Tal hesitação coloca-se enquanto um índice da violenta cisão psicológica a que estão submetidos estes sujeitos – uma *“marca psíquica”* de uma tensão operante também no registro macrocósmico da sociedade e cultura ocidentais contemporâneas, o que também é revelador da profunda inserção do sujeito psicológico em seu funcionamento interno nos registros mais largos e exteriores dos movimentos dinâmicos da Cultura em seus processos (BRUNER, 1997; MOSCOVICI, 1976; 1981; BERGER; LUCKMANN, 1985).

Assim, os nossos achados corroboram a reflexão de Bauman (1998) sobre o *“Mal-Estar na Pós-Modernidade”* no que tange à impossibilidade de uma imagem unitária da Morte ser configurada em uma época tão turbulenta e de tão rápidas e intensas transformações como esta ora em curso. Nossos sujeitos, típicos filhos de sua época, fatiam a morte em seu aspecto simbólico, a significam de múltiplas e conflitantes formas, dão-lhe uma polifônica e densa feição, tão reveladora em si mesma dos conflitos do momento histórico que se processa, como também do doloroso conflito interno a que estão submetidos por força de seus ofícios e de suas realidades profissionais que os levam a viver cotidianamente numa proximidade com o fenômeno da Morte inimaginável para o homem comum, o que carrega a consequência de elevar a tensão psicológica a níveis perigosos à sanidade mental, e isso numa época já marcada por tensões insuportáveis.

Viver nessa época carrega a implicação de viver sempre no limite, quer seja no limite do funcionamento psicológico numa experiencição de níveis cotidianos altos de medo e de ansiedade, como também viver nos limites da compreensão das coisas, tendo sempre em suspenso significações desde longas datas fixadas e tidas como eternas.

É o momento do fugidio, do pontual e do evanescente: a Morte comparece também com essas feições. Fim, retorno, experiência triste, passagem, algo amedrontador, ela comparece nos relatos com

uma feição mutante e evanescente, o que lembra o cromatismo do caleidoscópio com suas sempre renovadas configurações de formas e de cores a expressar a dinâmica de uma época também em transformação e em busca de sempre renovados sentidos, os quais parecem não ter densidade simbólica e não se sustentam, convocando sempre outras interpretações, demandando dos sujeitos hodiernos novas leituras.

Todavia, há que se considerar que essa instabilidade do Sentido funciona também na direção de uma suspensão das garantias quanto à possibilidade da Ciência se constituir nesse momento enquanto o Saber por excelência, a bússola a quem deve ser dada a primazia na condução das vidas dos homens e nesse sentido, os discursos dos sujeitos parecem intuitivamente corroborar essa interpretação: a palavra da técnica sobre a Morte parece não aplacar a angústia e outros significados de natureza contrastante são convocados e encontram expressão em seus discursos.

Finalizando, faz-se mister a pontuação da filiação da Pós-Modernidade à Modernidade no sentido de um compromisso sempre reafirmado em se manter a discussão sobre a validade de outros saberes que não o científico na normatização das vidas dos indivíduos bem como na significação de suas experiências capitais dentre as quais, a da Morte. Uma solução de compromisso entre Fé e Ciência ainda parece demorar a se constituir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A riqueza dos discursos sobre a Morte construídos por profissionais de saúde que exercem seus ofícios no Estado do RN nos permite vislumbrar com grande precisão questões pertinentes de nossa época que estão à espera de uma resposta.

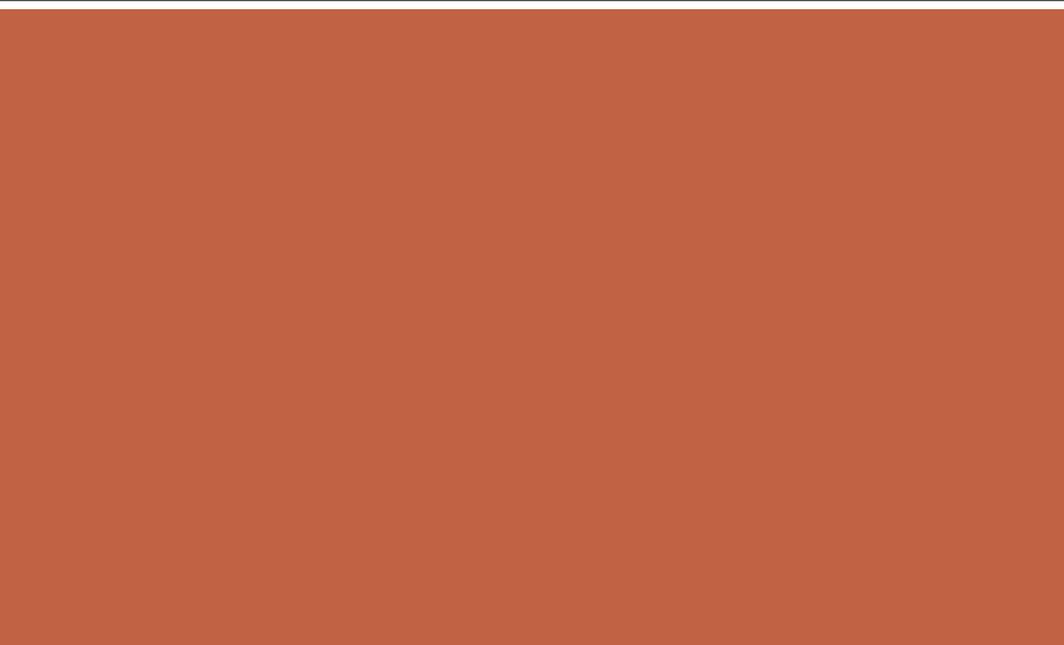
Viver vidas significativas tendo como pano de fundo uma época de “des-sentido” (LYON, 1998) coloca-se como a mais urgente tarefa dada aos homens da Pós-Modernidade. Encontrar respostas singulares e pessoais aos impasses da época pode ser tarefa penosa, mas que urge em ser contemplada. Vida e Morte no movimento vivo e caleidoscópico da vida cotidiana insistem por serem mútua e dialeticamente significadas.

REFERÊNCIAS

- ABRIC, Jean-Claude. **Coopération, compétition et représentations sociales**. Cousset: Del Val, 1987.
- ARIÈS, P. **A História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. 180 p.
- ARRUDA, A. O estudo das Representações Sociais: uma contribuição à Psicologia Social no Nordeste. **Revista de Psicologia**, 1, jan./dez. 1983. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10599>. Acesso em: 29 de mar. 2021
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Editor.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 24. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1985. 246 p.
- BRUNER, J. **Atos de Significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- SÁ, C. P. de. **Núcleo Central das Representações Sociais**. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.
- FREUD, S. **Recomendações aos Médicos que exercem a Psicanálise** (1919). ESB, Rio de Janeiro: Imago, 1969, v.XII.
- FREUD, S. **O Futuro de uma Ilusão**. (org.) Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 15-71). Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- JODELET, D. Représentation sociale: phénomènes, concept et théories. *In*: MOSCOVICI, S. **Psychologie sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. p. 357-378.
- JODELET, D. Représentations sociales: un domaine en expansion. *In*: JODELET, D. **Lês représentations sociales**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989a. p. 31-61.
- KASTENBAUM, R.; AISENBERG, R. **Psicologia da Morte**. São Paulo: Pioneira: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1983. 447 p.
- LYON, D. **Pós-modernidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998. 132 p.
- MARX, K. **Crítica de la filosofía del derecho de Hegel**. Buenos Aires: Nuevas, 1968.

- MOSCOVICI, S. **La Psychanalyse, son image et son public**. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- MOSCOVICI, S. On social representations. *In*: FORGAS, J. P. **Social Cognition: perspectives on everyday understandig**. London: Academic Press, 1981). p. 181-209
- NEE, W. **O Poder Latente da Alma**. Belo Horizonte (MG): Edições Parousia Ltda, 1988).
- SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. 174 p.
- São Paulo. (1983). Primeira Epístola aos Tessalonicenses. Em Bíblia Sagrada – Novo Testamento (1983). Petrópolis: Vozes.
- ZIEGLER, J. **Os vivos e a morte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SELF





5. PESSOAS RELIGIOSAS SÃO AS MAIS FELIZES? ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADE E BEM-ESTAR SUBJETIVO EM INDIVÍDUOS RELIGIOSOS E SEM RELIGIÃO

Francisco Santos Pereira Júnior, Aleksandro Medeiros do Nascimento, Antonio Roazzi, Amin Seba Taissun.

INTRODUÇÃO

O presente estudo investigou o *Bem-estar Subjetivo* e suas relações com a *Religiosidade*. A psicologia divisou esta dimensão essencial ao comportamento humano, que traduziu sob a forma de construtos tais como: satisfação com a vida, felicidade, bem-estar subjetivo ou psicológico, bem-estar espiritual, entre outros construtos sendo mapeados na pesquisa ao presente.

O bem-estar subjetivo apoia-se na maneira pela qual as pessoas avaliam suas vidas (DIENER; SUH, 2000). Já a felicidade, consiste na forma de avaliação positiva, subjetiva, da vida como um todo (SELIGMAN, 2004). Introduzindo uma medida de bem-estar espiritual contendo dois componentes – o *bem-estar religioso* direcionado à relação satisfatória com Deus, e *bem-estar existencial* relacionado com a existência de um propósito de vida ligado à satisfação,

oportunizou-se investigações robustas em Psicologia (PALOUTZIAN; ELLISON, 1982). Por outro lado, um século de investigações na interface *Psicologia e Religião* tem possibilitado a documentação das consequências favoráveis à saúde física, saúde mental, relações interpessoais, e inserção nos processos societários, de adesão religiosa, frequência sistemática aos cultos, e observâncias religiosas (ÁVILA, 2007; HAYWARD et al., 2016; MARQUES; SARRIERA; DELL'AGLIO, 2009; MOREIRA-ALMEIDA; LUCCHETTI, 2016; NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2014; PETTS, 2011; PILGER, 2015).

Apesar de pequenas modificações em curso na organização das identidades religiosas no Brasil conforme documenta o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), em que tem se tornado digno de nota o aumento de pessoas identificadas como *Sem religião*, ainda é verdadeira a percepção teórica respaldada em pesquisa empírica de que um *ethos* religioso preside as autopercepções dos cidadãos brasileiros, com prováveis consequências em níveis diversos de seus funcionamentos psicológicos, incluindo-se aí as autopercepções consoantes ao bem-estar psicológico, que nos cumpre mapear e esclarecer cientificamente. Diante do exposto, as questões elaboradas para nortear este estudo foram: Pessoas religiosas são as mais felizes? E, a felicidade depende do tipo de religião que a pessoa abraça? Assim, buscou-se mapear, as relações, entre os processos relacionados ao *Self* como, o bem-estar religioso e espiritual, e felicidade autorrelatada em grupos de distintas orientações religiosas (bebedores de ayahuasca, evangélicos tradicionais batistas e pessoas não religiosas e não usuárias de ayahuasca), buscando-se observar se ênfases diversas em doutrina, culto e *ethos* religioso porventura devam beneficiar (ou não) índices mais otimizados de felicidade e bem-estar espiritual, com melhor norteamiento destes processos psicológicos em religião com maior ênfase em sinergia grupal, apoio interpessoal, e formas de culto e instrução calcadas em experiência coletiva, e não individual. Este é o caso dos evangélicos Batistas ou dos benefícios sobre o bem-estar subjetivo que relaciona a pertença a uma forma religiosa calcada no cultivo da espiritualidade com auxílio de um enteógeno – a Ayahuasca, o qual com seus poderosos efeitos sobre a mente, cognição e comportamento (SHANON, 1998), e impacto sobre os parâmetros da experiência consciente (SHANON, 2003), eventualmente permita um maior autoaprendizado e bem-estar, no caso dos udevistas.

O estudo organiza-se em dois momentos, um de fundamentação teórica, em que se busca edificação nos conhecimentos produzidos

pela psicologia nos campos do Bem-estar psicológico. Também necessário endereçamento na literatura foi buscado no discernimento dos aspectos do engajamento à religião mais ligados ao bem-estar, em especial, no que se refere às dimensões internas e introjetadas na cognição e redes de *self-schemata* religioso, na forma da religiosidade do *Self*. E por fim, num segundo momento, exposição da organização interna dos alicerces metodológicos da pesquisa, e exposição sistemática dos principais resultados das análises realizadas. Discutem-se os principais achados, e busca-se um entendimento da organização da interface religiosidade/bem-estar psicológico em população local tendo em vista o *corpus* teórico da psicologia, e direções para estudos futuros.

O SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DO BEM-ESTAR SUBJETIVO: EXPLORANDO AS DIMENSÕES DA FELICIDADE E DO BEM-ESTAR ESPIRITUAL

Com o advento da psicologia positiva, ganham especial relevo concepções sobre bem-estar psicológico ou subjetivo, num entendimento de que a vida exige esforço por parte das pessoas para livrarem-se de hábitos prejudiciais para que tenham uma vida saudável, com atitudes que favoreçam a integridade física e emocional (DIENER; SCALLON; LUCAS, 2003). Ressalta que são componentes importantes, partes integrantes de uma vida saudável um sentimento subjetivo de felicidade e o bem-estar espiritual, os quais em suas componentes afetivas relacionadas a otimismo, esperança, contentamento, interesse e entusiasmo, propiciam melhores níveis de autoavaliação sobre a própria existência, e melhores estratégias de autocuidado e promoção a saúde, além de interesse epistêmico em autotranscendência e cultivo da espiritualidade (DIENER, 2001; MOREIRA-ALMEIDA; LUCCHETTI, 2016; OLIVEIRA et al., 2016; SNYDER; LOPEZ, 2009).

Tendo-se iniciado nos idos dos anos 80 do século passado por Diener (1984), o estudo do bem-estar sob vértice psicológico tem se constituído num robusto campo de pesquisa, com inúmeras publicações anuais, e tem-se na atualidade a percepção consolidada de sua multidimensionalidade, o que enseja a aparição de alguma confusão terminológica, notadamente no tratamento da felicidade. Em geral, toma-se o bem-estar na psicologia no âmbito do construto "*Bem-estar Subjetivo*" (*subjective well-being*, SWB), que se refere às avaliações abrangentes que pessoas fazem sobre suas vidas e experiências

emocionais, incluindo-se avaliações sobre satisfação com a vida, ou com algum de seus domínios como a saúde, trabalho, vida conjugal, etc., e autopercepções sobre sentimentos, os quais refletem como as pessoas reagem aos eventos e circunstâncias que cercam suas vidas concretamente. Em suma, bem-estar subjetivo se coloca como uma categoria teórica superordenada que subsume sob seu campo terminológico as diferentes avaliações sobre a vida e experiência emocional das pessoas, notadamente satisfação, afeto positivo, e baixo afeto negativo (DIENER et al., 2017). Seguramente há um lugar na pesquisa para dimensões mais específicas do bem-estar humano como a felicidade e o bem-estar espiritual, bem como outras dimensões a serem devidamente especificadas em seu valor preditivo ao comportamento. No presente trabalho, deter-se-á o exame na esfera da felicidade e do bem-estar espiritual em seus enlaces com a religião e religiosidade.

O termo “felicidade” é o mais encontrado quando se trata de bem-estar subjetivo (BES), revela um consenso entre os estudiosos que esse construto refere-se à maneira pela qual as pessoas avaliam suas próprias vidas. Embora não haja uma definição consensual para o bem-estar subjetivo, muitos pesquisadores o concebe relacionado com realização pessoal, satisfação sentida pelo indivíduo sobre a sua vida em geral e/ou sobre domínios específicos (DIENER; SUH, 2000).

De acordo com Duarte (2015), a busca do prazer e a evitação do sofrimento/dor, ou mesmo a procura da virtude e o funcionamento ótimo do potencial humano, identificam concepções de felicidade e sintetizam duas perspectivas filosóficas, a perspectiva hedônica e a eudaimônica, o que pode nortear estudos científicos acerca da felicidade e do bem-estar. A perspectiva hedônica (de *hedonê*, prazer, em grego), enraiza-se na antiguidade clássica grega, nasce com Aristisppus (435-356 a.C.), e defende uma concepção de bem-estar centrada na busca do máximo prazer como objetivo primordial da vida humana. Em franca contraposição a esta visão, perspectiva-se a visão eudaimônica, que parte da crítica aristotélica da vida enquanto busca de satisfação de desejos e obtenção de máximo prazer, e edifica uma noção de felicidade e bem-estar calcada na busca e expressão da virtude, e da realização do pleno potencial humano. Tais visões filosóficas permanecem como fundamentos das atuais perspectivas científicas relacionadas ao bem-estar e a felicidade.

Pesquisas a respeito de bem-estar subjetivo apontam que felicidade vivida concomitantemente a acontecimentos positivos, tende a propiciar uma série de benefícios nos mais diversos setores da vida

humana. As pessoas felizes têm tendência a possuir um maior círculo de amigos, maior autocontrole, habilidade para superar dificuldades. Indivíduos mais felizes costumam apresentar uma melhora no sistema imunológico e esta gama de afetos positivos relacionada à felicidade pode capacitar os indivíduos a se sentirem mais aptos ao enfrentamento de algumas enfermidades (LYUBOMIRSKY; SHELDON; SCHKADE, 2005). Da mesma forma, Seligman (2004), afirma que pessoas mais felizes investem mais em relacionamentos amorosos, têm uma vida social e movimentada, demonstram também maior empatia e tornam-se cada vez mais sociáveis.

De acordo com Johnson, Sheets e Kritelles (2008), o processo de saúde-adoecimento sofre influência direta do estilo de vida que as pessoas adotam. Percebe-se que a espiritualidade e a religiosidade tendem a influenciar a manutenção da saúde do sujeito. É comum pessoas que estão bem, com saúde e bem-estar, fazerem referências a sentimentos de valores e espiritualidade, e uma estreita e forte ligação com o que se entende por enfermidade. Costumam, frequentemente, falar desses aspectos, seja como sentimento de abandono por Deus, seja como uma força latente de cura e de saúde durante o processo de doença que atravessam. Marques e Aguiar (2014) advogam que o apoio social que as pessoas recebem dos adeptos da congregação da qual fazem parte é uma das hipóteses de como a religiosidade e a espiritualidade podem influenciar a saúde.

Nascimento (2008) advoga que, a religião tem possibilitado o surgimento de movimentos de práticas de alteração do estado da consciência em diversas categorias, como contemplação, ritual e oração, produzem percepções místicas que abrem portas para o aparecimento de *insights* a respeito da mente humana e sobre diferentes aspectos do universo. Milhões de seres humanos têm sido agraciados com maior conforto e maior segurança interior, através de tais experiências, ao longo da trajetória humana. Todo esse contexto advém do impacto da religião na vida em sociedade interferindo no pensamento e no comportamento humano. Nas palavras do autor, em relação à Religião:

Sua influência se estende em todos os níveis da vida societal, impactando em formas importantes a arquitetura, a música, a escultura e a pintura, e tem motivado os indivíduos a desenvolverem sistemas éticos e morais, a criarem ferramentas cognitivas de pesquisa filosófica da natureza do self e do significado e propósito da Vida e especular sobre os destinos do homem no além-túmulo. (NASCIMENTO, 2008, p. 83).

Pesquisa a respeito da religião teve seu início em meados do século XX, e seu interesse vigora até hoje no meio científico. O conceito de espiritualidade passa a ser comum e bastante frequente no cotidiano das pesquisas sobre psicologia da religião (PALOUTZIAN, 2016; STREIB; HOOD, 2016).

Vale ressaltar que a Escala de Bem-Estar Espiritual – EBE (*Spiritual Well-Being Scale*) de Paloutzian e Ellison (1982) é uma das pioneiras no que se refere ao tema espiritualidade e religiosidade, também é considerada como padrão de referência para os autores que deliniam instrumentos de mensuração de aspectos psicologicamente relacionados à espiritualidade. Todavia, Paloutzian (2016) traz importante reflexão sobre o uso indistintivo da escala EBE como medida de *Espiritualidade*, e também de *Bem-Estar Espiritual*, o que vela o significado psicológico específico desta última. Espiritualidade comporta múltiplos significados, mas em geral, os mesmos podem se reunir em duas rubricas que indexam aspectos ora relacionados ao campo religioso, ora mais alicerçados numa perspectiva existencial, e não religiosa. Esta distinção serviu como base para a construção da medida *Spiritual Well-Being Scale*, a qual espelha no campo do bem-estar espiritual estas duas notas fundamentais. Todavia, há que se considerar que a *espiritualidade* diz respeito a quão espiritual alguém é, e a quanto de espiritualidade alguém tem conseguido construir, e o quanto de motivação a se conectar a algo que é maior que a si próprio é a base da vida de alguém, enquanto *bem-estar espiritual* se refere aos sentimentos e avaliações positivos realizados por um indivíduo como consequência do cultivo da espiritualidade, quer na dimensão propriamente religiosa (bem-estar espiritual religioso) ou na dimensão existencial (bem-estar espiritual existencial).

Achados de pesquisa sobre efeitos benéficos sobre a saúde e ajustamento psicológico de pessoas que cultivam a espiritualidade através de oração, meditação, e outros recursos, se sedimentam na literatura de bem-estar espiritual (PARK; BRODEUR; DANIEL, 2017). Marciniak et al. (2016) encontraram efeito protetivo de dimensão vertical da espiritualidade – espiritualidade transcendente – sobre desempenho da memória em contexto de atrofia do lobo temporal medial em sujeitos praticantes de oração/meditação, evidenciando que tais práticas tem efeito neuroprotetivo por via de múltiplos mecanismos, sendo a espiritualidade uma fonte de reserva cognitiva. Park e Cho (2017) investigaram se bem-estar espiritual e estresse espiritual prediriam ajustamento em adolescentes e adultos jovens sobreviventes de câncer, e encontraram que, apesar de o

desenvolvimento pessoal de espiritualidade não ser importante para todos os sujeitos investigados, porção considerável deles evidenciou associações entre bem-estar espiritual em termos de fé e significado/paz, e luta espiritual pela sobrevivência como importantes fatores relacionados a ajustamento, e que isto justificaria atenção clínica em novas pesquisas.

Fischer et al. (2016) investigaram o papel mediador de bem-estar espiritual sobre ideação suicida em mulheres afroamericanas vítimas de violência por parte de seus parceiros íntimos, e encontraram que o abuso por elas vivenciado se correlacionou de forma estatisticamente significativa com ideação suicida, contudo, este efeito era moderado pelo bem-estar espiritual existencial, indicando um fator potencialmente protetivo do cultivo pessoal da espiritualidade a ser investigado com maior detalhamento em modelos futuros. Legítimo mencionar, Marques, Sarriera e Dell'Aglio (2009), que advogam que a espiritualidade funciona como um fator positivo que estimula a pessoa a ter um olhar mais otimista diante da vida, o que pode servir de suporte para o enfrentamento das dificuldades e funcionar como defesa contra o estresse, também funciona como ajuda para transpor obstáculos e eventos traumáticos que possam ocorrer.

Segundo Pilger (2015), a religiosidade pode ser um importante aliado para o enfrentamento de algumas comorbidades. É de extrema importância trabalhar com esse construto, pois pode funcionar na recuperação e na prevenção dos danos que advêm das enfermidades. A dimensão religiosidade, tende a munir a pessoa de esperança e de força interior, o que dá maior conforto. Esta dimensão representa uma maneira para ter um melhor manejo das situações difíceis que ocorrem no cotidiano.

Ao investigar o impacto da religião das pessoas sobre o manejo do cotidiano, é possível constatar que há indícios de que a religião é de fundamental importância na vida familiar. Crianças criadas por mães religiosas têm tendência a serem menos problemáticas, costumam não exteriorizar comportamentos inadequados (PETTS, 2011).

Em suma, os efeitos, tanto positivos quanto eventualmente negativos, da religião sobre parâmetros psicológicos gerais, quanto sobre aspectos cognitivos, comportamentais e relacionados às autoavaliações sobre o significado percebido da vida própria pelo *Self*, estão largamente documentados na literatura (MARQUES; SARRIERA; DELL'AGLIO, 2009; MOREIRA-ALMEIDA; LUCCHETTI, 2016; NASCIMENTO; 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2007, 2014), além dos reconhecidamente benéficos efeitos da religião e espiritualidade

sobre aspectos do funcionamento mental e da saúde física (BRITO; SEIDL; COSTA-NETO, 2016; SAAD; MASIERO; BATTISTELLA, 2001), o que enseja um exame mais detalhado desta interface entre religião e sujeito psicológico, a saber, a dimensão introjetada e cognitivamente representada da religião – a Religiosidade.

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E COGNIÇÃO: INTERFACES NA DINÂMICA SUBJETIVA DA PESSOA RELIGIOSA

O termo religião tem origem latina – *re ligare* – e tem por significado uma nova relação com o Divino através da prática de doutrinas e formas de expressão de caráter metafísico, as quais variam de acordo com os aspectos e valores sociais e culturais (ALMEIDA; MARTINEZ, 2011). Desde os primórdios da humanidade, a religião é um forte componente das relações humanas, chegando a influenciar até mesmo a moral social e a política das nações (TAISSUN, 2014). Outro conceito trazido por Catré, Ferreira, Pessoa, Catré e Catré (2016) é no sentido de que *religio* é um conjunto de laços que unem o ser humano a Deus, por meio da sua atividade simbólica, da qual fazem parte a linguagem, os ritos e os gestos que lhe são próprios. Apesar das dificuldades conceituais, é considerada determinante para a formação de valores e do comportamento humano, ressignificando-os, já que apresenta correlação positiva entre os aspectos da cognição, os valores básicos da sociedade, motivações e atitudes individuais e coletivas e elementos representacionais e comportamentais (TAISSUN, 2014).

É indubitável, porém, que a religião está diretamente ligada à religiosidade e à espiritualidade, cujos conceitos e classificação são igualmente controvertidos (ZINNBAUER et al., 1997). Se na antiguidade, compreendia-se essa relação de modo dinâmico, partindo do *mythos* para o *logos* ou da transcendência para a revelação, paralelamente os estudos classificaram a espiritualidade numa perspectiva tridimensional. Numa linha histórica, Catré et al. (2016) trazem os escritos de filósofos e estudiosos da religião para demonstrar a natureza humana em paralelo com a natureza divina. Se o significado originário da relação divina é espírito, vida e sopro que anima o corpo, o conceito de espiritualidade perpassa por corpo, elemento material, alma, centro individual de consciência e espírito, como a relação verticalizada com Deus.

Nesse sentido, religiosidade, espiritualidade e experiência religiosa são conceitos distintos, apesar das divergências conceituais. Religiosidade envolve um sistema de culto e doutrina que é compartilhado por um grupo, e, portanto, tem características comportamentais, sociais, doutrinárias e valorais específicas, diferentemente da espiritualidade, que está relacionada com o transcendente, com questões definitivas sobre o significado e propósito da Vida, e com a concepção de que há mais na Vida do que aquilo que pode ser visto ou compreendido (SAAD; MASIERO; BATISTELLA, 2001). Já a experiência religiosa apresenta-se como um processo de percepção não reflexivo (PAIVA, 1990), mas representacional e cognitivo do objeto religioso, com uma dimensão emocional da experiência mística do Sagrado (PAIVA, 1998), ou ainda como um sistema de crenças que enfoca elementos intangíveis, que transmite vitalidade e significado a eventos da vida (SAAD; MASIERO; BATISTELLA, 2001). Vale dizer que a experiência mística não deve ser considerada *sine qua non* para a experiência religiosa, mas apresenta-se em algumas pesquisas (NASCIMENTO, 2008; PAIVA, 1998). Assim, as divergências conceituais perpassam especialmente pela fenomenologia apresentada nas pesquisas sem, contudo, prejudicar a essência das definições apresentadas, mas, ao contrário, as complementam à medida que buscam novas classificações para melhor compreensão dos construtos.

Se, por um lado, são religiosas as pessoas que mantêm uma crença no sobrenatural, quer tendo esta crença como nota fundamental uma Deidade ou não, e organizam sua resposta a esta dimensão supranatural por apoio a crenças, cosmovisão e sistemas cülticos culturalmente edificados (ÁVILA, 2007; NASCIMENTO, 2008), por outro são ateus os que negam a existência de Deus, mas estes diferem dos agnósticos, que nem negam e nem afirmam a existência de Deus, mas deixam essa questão em suspenso tendo em conta uma alegada incapacidade da razão humana em encontrar uma prova ontológica de sua existência (AQUINO; BANDEIRA, 2015).

Nesse sentido, pode-se afirmar que pessoas sem religião ou pessoas que não crêem na existência de um ser metafísico são pessoas irreligiosas. O mesmo, porém, não se aplica à espiritualidade, uma vez que não há correlação direta com o transcendente ou o significado da vida. Infere-se, pois, que, se a religiosidade pressupõe um sistema de culto e doutrina compartilhados, pessoas agnósticas e atéias não se agrupam para louvar o Divino, dada a crença (ou a dúvida) de sua inexistência. Por outro lado, os estudos trazidos por Coleman, Hood Jr. e Shook (2015) demonstram que é possível identificar traços

de religiosidade em pessoas que se definem como atéias, a exemplo do convívio compartilhado, ou até mesmo de comportamentos similares aos de pessoas religiosas. Vale dizer que esses estudos, por vezes, trazem até mesmo comparações com pessoas racistas e não racistas e, por outro lado, abordam uma perspectiva êmica à medida que seus achados permitem identificar o construto “ateísmo” como sendo de significado vazio, conceito pouco preciso, ambíguo, por se tratar, inclusive de difícil mensuração.

Por sua vez, modernamente, espiritualidade foi reclassificada como terapêutica, para a cura da alma, feminista, quebrando o paradigma das diferenças entre os sexos e monástica, com foco eminentemente contemplativo, ou ainda uma espiritualidade orientada para Deus, baseada na teologia, uma voltada para o mundo, destacando as relações com a natureza e uma humanista, ou direcionada ao próprio ser humano conforme os estudos trazidos por Catré et al. (2016). Assim, neste breve cotejo entre os campos definicionais destes construtos em tela, religião e espiritualidade assumem perspectivas diversas, uma vez que esta relaciona-se a uma relação direta com o divino ou com o self superior (“*higher self*”) ou com um horizonte expandido de atribuição de Sentido na Vida, enquanto àquela está diretamente associada a princípios e sistemas organizados, especialmente através de rituais e instituições (CATRÉ et al., 2016).

As pesquisas mais recentes pretendem identificar correlações da religião, da religiosidade e da espiritualidade com longevidade, saúde, e felicidade (ZWINGMANN; KLEIN; BÜSSING, 2011), bem como buscam instrumentos hábeis ao escalonamento e à mensuração desses construtos (NASCIMENTO; ROAZZI, 2014). Nesse sentido, Curcio (2012) apresenta pesquisas que labutam na direção de se encontrar formas de mensurar os aspectos cognitivos da religiosidade e da espiritualidade, destacando, porém, as dificuldades de mensurar a interpretação de habilidades e competências por se tratarem de um todo complexo, a exemplo de determinados conceitos e tradições que podem parecer menos específicos para determinadas religiões, conforme discutem Zwingmann, Klein e Büssing (2011). Ainda, variáveis que contemplem frequência ao templo, autoavaliação da espiritualidade e frequência e intensidade das orações não parecem ser suficientes para uma abordagem precisa sobre o tema, o que pressupõe a necessidade de novas pesquisas (ÁVILA, 2007; CARVALHO; TAUNAY; GONDIM, 2012; COLEMAN; HOOD JR; SHOOK, 2015; CURCIO, 2012; MARQUES; AGUIAR, 2014;

NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2014; ZINNBAUER et al., 1997; ZWINGMANN; KLEIN; BÜSSING, 2011).

Alguns instrumentos têm sido desenvolvidos numa tentativa de se mensurar de forma válida e fidedigna a espiritualidade e a religiosidade, a exemplo da *Escala de Religiosidade Global* (ERG), proposta por Nascimento (2008); do *Spiritual Support Scale* (MATON, 1989), que mensura proximidade com Deus, e *Duke University Religion Index* – escala de cinco itens, validada por Koenig, Meador e Parkerson (1997), e que operacionaliza três dimensões da religiosidade com profundas relações com a saúde, a saber, religiosidade organizacional (RO), religiosidade não-organizacional (RNO) e religiosidade intrínseca (RI), entre uma já dispersiva coleção de instrumentos de religiosidade, os quais dificilmente operacionalizam as mesmas dimensões deste construto, dificultando o cotejo dos resultados alcançados com a operacionalização destes diversos instrumentos nas pesquisas em religião, psicologia e saúde (MARQUES; AGUIAR, 2014; NASCIMENTO; ROAZZI, 2014). No entanto, as dificuldades de se determinar um padrão universal sobre religiosidade, espiritualidade e experiência religiosa demandam a elaboração de novas medidas psicométricas, especialmente diante da fenomenologia apresentada em padrões de humor, saúde física e mental e abertura a novas experiências (NASCIMENTO; ROAZZI, 2014).

Todavia, à parte a dificuldade relatada de se operacionalizar religiosidade na pesquisa, há que se considerar, levando-se em conta também a extensa proliferação de medidas de religiosidade em uso na psicologia nacional e alhures (MARQUES; AGUIAR, 2014; NASCIMENTO; ROAZZI, 2014), a pertinência da escolha para uso no presente estudo da *Escala de Religiosidade Global* (ERG) de Nascimento (2008), escolha calcada na brevidade do instrumento (apenas 5 itens), suas excelentes propriedades psicométricas, alta fidedignidade e validade de construto, e diversidade interna de dimensões sendo operacionalizadas, como as clássicas *adesão religiosa*, *comportamento religioso*, *fé*; a dimensão mais rara encontrável empiricamente de *experiência mística*; e uma dimensão bastante insipiente na pesquisa em psicologia da religião – dimensão cognitiva da *vinculação epistêmica*, que ressalta a religião como campo de intercâmbios de conhecimento, a qual demanda uma maior atenção na pesquisa de corte cognitivo, sendo este estudo uma oportunidade de mapear estas notas mesmo que em mirada unidimensional, e aumentar assim a documentação empírica consoante a este instrumento psicométrico na literatura brasileira.

Apesar das dificuldades apresentadas, parece haver um perfil diferenciado das pessoas que se mostram religiosas, especialmente por experienciarem uma dimensão mais fundamental da existência através de um engolfamento do *Self* pelo Sagrado, o que se demonstra através de pesquisas que revelam algumas características, como passividade, um sentir-se dominado, transitoriedade, em que a pessoa permanece pouco tempo nesse estado, e a indescritibilidade da experiência que, por ser mística, não é controlável, nem se origina no intelecto puro, mas envolve uma resposta do ser inteiro ao chamamento do Sagrado (NASCIMENTO, 2008).

Saad, Masiero e Batistella (2001), Moreira-Almeida, Koenig e Lucchetti (2014), Shiah et al., Tam (2015) e Mosqueiro, Rocha e Fleck (2015) apresentam pesquisas que demonstram que pessoas religiosas possuem menor propensão a desenvolver processos de depressão e ansiedade, bem como se percebem com melhor qualidade de vida, necessitam menos de tratamentos médicos e têm menor propensão ao suicídio, de modo a apresentarem estilos de vida mais saudáveis. Ainda, pessoas religiosas demonstraram ser mais resilientes, à medida que buscam um significado para suas enfermidades, possuem mecanismos de enfrentamento e adaptação à nova situação e, por consequência, têm menores taxas de mortalidade.

Por outro lado, pessoas sem religião, agnósticas ou atéias, especialmente jovens, apresentaram maiores índices de desordem mental (KUGELMASS; GARCIA, 2015) ou maior propensão à discórdia (HUUSKES et al., 2016). No estudo realizado por Hayward *et al.* (2016), religiosos não afiliados, apesar de não diferirem dos religiosos afiliados em medidas de saúde física, todavia, exibiram piores índices de comportamento de saúde, relações de suporte social e funcionamento psicológico em comparação ao religiosos afiliados. Por sua vez, ateístas e agnósticos tiveram os piores resultados do estudo nas medidas utilizadas, comparativamente a religiosos afiliados, ou indivíduos sem preferência religiosa.

Wilt et al. (2016) testaram através de modelagem de equação estrutural com dados de duas robustas amostras tratadas separadamente se "*luta com o Divino*" (*divine struggle*, ou raiva de Deus, sentimentos de se ser punido ou abandonado por Deus) media associações de crenças sobre sofrimento, com sofrimento psicológico e índices de saúde mental. As análises descortinaram que, em ambas as amostras, crenças de que sofrimento faz parte do plano benevolente de Deus, bem como crenças de que um Deus não benevolente causa sofrimento, estiveram consistentemente associadas a

mais luta com o Divino, e níveis inferiores de bem-estar, e níveis aumentados de sofrimento relatado. Tais achados que apontam que a crença em Deus e em seu papel benevolente estão diretamente relacionadas à sensação de bem-estar superior sugerem existência de diferenças nos processos e no funcionamento psicológicos, sejam representacionais, cognitivos ou valorativos entre pessoas que se autocategorizam cognitivamente e socialmente como crentes em Deus e pessoas que se identificam como atéias ou agnósticas (HUUSKES et al., 2016), achados que devem alcançar os domínios da felicidade e do bem-estar espiritual, o que oportuniza o cotejo destas relações com população local, e a problemática do estudo aqui proposto, em suas notas decisivas, no tópico a seguir.

ORIENTAÇÃO RELIGIOSA E SEU IMPACTO NA FELICIDADE E BEM-ESTAR ESPIRITUAL EM INDIVÍDUOS UDEVISTAS, BATISTAS E SEM RELIGIÃO

Dada a especificidade e incomensurabilidade dos sistemas religiosos existentes em termos de visão de mundo, agendas espiritual e humana, e ética social, além de formas de culto e adoração, e ethos existencial extremamente diversificados (NASCIMENTO, 2008; ÁVILA, 2007), tais diferenças não poderiam ser inócuas em termos das organizações psicológicas resultantes, conforme teoriza Nascimento (2008), o que invicta a hipótese de haver efeitos diferenciais da pertença religiosa sobre as autoavaliações de bem-estar e felicidade. A consideração desta hipótese recomenda um olhar diferencial sobre as formas de orientação religiosa presentificadas na amostra deste estudo, em termos de suas crenças fundamentais, formas de culto, princípios e ethos societário, o que far-se-á no seguimento desta breve exposição, consoante aos religiosos pertencentes a União do Vegetal (udevistas), Evangélicos Batistas, e, oportunamente, em indivíduos autodeclarados Sem religião, para critérios de comparação.

No que tange ao grupo dos religiosos ***Udevistas***, Fabiano (2012), prima por dizer que a União do Vegetal, assim como outras religiões, apresenta-se como um caminho sagrado, isto é, como um meio para chegar ao encontro com o Divino (Deus), o que possibilita uma religação com o Sagrado através de uma conduta reta, no sentido de ter constância nos deveres e amor à prática fiel no bem.

Para este autor, além de vários benefícios do uso da Hoasca (ou Ayahuasca), em contexto ritual e religioso, o objetivo de seu uso nos rituais do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) é para efeito de concentração mental, o que possibilita contato com o plano espiritual através do estado alterado do fluxo da consciência. Alerta ainda, o seu uso não deve estar de maneira alguma associado a qualquer tipo de droga ou álcool, assim procedendo, é comum ao final da experiência os usuários sentirem bem-estar de uma forma geral:

[...] Seu uso nas sessões religiosas da UDV é de grande eficácia no esclarecimento da realidade espiritual, trabalhando com o sentir e a memória das pessoas, propiciando que gravem e compreendam os ensinamentos e as revelações que lhes são transmitidos. Não basta a razão para perceber a realidade espiritual; o sentimento é essencial. Unidos, intelecto e coração clareiam a consciência. O vegetal promove essa unidade. (FABIANO, 2012, p.146).

De acordo com Grob (1999), resultados de uma das pesquisas realizadas com o psicoativo apontaram que, os indivíduos usuários do chá Ayahuasca demonstraram serem mais propensos a se sentirem mais otimistas, autoconfiantes, dispostos, determinados, extrovertidos, assim como mais reflexivos, o que indica o quão relevante é sentir-se parte integrante de uma comunidade religiosa de base bem estruturada e de princípios bem estabelecidos.

Pesquisas apontam a evidência da utilização do psicoativo Ayahuasca em contexto religioso e ritual ser inofensiva à saúde como um todo, e ainda, traz mudanças benéficas, nos mais diversos setores da vida humana, que incluem aspectos sociais e psicológicos. Inúmeras as questões cognitivo-psicológicas que devem ser levadas em consideração no que refere à experiência com a ayahuasca (MCKENNA, 2004; SANTOS et al., 2012).

Shanon (1998) detalha a expressiva gama de efeitos mentais, e propriamente cognitivos, resultantes da inebriação com o enteógeno ayahuasca, sendo de tal forma variegada em sua amplitude e intensidade, de modo a constituir a "*Experiência Ayahuasca*" como matriz metodológica para investigação da consciência e seus parâmetros constituintes, e das fenomenologias complexas resultantes de alterações nos valores ordinários destes parâmetros (SHANON, 2003). Em continuidade com os salientes efeitos sobre a percepção e alucinações visuais e não visuais, em especial, as visões e rica

imagens relacionadas a serpentes, grandes felinos, pássaros, palácios, pedras preciosas de grande fulgor, visões de antigas civilizações e entidades não terrestres, seguem-se importantes efeitos cognitivos relacionados a expansão do intelecto e capacidade de elaboração semântica, incremento da criatividade e performance artística, adveniência de *insights* em áreas de interesse do indivíduo, e elaboração de pensamentos complexos e reflexões de caráter metafísico e espiritual, e ideias com profundas marcas de originalidade, sabedoria e complexidade acima da produção mental usual do indivíduo (SHANON, 1998, 2003).

De acordo com Pereira (2011), referindo-se a um estudo realizado com o psicoativo, relata-se a evidência, que todos os participantes eram detentores de boa saúde e também não foi constatado qualquer padrão sugestivo de abuso ou dependência de drogas. Também sugeriu que o fato de estar fazendo parte de uma instituição religiosa estava temporariamente associada à remissão de transtornos psiquiátricos (como ansiedade e relacionados ao álcool), dando forte indício de que a experiência com a ayahuasca, considerada sagrada pelos seus adeptos, foi responsável por profundas mudanças no curso da vida daquelas pessoas.

Com base em informe de Pessoa (2011), faz-se importante mencionar que o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), tendo sido criado por um seringueiro de nome José Gabriel da Costa, em 22 de julho de 1961, com a finalidade de ser um caminho para evolução espiritual, figura como uma das principais religiões componentes do que se conhece como *religiões da ayahuasca* ou dos contextos sincréticos do *campo ayahuasqueiro* brasileiro, e conta hoje com um número estimado de 20 mil sócios e está presente em todas as capitais brasileiras, com expansão em franco processo de consolidação por vários outros países da Europa e América do Norte.

No âmbito da experiência religiosa dos ***Evangélicos Batistas***, de acordo com a Declaração Doutrinária (2013), com a presença expressiva de 32 delegados mensageiros e representantes de Batistas e corporações, surgiu na cidade de Salvador (BA) a *Convenção Batista Brasileira* em uma reunião que aconteceu no ano de 1907, marco histórico para os batistas. Ao longo da história os Batistas ganharam notoriedade pela defesa destes princípios com destaque na aceitação das Escrituras Sagradas, em particular, o Novo Testamento, como única regra de fé e conduta.

De acordo com a Convenção Batista Brasileira (2013), os Batistas acreditam na liberdade e competência de cada um para as próprias

decisões e tomam para si a responsabilidade de assegurar a cada ser humano meios para que tomem a decisão certa; e é através do evangelismo, que é básico no ministério da igreja e na vocação do crente, que isso ocorre. As Escrituras revelam a mente de Cristo e ensinam o significado de Seu domínio e só através da Bíblia, que é autoridade final, e que atrai as pessoas a Cristo, é que se consegue a salvação:

O evangelismo declara que o evangelho, e unicamente o evangelho, é o poder de Deus para a salvação. A obra de evangelismo é básica na missão da igreja e no mister de cada cristão. O evangelismo, assim concebido, exige um fundamento teológico firme e uma ênfase perene nas doutrinas básicas da salvação. O evangelismo neotestamentário é a salvação por meio do evangelho e pelo poder do Espírito. Visa à salvação do homem todo; confronta os perdidos com o preço do discipulado e as exigências da soberania de Cristo; exalta a graça divina, a fé voluntária e a realidade da experiência de conversão. (CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 2013, p.7).

De acordo com a Declaração Doutrinária (2013), as Escrituras Sagradas contidas na Bíblia são a Palavra de Deus em linguagem humana, cujo teor, enfatiza o propósito de Deus, com a finalidade máxima de revelar em seu conteúdo as diretrizes para que os pecadores encontrem a salvação. Escrita por homens inspirados e dirigidos pelo Espírito Santo, sendo Deus o seu verdadeiro autor. É através dela que os seres humanos tornam-se cientes do destino final do mundo. Autoridade única, no que se refere à religião, a Bíblia contém as regras e normas, o fiel padrão que deve nortear as doutrinas e a conduta humana.

Afirma, ainda, que Deus é o Ser Supremo, o Criador de todas as coisas, Onipotente, Onisciente e Onipresente, governa o mundo através de Seu poder. Sendo perfeito, infinito em santidade, a Ele deve-se reverenciar todo amor e obediência, e prestar-se o culto que Lhe é devido. O Eterno Deus Uno, todavia, se revela ao mundo pela Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, sendo a Deidade Triúna conhecida como pessoas distintas, mas una em essência. Deus Pai, enviou seu único Filho com o propósito de salvação da Humanidade. Deus Filho, revelação suprema da Deidade ao Homem, para tirar os pecados do mundo, o Verbo se fez carne. Deus Espírito Santo ilumina os homens para compreensão da Verdade Divina, levando os chamados à salvação e toda a Criação à Unidade em Deus.

Segundo a Declaração Doutrinária (2013), ao homem, como criatura de Deus, é dada a possibilidade de comungar do amor do

Criador, bastando para isso, cumprir seus desígnios, ter obediência aos seus mandamentos. Vale salientar que, os Evangélicos Batistas tradicionais, ou seja, os adeptos desta religião têm a sua busca de evolução espiritual focada na vivência do Sagrado, nos contornos da consciência de vigília, em culto pessoal e coletivo edificado racionalmente, e com foco na proclamação e meditação sobre a Palavra de Deus, e em formas de culto liturgicamente muito simples na forma de cânticos congregacionais, orações coletivas, e recitação de trechos escolhidos da Sagrada Escritura.

O indivíduo deve estar preparado para se dedicar à oração, participar dos cultos, ouvir os sermões, estudar a Bíblia com um pensamento despojado de julgamentos prévios, buscando o significado de sua mensagem, seguindo fielmente seus preceitos. Deve o cristão se empenhar na participação em todo trabalho que vise o bem comum da sociedade, e se esforçar em auxiliar, estender as mãos aos menos favorecidos, aos enfermos e a todos que forem vítimas de injustiças e opressões.

Ainda de acordo com a Declaração Doutrinária (2013), o homem deve sempre, ter em mente, que nasceu do pó da terra e para ele irá voltar. Por Deus o homem foi criado à sua imagem e semelhança, seu espírito advém de Deus e para ele voltará. Daí a necessidade do homem de cumprir fielmente a Palavra de Deus.

O pecado maior é quando o homem permanece descrente do Senhor Jesus Cristo, e se ele assim se mantiver estará em risco de morte, à condenação eterna. Da exclusiva Graça de Deus depende a salvação do homem, não sendo facultado a ele salvar-se a si mesmo estando separado de Deus. A salvação do homem tem seu início com a regeneração, é o renascimento do pecador perdido, dado pelo Deus Todo-Poderoso, realizando no homem uma transformação de grande profundidade concedendo-lhe a possibilidade de ser uma nova criatura em Cristo.

Os evangélicos Batistas totalizam junto com outros segmentos de orientação protestante um contingente de 22% da população brasileira, segundo o último Censo (IBGE, 2010), estando disseminados de forma expressiva em todo o território nacional.

No que concerne aos indivíduos autoproclamados ***Sem religião***, dados relativamente recentes, cotejados com as distinções conceituais acima esboçadas, mapeiam a realidade religiosa brasileira em sua organização mais atual. Informe trazido pelo Censo feito pelo IBGE (2010), notifica que dos respondentes, 6,7% declararam-se Sem religião, dos quais 39,2% possuem ensino fundamental

incompleto e 8,2% ensino superior completo. Ainda, 27,9% possuem renda *per capita* domiciliar entre 1/2 e 1 salário mínimo, com idade média de 26 anos de idade, sendo, da amostra do Censo, 8,5% são residentes em zonas urbanas e 5,3% em zona rural. Esses dados representam um crescimento das pessoas que se declararam sem religião em relação ao Censo anterior, feito em 2000, de 7,4% para 8,0%, evidenciando movimentações importantes na autoconsciência religiosa do cidadão brasileiro, indo da religiosidade a irreligiosidade, contudo, sendo a adesão identitária a alguma forma religiosa a marca ainda das autoidentificações dos brasileiros atuais.

Os resultados do censo demonstram que, dentre as capitais, Salvador, com 18% dos ateus brasileiros, é a que tem a maior concentração deles, e Fortaleza, com 6% dos ateus é a que tem a menor. Já dentre os estados, o Rio de Janeiro tem o maior número dos ateus brasileiros residentes em seu território com 16%, e Santa Catarina, o menor, com 2%.

Vale dizer que o ateísmo pode ser visto também como doutrina política, porém com pouca expressão enquanto fenômeno social e com poucas pesquisas (MONTERO; DULLO, 2014). Uma análise do conteúdo de portais eletrônicos sobre o tema, como o *Ateus do Brasil* e a *ATEA - Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos*, demonstra que, apesar de serem comunidades aparentemente distintas, podem-se verificar congruências doutrinárias entre ambos. Ressalte-se que esses grupos procuram não somente propagar o ateísmo, mas também combater as religiões, numa perspectiva novo-atéista de Dawkins, a exemplo das ações, inclusive pelas vias judiciais, promovidas pela secularização do Estado Brasileiro.

Já no campo dos estudiosos da ciência, pesquisas demonstram que um número considerável de pessoas define-se como não cren-tes ou não religiosos, não havendo variações significativas em seu quantitativo, todavia, mesmo na via da descrença e/ou irreligiosidade, tais cientistas compartilham com as visões religiosas uma confiança básica na inteligibilidade fenomenológica do mundo, conforme trazido por Paiva (2002), de que o mundo é finito, ordenado racionalmente, e que pode ser conhecido, tornando-se a religião um motor epistêmico para a ciência em sua busca permanente de refinamento do estoque cognitivo de modelos de compreensibilidade do mundo empírico.

Do exposto precipitam-se elementos fundamentais para a construção do problema de pesquisa que gerou o presente estudo. Ressalte-se as consequências práxicas, de constituição dos mundos

de vida e norteamento das vivências subjetivas qualitativas precipitantes da adesão às três formas de orientação religiosa acima esboçadas em suas linhas gerais, e que distanciam em aspectos gráficos udevistas, batistas e pessoas sem religião. Se os últimos descrevem de um lastro espiritual do Real, os religiosos por sua vez, diferenciam-se de modos importantes em sua afirmação de uma realidade supramaterial que ladeia a vida aqui na existência terrena, e tais distinções fazem advir rotas de desenvolvimento espiritual muito singulares e particularizadas.

Os udevistas constroem um caminho de espiritualidade profundamente alicerçado na busca de percepções emergentes em estados alterados da consciência propiciados pela Ayahuasca, que se revestem de figurações muito individuais, e idiossincráticas, inteligíveis mormente à luz de uma compreensão altamente pessoal do sujeito experienciador, o que se explica à luz da notável resistência destas comunidades religiosas à formalização deste saber espiritual em forma escrita, em cânones, e palavras de teor universalizante, válidas para todos, como é mais encontrável na tradição cristã; no *ethos* religioso udevista permanece o alicerce na transmissão oral e na dependência de estados de consciência emergentes na inebriação, os quais, são, todavia, elaborados durante as sessões com auxílio dos mestres-representantes mais evoluídos no conhecimento desta senda espiritual (FABIANO, 2012; PESSOA, 2011).

O foco dos Batistas reside na afirmação radical da salvação por meio de Jesus, Filho de Deus e Deus Ele mesmo (Segunda Pessoa da Trindade), e na observância e sujeição espontânea do fiel aos modos de vida prescritos pela comunidade à luz de rigorosa exegese da Palavra de Deus, sendo tais princípios universais, válidos para todos, numa senda de espiritualidade única, calcada na caminhada com os irmãos em serviço e culto, e em experiências fortemente enraizadas na história do povo de Deus, e nas formas legítimas de culto e apreensão da vida religiosa, sendo desaconselhados desvios de interpretação, exegese e formas de comportamento, tanto religioso quanto não religioso. Busca-se o alicerce da vida espiritual na comunidade de irmãos, e no aperfeiçoamento da vida individual tendo como modelo o *ethos* e experiência do grupo (orientação ao outro). Tampouco são esperadas experiências em estados não ordinários da consciência, em especial, os que propiciem modificações na ortodoxia na compreensão do Divino e de Sua perfeita e correta adoração.

A psicologia da religião tem a partir de série histórica de pesquisas levantado evidências consistentes de ser o cultivo da espiritualidade,

e em especial, das formas de religião institucionalizadas, fator de incremento às formas saudáveis e resilientes de funcionamento psicológico, com forte impacto de otimização de comportamentos de saúde, e níveis melhorados de saúde física e mental (BRITO; SEIDL; COSTA-NETO, 2016; MARQUES; AGUIAR, 2014; MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014; MOSQUEIRO; ROCHA; FLECK, 2015; PILGER, 2015; SAAD; MASIERO; BATISTELLA, 2001; SHIAH et al., 2015), sendo tal efeito resultante do papel protetivo das interações sociais na instituição religiosa sobre a solidão, vulnerabilidade e ausência de nortes claros para as tomadas de decisão no cotidiano (ÁVILA, 2007).

Pesquisas evidenciam melhorias em saúde e bem-estar de indivíduos religiosos por meio do apoio social que os mesmos recebem em suas congregações, efeitos que se estendem à rede social mais ampla na forma de otimização de relações sociais de suporte, e autoidentificação social como crentes em Deus ou pessoas espiritualizadas (HAYWARD et al., 2016; HUUSKES et al., 2016; MARQUES; AGUIAR, 2014), além do incremento de significado, propósito na Vida e motivação ao viver e ao futuro oriundos dos ensinamentos e crenças religiosos, o que otimiza a paz, a serenidade, a fé na vida e nas relações humanas, e impede a queda no desespero e desesperança (PARK; CHO, 2017; PILGER, 2015), efeitos que se intensificam em religiões com acento teológico firme, quadros de orientação religiosa e de explicação do real bem delimitados e acento na caminhada fraterna e em regime de consenso e observância doutrinários, e uniformidade de crença, ethos e vida eclesial (ÁVILA, 2007; NASCIMENTO, 2008).

Esta base científica oriunda dos estudos de religião em vértice psicológico nos autoriza a pensar em efeitos diferenciais sobre o bem-estar espiritual e felicidade oriundos de diferentes orientações religiosas, com maiores benefícios para o funcionamento psicológico e bem-estar relacionados à participação em vida religiosa comunitária/congregacional (udevistas e batistas), em detrimento da autodeclarada irreligiosidade de ateus e agnósticos (sem religião). Da mesma forma, dentre as famílias religiosas aqui abordadas, espera-se eventual diferenciação nos níveis de bem-estar subjetivo inteligíveis da diversidade de ajustes nos modos de vida dos seus adeptos relacionados às visões de mundo, de Divino, ethos e culto previstos para cada religiosidade em particular.

Nascimento (2008) lançou as bases de um programa de pesquisa em torno do impacto de distintas orientações religiosas e

religiões sobre atributos cognitivos de universitários, e o teste empírico desta hipótese no âmbito dos processos autofocalizados revelou importantes distinções nos níveis de autofoco a depender das orientações religiosas: na autoconsciência situacional, o fator de *Mediação Icônica* da escala EAS exibe valores mais expressivos em católicos que em indivíduos Sem religião; e na autoconsciência disposicional, o fator de *Conscientização* da escala EAD exibe valores otimizados para cristãos (católicos e protestantes), em detrimento de indivíduos declarados Sem religião. Tais achados oportunizam pensar que efeitos semelhantes são esperados no âmbito dos níveis de bem-estar subjetivo, incluindo eventuais diferenças a serem exploradas de forma prospectiva entre udevistas e batistas, e destes religiosos comparativamente aos Sem religião.

O presente estudo se propôs a descrever as relações entre religiosidade, bem-estar espiritual e felicidade em indivíduos de distintas orientações religiosas (udevistas, evangélicos batistas e sem religião). O exposto se transmuta em duas hipóteses de base que delimitam o presente estudo, a saber: (H1) Religiosidade está relacionada a melhores índices de bem-estar espiritual e felicidade; e, (H2) Há impactos diferenciais sobre bem-estar espiritual e felicidade entre distintas estruturas de religiosidade. O estudo empírico relatado a seguir documenta em suas linhas essenciais o teste das hipóteses supranotificadas.

MÉTODO

O estudo, de natureza nomotética, de tipo *ex-post-facto*, se edificou conforme os principais delineamentos descritos a seguir.

Participantes

A amostra do estudo foi composta por 300 participantes, adultos entre 18 e 65 anos, residentes da Região Metropolitana de Recife – PE, com escolaridade a partir do ensino médio completo. Os participantes foram selecionados de modo a compor três subamostras de comparação, assim designadas: um grupo de 100 frequentadores da UDV (União do Vegetal), os quais utilizam a Ayahuasca,

como veículo expansor da consciência, para efeito de concentração mental em seus rituais religiosos; outro grupo foi composto de 100 frequentadores de uma religião evangélica tradicional, a dos Evangélicos Batistas, cujas Igrejas são filiadas a Convenção Batista Brasileira, que tem a sua busca de evolução espiritual, focada na vivência do sagrado nos contornos da consciência de vigília, com foco na oração, estudo e pregação da Palavra de Deus (Bíblia Sagrada) e que não fazem uso de nenhum agente psicoativo em seus cultos ou para adoração; e um grupo de 100 indivíduos não religiosos (agnósticos ou ateus) que também não fazem, ou fizeram, uso desse agente psicoativo (Ayahuasca) que produz estados incomuns da consciência.

Instrumentos

Foram utilizadas escalas psicométricas para mensurar os construtos de interesse, a saber, a Escala de Religiosidade Global (ERG), Escala de Felicidade Subjetiva (EFS), e Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE), além de um questionário sociodemográfico, com as variáveis independentes relativas a sociodemografia e orientação religiosa. Os instrumentos psicométricos serão descritos em maiores detalhes a seguir:

- **Escala de Religiosidade Global – ERG (NASCIMENTO, 2008)** – Escala criada por Nascimento (2008), a qual mensura religiosidade de forma global (unidimensional) a partir de 05 itens respectivos a adesão religiosa, comportamento religioso, experiência mística, fé, e vinculação epistêmica, os quais são respondidos em escala Likert de 05 (cinco) pontos, indo de ‘discordo totalmente’ (1) a ‘concordo totalmente’ (5), tal como exemplifica o item 04: “Deposito minha confiança e esperança em um poder mais alto que eu” (Fé). No presente estudo, o fator único de Religiosidade Global alcançou fidedignidade como mensurada pelo Alfa de Cronbach de .958, valor considerado excelente e que torna a escala apta para uso em pesquisa e diagnóstico segundo a psicometria (HAIR et al., 2010; NASCIMENTO, 2008).
- **Escala de Felicidade Subjetiva – EFS (LYUBOMIRSKY; LEPPER, 1999)** – Escala criada por Lyubormirsky e Lepper (1999), usada

aqui na versão em língua Portuguesa do Brasil validada por Rodrigues e Silva (2010), a qual procura avaliar o nível de felicidade global do indivíduo. Composta de 4 itens, suas respostas são dadas em uma escala Likert de 07 pontos, variando de '1' a '7', como no item 01: "Em geral me considero: "Uma pessoa não muito feliz" (1) a "Uma pessoa feliz" (7). À semelhança do relatado por Rodrigues e Silva (2010), durante a análise fatorial percebeu-se a necessidade de retirada do item 04, cuja retirada propiciou benefícios ao nível de consistência interna da escala como um todo, o qual alcançou tal como mensurada pelo Alfa de Cronbach o valor de .803, valor considerado excelente segundo os padrões psicométricos para uso de instrumentos em pesquisa e diagnóstico (HAIR et al., 2010; NASCIMENTO, 2008).

- **Escala de Bem-Estar Espiritual – EBE (PALOUTZIAN; ELLISON, 1982)** – Instrumento psicométrico criado por Paloutzian e Ellison (1982), usado aqui na versão em língua Portuguesa do Brasil validada por Marques, Sarriera e Dell’Aglío (2009), a qual operacionaliza os dois fatores previstos de bem-estar espiritual, a saber, *Bem-estar espiritual religioso*, com foco no bem-estar alicerçado em vivência de matriz religiosa e com referência a Deus (Item 3: “*Creio que Deus me ama e se preocupa comigo.*”), e o *Bem-estar espiritual existencial*, com sua ênfase no bem-estar radicado na vivência de aspectos da existência e de significado na vida (Item 4: “*Sinto que a vida é uma experiência positiva.*”). A escala é constituída por 20 itens, os quais são respondidos em escala Likert variando de '1' (discordo totalmente) a '6' (concordo totalmente), havendo a presença de 09 (nove) itens reversos, os quais são computados na ordem inversa a dos itens positivos. No presente estudo, refinamentos na análise fatorial revelaram a pertinência de se excluir todos os itens negativos, e o item 20, o qual saturou em fator não esperado, exclusão esta com consequências benéficas à consistência interna da escala, tal como mensurada pelo Alfa de Cronbach, alcançando os valores de .93 (escala total), .97 (F1: Bem-Estar Espiritual Religioso, itens 3, 7, 11, 15, 17, 19), e, .81 (F2: Bem-Estar Espiritual Existencial, itens 4, 8, 10, 14), valores considerados excelentes para uso do instrumento em pesquisa e diagnóstico conforme psicometria (HAIR et al., 2010; NASCIMENTO, 2008).

Procedimentos

Uma vez tendo sido aprovado o projeto de pesquisa no Comitê de Ética da Universidade Federal de Pernambuco (CAAE: 16155913.9.0000.5208; Protocolo No 297.609), procedeu-se a visitas às instituições religiosas e de ensino superior com vistas a apresentação da pesquisa e obtenção de permissão para coleta de dados em suas dependências. Em dias previamente acordados, os objetivos da pesquisa foram apresentados a possíveis participantes, tanto religiosos, quanto não religiosos, e obtidas suas anuências e assinaturas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, entregou-se o protocolo de pesquisa na forma de um questionário impresso com todas as medidas da pesquisa e o questionário sociodemográfico, com tempo livre de resposta. Os dados foram digitados em planilhas eletrônicas do software *SPSS for Windows* (versão 21), e encaminhados às análises estatísticas apropriadas. Toda a pesquisa foi observante das recomendações da Resolução 196/96 sobre ética em pesquisa com seres humanos no Brasil.

Resultados

Uma vez certificada a adequação psicométrica dos instrumentos da pesquisa – as escalas de Religiosidade Global, Bem-estar Espiritual e Felicidade Subjetiva – os dados gerados com estes instrumentos e a matriz de correlações com os mesmos foram analisados com os coeficientes de correlação de Spearman (ρ) e Pearson Bisserial (r_{bis}), sendo os principais resultados relatados em duas seções distintas, adiante sequenciadas.

EXAME DAS CORRELAÇÕES ENTRE AS ESCALAS PSICOMÉTRICAS

Num primeiro ciclo de análises, analisou-se as interrelações entre as escalas EBE, EFS, e ERG com o coeficiente de correlação de Spearman (ρ), inicialmente considerando todos os participantes da amostra de pesquisa, acolhendo-se a totalidade das orientações religiosas registradas, tanto de não religiosos (sem religião), quanto de

religiosos (udevistas e evangélicos batistas). Os resultados desta estatística podem ser avaliados na Tabela 1.

Tabela 1 – Intercorrelações (rho de Spearman) entre os fatores das escalas EBE, EFS, e ERG considerando todos os participantes da amostra: udevistas, evangélicos batistas, sem religião (Todos os sujeitos, N=300).

Fatores	Bem-estar Espiritual: Religioso		Bem-estar Espiritual: Existencial		Felicidade	
	<i>rho</i>	<i>p</i>	<i>rho</i>	<i>p</i>	<i>rho</i>	<i>p</i>
Bem-estar Espiritual: Religioso	1	-				
Bem-estar Espiritual: Existencial	.545**	.000	1	-		
Felicidade	.432**	.000	.552**	.000	1	-
Religiosidade Global	.797**	.000	.525**	.000	.423**	.000

Notas: **Correlação significativa ao nível de .01.

Encontrou-se 06 (seis) correlações estatisticamente significantes entre as interrelações examinadas, 05 (cinco) delas de magnitude moderada (0,6 a 0,4), e 01 (uma) de magnitude forte (0,9 a 0,7), segundo a grade de Dancey e Reidy (2006). Houve correlações estatisticamente significantes positivas entre o Bem-Estar Espiritual Religioso e as Escalas de Bem-Estar Espiritual Existencial ($rho=.54$), Felicidade Subjetiva ($rho=.43$) e Religiosidade Global ($rho=.79$). Estabeleceu-se uma correlação estatisticamente significativa positiva entre o Bem-Estar Espiritual Existencial e as Escalas de Felicidade ($rho=.55$) e Religiosidade Global ($rho=.52$). Houve uma correlação estatisticamente significativa positiva entre a Felicidade e a Escala de Religiosidade Global ($rho=.42$).

Num segundo momento deste ciclo de análises, utilizando-se o mesmo coeficiente de correlação (rho de Spearman), examinou-se as interrelações entre as escalas EBE, EFS, e ERG considerando-se desta vez apenas os participantes da subamostra da União do Vegetal. Os resultados desta estatística podem ser examinados na Tabela 2.

Encontrou-se 05 (cinco) correlações estatisticamente significantes entre as interrelações examinadas, todas elas de fraca magnitude (0,3 a 0,1), segundo a grade de Dancey e Reidy (2006). Foi possível observar uma correlação estatisticamente significativa positiva entre o Bem-Estar Espiritual Religioso com as Escalas de Bem-Estar Espiritual Existencial ($\rho=.22$) e Religiosidade Global ($\rho=.37$). Observou-se, também, correlações estatisticamente significantes positivas entre o Bem-Estar Espiritual Existencial com as Escalas de Felicidade Subjetiva ($\rho=.34$) e Religiosidade Global ($\rho=.34$). Houve uma correlação estatisticamente significativa positiva entre a Felicidade e a Escala de Religiosidade Global ($\rho=.29$).

Tabela 2 – Intercorrelações (ρ de Spearman) entre os fatores das escalas EBE, EFS, e ERG considerando apenas os participantes da subamostra da UDV (N = 100).

Fatores	Bem-estar Espiritual: Religioso		Bem-estar Espiritual: Existencial		Felicidade	
	ρ	p	ρ	p	ρ	p
Bem-estar Espiritual: Religioso	1	-				
Bem-estar Espiritual: Existencial	.229*	.022	1	-		
Felicidade	.139	.170	.344**	.000	1	-
Religiosidade Global	.373**	.000	.348**	.000	.299**	.003

Notas: *Correlação significativa ao nível de .05;

**Correlação significativa ao nível de .01.

O mesmo coeficiente de correlação (ρ de Spearman) foi utilizado num terceiro momento para exame das interrelações entre as escalas EBE, EFS, e ERG considerando-se desta vez apenas os participantes da subamostra de evangélicos Batistas. Os resultados desta estatística podem ser observados na Tabela 3.

Conforme observa-se na tabela a seguir, encontrou-se 06 (seis) correlações estatisticamente significantes entre as interrelações examinadas, 01 (uma) delas de magnitude moderada (0,6 a 0,4), e 05 (cinco) de magnitude fraca (0,3 a 0,1), segundo a grade de Dancey e

Reidy (2006). Houve correlações estatisticamente significantes positivas entre o Bem-Estar Espiritual Religioso com as Escalas de Bem-Estar Espiritual Existencial ($\rho=.51$), Felicidade Subjetiva ($\rho=.34$) e Religiosidade Global ($\rho=.30$). Foram observadas, também, correlações estatisticamente significantes positivas entre o Bem-Estar Espiritual Existencial e as Escalas de Felicidade Subjetiva ($\rho=.33$) e Religiosidade Global ($\rho=.27$). Foi observada uma correlação estatisticamente significativa positiva entre a Felicidade e a escala de Religiosidade Global ($\rho=.23$).

Tabela 3 – Intercorrelações (ρ de Spearman) entre os fatores das escalas EBE, EFS, e ERG considerando apenas os participantes da subamostra dos evangélicos Batistas (N = 100).

Fatores	Bem-estar Espiritual: Religioso		Bem-estar Espiritual: Existencial		Felicidade	
	ρ	p	ρ	p	ρ	p
Bem-estar Espiritual: Religioso	1	-				
Bem-estar Espiritual: Existencial	.510**	.000	1	-		
Felicidade	.347**	.000	.330**	.001	1	-
Religiosidade Global	.309*	.002	.276*	.006	.236*	.020

Notas. *Correlação significativa ao nível de .05;

**Correlação significativa ao nível de .01.

Examinou-se ainda através do coeficiente de correlação ρ de Spearman as interrelações entre as escalas EBE, EFS, e ERG considerando-se desta vez apenas os participantes da subamostra dos que se autodenominaram *Sem religião*. Os resultados desta estatística podem ser examinados na Tabela 4.

Encontrou-se apenas 02 (duas) correlações estatisticamente significantes entre as interrelações examinadas, ambas de magnitude moderada (0,6 a 0,4), segundo a grade de Dancy e Reidy (2006). Houve apenas uma correlação estatisticamente significativa positiva envolvendo o Bem-Estar Espiritual Religioso, a relacionada ao seu enlace associativo ao fator de Religiosidade Global ($\rho=.47$).

Foi possível, também, observar apenas uma correlação estatisticamente significativa positiva entre o Bem-Estar Espiritual Existencial e os demais fatores examinados, a saber, a que diz respeito ao seu enlace com a Escala de Felicidade Subjetiva ($\rho = .60$).

Tabela 4 – Intercorrelações (ρ de Spearman) entre os fatores das escalas EBE, EFS, e ERG considerando apenas os participantes da subamostra dos Sem religião (N = 100).

Fatores	Bem-estar Espiritual: Religioso		Bem-estar Espiritual: Existencial		Felicidade	
	ρ	p	ρ	p	ρ	p
Bem-estar Espiritual: Religioso	1	-				
Bem-estar Espiritual: Existencial	-.066	.516	1	-		
Felicidade	-.033	.742	.603**	.000	1	-
Religiosidade Global	.479**	.000	-.028	.783	.031	.763

Notas: **Correlação significativa ao nível de .01.

Em suma, no conjunto dos achados deste ciclo de análises observou-se consistentemente um enlace entre religiosidade e bem-estar, esta tomada operacionalmente no estudo através das medidas de bem-estar espiritual e felicidade, ou seja, quanto mais religiosos os participantes, mais reportaram sentimentos e autoavaliações de bem-estar e felicidade, corroborando indubitavelmente o esperado na Hipótese 1 do estudo.

CORRELAÇÕES ENTRE AS DIMENSÕES DAS ESCALAS PSICOMÉTRICAS COM AS VARIÁVEIS SOCIODEMOGRÁFICAS RELATIVAS À ORIENTAÇÃO RELIGIOSA

Na condução do teste de hipóteses do possível efeito diferencial sobre o bem-estar e felicidade do tipo de religião assumida (Hipótese 2), operou-se um segundo ciclo de análise estatística com apoio do

coeficiente de Correlação Pearson Bisserial (r_{bis}), tendo-se dicotomizadas as variáveis consoantes a autoreportada identidade religiosa dos participantes como religiosos (udevistas ou batistas) ou não religiosos (sem religião). Os resultados deste ciclo de análises podem ser averiguados na Tabela 5.

Tabela 5 – Intercorrelações (Pearson Bisserial) entre os fatores das escalas EBE, EFS, e ERG e a variável dicotômica Orientação Religiosa considerando todos os participantes da amostra: udevistas, evangélicos batistas, sem religião (Todos os sujeitos, N=300).

Fatores	UDV		Evangélicos Batistas		Sem religião	
	r_{bis}	p	r_{bis}	p	r_{bis}	p
Bem-estar Espiritual: Religioso	.417**	.000	.541**	.000	-.957**	.000
Bem-estar Espiritual: Existencial	.141*	.015	.362**	.000	-.502**	.000
Felicidade	.001	.985	.372**	.000	-.372**	.000
Religiosidade Global	.464**	.000	.490**	.000	-.953**	.000

Notas:*Correlação significativa ao nível de .05;

**Correlação significativa ao nível de .01.

Foram encontradas 11 (onze) correlações estatisticamente significantes entre as interrelações examinadas, 04 (quatro) delas de fraca magnitude (0,3 a 0,1), 05 (cinco) delas de magnitude moderada (0,6 a 0,4), e 02 (duas) de magnitude forte (0,9 a 0,7), segundo a grade de Dancey e Reidy (2006).

O grupo da orientação religiosa *União do Vegetal* apresentou correlações estatisticamente significantes e positivas com os dois fatores da escala de Bem-estar Espiritual, tanto o Religioso ($r_{bis}=.41$), quanto o Existencial ($r_{bis}=.14$), e com a Escala de Religiosidade Global ($r_{bis}=.46$). Esse mesmo grupo apresentou índices de Bem-Estar garantidos. Todavia, para os udevistas a felicidade não está relacionada com uma autoidentidade religiosa udevista.

O grupo da orientação religiosa *Evangélicos Batistas* apresentou correlações estatisticamente significantes positivas com todas as escalas do estudo, a saber, Escala de Bem-estar Espiritual Religioso

($r_{\text{bis}} = .54$), Bem-estar Espiritual Existencial ($r_{\text{bis}} = .36$), Felicidade Subjetiva ($r_{\text{bis}} = .37$) e Religiosidade Global ($r_{\text{bis}} = .49$). Para os evangélicos batistas, diferentemente dos religiosos udevistas, a felicidade tem clara relação com o fato de serem religiosos desta tradição cristã.

O grupo dos Sem religião (ateus e/ou agnósticos, etc.), apresentou correlações estatisticamente significantes e negativas com as Escalas de Bem-estar Espiritual Religioso ($r_{\text{bis}} = -.95$), Bem-estar Espiritual Existencial ($r_{\text{bis}} = -.50$), Felicidade Subjetiva ($r_{\text{bis}} = -.37$) e Religiosidade Global ($r_{\text{bis}} = -.95$). O resultado para este grupo específico não evidenciou níveis adequados de Bem-Estar, o que dá indícios de ser por motivo de concretamente não terem adesão formal e vivência da religião em suas interfaces comunitárias, privadas e cotidianas. Sua irreligiosidade impacta seus níveis de bem-estar.

O conjunto dos achados deste ciclo de análises levanta evidências de uma dialética orgânica envolvendo o tipo de orientação religiosa e suas consequências a nível dos sentimentos e avaliações cognitivas autorreportados sobre o bem-estar psicológico, em termos de bem-estar espiritual e felicidade, os participantes menos religiosos são também os menos felizes e com inadequados níveis de bem-estar, e ao contrário, os mais religiosos tem assegurado melhores e mais otimizados níveis de felicidade e bem-estar espiritual percebidos e autorreportados, tanto em termos religiosos, quanto em termos de encontro de sentido na vida, no bem-estar espiritual existencial. Há evidências de que o tipo de religião exerce efeitos diferenciais sobre o bem-estar, tendo uma religião como a do cristianismo de corte evangélico batista, mais centrada na vivência comunitária formal, alcançado melhor desempenho subjetivo na construção da felicidade e do bem-estar espiritual, que outra religião, como a udevista, com enfoque mais acentuado na experiência individual, e auto-aprendizado, com apoio do enteógeno ayahuasca, o que corrobora a Hipótese 2 do estudo em tela, para tais efeitos diferenciais promovidos por orientações religiosas distintas.

DISCUSSÃO

A problemática que lançou o presente estudo se refere aos efeitos diferenciais por orientação religiosa sobre os níveis de felicidade e bem-estar espiritual, tanto religioso, quanto existencial. A avaliação das evidências encontradas nas análises estatísticas permitiu a

corroboração das hipóteses que alicerçaram o estudo, a saber, que de fato a religiosidade está alinhada com melhores sentimentos e auto-avaliações de bem-estar espiritual e felicidade (H1), bem como que a adesão formal a distintas religiões se acompanha de diferentes incidências de níveis de bem-estar subjetivo (H2), enlaces estes a serem melhor compreendidos em pesquisas futuras. Discuta-se o peso destas evidências, em termos da confiança em que se assenta o uso dos dados gerados pela psicometria, e o alcance das correlações levantadas nas análises.

Os fatores gerados na Análise Fatorial exibiram todos, independente de qual seja o construto mensurado, excelente consistência interna para todas as escalas tal como mensurado pelo Alfa de Cronbach, com uso favorável dos dados gerados nesta pesquisa para fins tanto de exploração empírica no seio de investigação científica (como é o caso), como também para diagnóstico, conforme recomendam os preceitos da psicometria (HAIR *et al.*, 2010; NASCIMENTO, 2008), na maioria dos casos os valores da consistência interna ultrapassaram os encontrados nos estudos de validação, como por exemplo, o da fidedignidade do fator de religiosidade global da ERG, que foi de .95 no presente estudo, superando o desempenho psicométrico do mesmo instrumento no estudo de validação que foi de .85 (NASCIMENTO, 2008). Ressalte-se que as estruturas fatoriais de todas as escalas foram replicadas na presente investigação (LYUBOMIRSKY; LEPPER, 1999; MARQUES; SARRIERA; DELL'AGLIO, 2009; NASCIMENTO, 2008; PALOUTZIAN; ELLISON, 1982; RODRIGUES; SILVA, 2010), e com os mesmos itens componentes de base, à exceção da Escala de Bem-estar Espiritual – EBE (MARQUES; SARRIERA; DELL'AGLIO, 2009; PALOUTZIAN; ELLISON, 1982), a qual foi severamente encurtada em 10 itens no presente estudo, o que aconselha a necessidade de maior investimento na pesquisa da psicometria deste instrumento para uso em pesquisa com população local, dada a aparente falta de estabilidade fatorial do instrumento em seu uso em amostras diversificadas. Todavia, o conjunto das evidências psicométricas traduz um amplo conforto e segurança no uso dos dados gerados, e conseqüentemente, nos resultados alcançados nas análises estatísticas, conforme preceitos da psicometria (HAIR *et al.*, 2010; NASCIMENTO, 2008). Uma vez respondendo-se afirmativamente à questão da qualidade dos dados gerados, examinemos as evidências para os testes de hipóteses realizados.

O exame dos coeficientes de correlação contemplados nesse estudo demonstraram resultados satisfatórios. Os resultados

supracitados e analisados anteriormente oferecem novos dados para o estudo da qualidade das escalas, principalmente as relacionadas com a felicidade e seus diferentes aspectos, satisfação, contentamento, esperança. Os dados oferecem possibilidade para futuras pesquisas com fins a mensurar as variáveis em questão com intuito de obter índices nacionais indicativos de felicidade, de satisfação e bem-estar subjetivo, tão presentes no povo brasileiro.

Em relação aos participantes Udevistas, embora estes religiosos da União do Vegetal tenham garantido adequados níveis de bem-estar espiritual, não obtiveram, todavia, escores significativos em uma importante dimensão estreitamente ligada ao bem-estar psicológico – a felicidade. A felicidade apareceu, nesse estudo, para este grupo específico, como algo que precisa ser melhor investigado, sugere que existe algo de singular, determinadas especificidades, dignas de atenção por parte dos estudiosos deste construto, e que nesta forma de religiosidade não parece estar atrelada ao conteúdo específico desta religião, dado que não se mostrou relacionada ao bem-estar espiritual religioso, mas apenas ao existencial, em análises com foco estrito com esta subamostra (ver Tabela 2). O sentimento de felicidade e o bem-estar espiritual são componentes importantes e indispensáveis para uma vida saudável. O bem-estar abrange tanto a presença de fatores positivos, como a felicidade, o bem-estar espiritual, a satisfação, entre outros, quanto a ausência de fatores negativos, não se deve restringir o bem-estar a uma única medida limitada de um aspecto da vida, mas sim, concebê-lo por uma ótica mais global (DIENER; SUH, 2000; DIENER et al., 2017).

A ausência de níveis garantidos de felicidade para este grupo udevista contrasta com achados de pesquisa prévia em que o uso de Ayahuasca esteve relacionado a afetos positivos elevados como otimismo, autoconfiança e índices de extroversão e melhor determinação (GROB, 1999), melhorias no funcionamento global do indivíduo e na saúde como um todo (MCKENNA, 2004; SANTOS et al., 2012), bem como na expansão das competências mentais e cognitivas durante a inebriação, como fontes potenciais de bem-estar psicológico (SHANON, 1998). Os achados do presente estudo reivindicam maior cautela e parcimônia na afirmação de benefícios do uso da Ayahuasca, se é verdadeiro que este enteógeno potencializa o funcionamento cognitivo conforme discute Shanon (2003), tais efeitos não estão necessariamente garantidos para todas as dimensões do bem-estar psicológico, conforme achado da presente pesquisa, devendo tais efeitos ser mediados por variáveis intervenientes a

serem descobertas, mapeadas e documentadas em sólida pesquisa empírica oriunda de fontes e populações diversas.

Em relação ao grupo dos evangélicos Batistas, este foi o único que se apresentou mais congruente com o defendido pelos padrões religiosos, garantindo altos índices de bem-estar. Demonstrou, também, que a felicidade para eles, tem relação com o fato de serem evangélicos batistas, e portanto, indivíduos religiosos. Esse grupo tem a sua busca de evolução espiritual, focada na vivência do sagrado nos contornos da consciência de vigília, com foco na oração, estudo e pregação da Palavra de Deus (Bíblia Sagrada). O fato das pessoas que congregam tal doutrina, serem inspiradas pelo mesmo livro sagrado e comungarem um mesmo pensamento e ideal cristão, sendo essa vivência, compartilhada entre seus adeptos, pode ser indício para que a felicidade esteja enlaçada com a religiosidade, e ecoa achados da psicologia da religião em sua afirmação dos efeitos benéficos sobre a vida psicológica advindos do suporte social e congregacional nas instituições religiosas (ÁVILA, 2007; HAYWARD et al., 2016; MARQUES; AGUIAR, 2014), e reclames religiosos claros e prescritos para conformidade da vida comunitária (NASCIMENTO, 2008).

Os achados para o grupo batista espelham os do estudo de Hayward et al. (2016), em que religiosos com afiliação a várias tradições religiosas exibiram índices otimizados em comportamentos de saúde, funcionamento psicológico e relações de suporte social em rede ampliada comparativamente a religiosos sem filiação institucional, e indivíduos sem religião participantes da pesquisa. Segundo Seligman (2004), pessoas felizes costumam investir mais em relacionamentos amorosos e ter uma vida social mais movimentada com relações mais intensas. Além de tais características, esses indivíduos são mais religiosos, conseqüentemente, mais esperançosos, apresentam maior longevidade, melhor saúde física e mental (DIENER; SUH, 2000).

Há que se refletir sobre o papel exercido pelos níveis de consciência acessados nas vivências religiosas na construção dos patamares subjetivos de bem-estar, dado que neste estudo, os sentimentos de exaltação e positividade (felicidade) esperados dos religiosos que vivenciam sua espiritualidade privilegiando consciências alternativas à de vigília (parâmetros incomuns, ver SHANON, 1998) não se mostraram felizes (udevistas), enquanto o grupo dos Batistas, em seu acento na adoração em culto pautado pela orientação racional e epistêmica em parâmetros normais de consciência de vigília (CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 2013), exibiu desempenho superior em todas as medidas de bem-estar subjetivo do estudo, sendo mais felizes e com

melhor bem-estar espiritual que os demais grupos estudados. Esta questão dos níveis de consciência em seu enlace às formas de culto, e ao desenvolvimento cognitivo no curso da vida, é questão ainda não esclarecida, e exige a realização de maior aporte de pesquisa empírica para o seu discernimento.

O grupo dos Sem religião (ateus e/ou agnósticos) apresentou correlações estatisticamente significantes, contudo, negativas, com as Escalas de Bem-estar Espiritual Religioso, Bem-estar Espiritual Existencial, Felicidade Subjetiva e Religiosidade Global. O resultado para este grupo específico não evidenciou níveis de bem-estar, o que pode ser um indício de ser pelo motivo de não terem religião, e consequentemente, estarem fora do circuito das profundas interações sociais que enlaçam membros de comunidades religiosas, e de seus benefícios à saúde global, conforme Marques e Aguiar (2014). Tal resultado espelha a expectativa fundante deste estudo para a busca de evidências de que o bem-estar tem estreita relação com a religiosidade. Estudos demonstram no que refere à religiosidade, como sendo um fator que influencia o bem-estar subjetivo e que pode favorecer a integração e o suporte social, como também, promove maior significado à vida das pessoas dando uma maior coerência à existência (ELLISON, 1991). Os níveis insipientes de bem-estar espiritual e felicidade encontrados no presente estudo para os Sem religião se assemelham aos da pesquisa de Hayward et al. (2016), em que indivíduos autoidentificados como ateus ou agnósticos obtiveram os mais baixos níveis em medidas de saúde física, comportamentos de saúde, relações de suporte social e funcionamento psicológico, comparativamente a religiosos (filiados e não afiliados), e indivíduos sem preferência religiosa.

Ante o exposto é possível verificar que foi contemplado o objetivo geral deste estudo, onde, se estabeleceu as relações existentes entre o bem-estar psicológico e suas dimensões de felicidade e bem-estar espiritual de forma comparativa com três grupos de diferentes orientações religiosas, religiosos e não religiosos, e de diferentes credos religiosos, udevistas e evangélicos batistas. Conseguiu-se mapear as relações entre processos relacionados ao *Self* como o bem-estar psicológico, em termos de bem-estar espiritual religioso e existencial e a felicidade, levantando-se evidências para a importância da religiosidade na construção de uma vida interior alicerçada em afetos e avaliações cognitivas positivas, e ausência expressiva de afetos negativos, o que lança o convite renovado a uma reflexão crítica sobre o papel da religião no desenvolvimento do *Self* e no bem-estar humano geral em tempos atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O bem-estar humano é uma condição desejada por todos. O fator psicológico contribui para o bem-estar, visto que algumas pessoas já apresentam uma tendência natural para investir em questões mais positivas em detrimento das negativas e, devido a uma personalidade mais altruísta, experimentam uma sensação de que estão bem e felizes.

O achado mais expressivo deste estudo refere-se a potência das religiosidades em favorecer estados positivos e elevados da mente, e que tais efeitos são altamente específicos para as formas religiosas assumidas pelos indivíduos, tal como discute Nascimento (2008), consoante às relações entre autoconsciência, satisfação com a religião e orientação religiosa, em que religiosos mais que não religiosos, e cristãos mais que religiosos não cristãos detêm melhores índices de autoconsciência e satisfação com a religião, sendo tais achados compatíveis com os encontrados para os três grupos de orientação religiosa mapeados no presente estudo.

O fato do grupo da UDV não ter apresentado índices significativos de Felicidade causou estranheza e também precipitou algumas indagações, pois a Felicidade, como foi encontrada em extensa revisão na literatura, está intimamente relacionada com a questão do bem-estar. Pessoas felizes costumam apresentar melhores índices de satisfação, o que promove uma maior produtividade e, conseqüentemente, esses aspectos contribuem para uma elevada autoestima, em que o sujeito percebe-se com uma maior capacidade para o enfrentamento das adversidades (DIENER; SUH, 2000).

Antes de sugerir pistas futuras de investigação que permitam explorar e aprofundar os resultados obtidos neste estudo, evidenciam-se algumas limitações. A primeira delas se deve ao fato da natureza transversal da pesquisa, o que sugere a realização de estudos longitudinais para estabelecer uma ligação mais precisa entre o fenômeno Religiosidade e Bem-estar subjetivo, Religiosidade/espiritualidade e a felicidade. A segunda limitação foi o fato de se ter inquirido apenas dois grupos religiosos, não se sabendo se os resultados encontrados são aplicáveis a outros grupos religiosos, já que existe uma gama imensa deles em solo nacional.

Pesquisas futuras são necessárias para estabelecer relações mais precisas sobre esse fenômeno. Mais ainda, investigações baseadas em entrevistas fenomenológicas e estudos mistos devem ser

fomentadas, favorecendo, assim, o cotejo de aspectos importantes referentes a esses construtos, que são seguramente multidimensionais, e necessitam de melhores operacionalizações na pesquisa empírica, tanto em termos de instrumentos psicométricos mais amplos e que cubram maior gama destas dimensões internas ao fenômeno psicológico do bem-estar, quanto aqueles que resgatem a riqueza êmica conceitual e fenomenológica em que tais estados da mente comparecem à apreciação dos próprios indivíduos; estudos em perspectiva em 1ª pessoa, em abordagens multimétodo, e que sejam triangulados, tanto perspectivas nomotética e ideográfica na pesquisa, quanto na vertente metodológica com o uso de instrumentos psicométricos fidedignos, válidos e enraizados na cultura brasileira, inclusive com instrumentos fenomenais, em 1ª pessoa.

Em suma, os resultados encontrados nesse estudo, em linhas gerais, corroboram estudos anteriores em que o bem-estar subjetivo e a felicidade, têm uma forte relação com a religiosidade, bem como propiciaram um alargamento da documentação empírica destas relações tal como estão construídas em grupos locais de distintas orientações religiosas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. R.; MARTINEZ, S. T. Química e Religião. *Revista Ciência Hoje*, [S.l.], v.47, n. 282, 2011. Disponível em: http://cienciahoje.uol.com.br/revista-ch/2011/282/pdf_aberto/quimicaereligiao282.pdf. Acesso em: 26 jan. 2012
- AQUINO, T.; BANDEIRA, L. Ateísmo, valores humanos e sentido na vida: Um estudo correlacional. **Anais (Resumo Estendido) do X Seminário de Psicologia e Senso Religioso**. Curitiba, PUCPR, 2015. p. 01-04.
- ATEA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ATEUS E AGNÓSTICOS. Página inicial, 2019. Disponível em: <http://www.atea.org.br>. Acesso em: 12 mar. 2019.
- ATEUS DO BRASIL. Página inicial, 2019. Disponível em: www.ateusdobrasil.com.br. Acesso em: 19 de mar. 2018
- ÁVILA, A. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007

- BRITO, H. L.; SEIDL, E. M. F.; COSTA-NETO, S. B. Coping religioso de pessoas em psicoterapia: Um estudo preliminar. **Contextos Clínicos**, São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 202-215, 2016.
- CARVALHO, A. F.; TAUNAY, T. C.; GONDIM, F. D. A. A. Disponibilidade de instrumentos validados para o estudo da religiosidade em amostras brasileiras. Carta ao Editor. **Rev. Psiq. Clín.**, Fortaleza, v. 39, n. 6, p. 210. 2012.
- CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; & CATRÉ, M. C. Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito. **Análise Psicológica**, [S.l.], v. 34, n. 1, p. 31-46, 2016
- COLEMAN III, T. J.; HOOD JR., R. W.; SHOOK, J. R. An introduction to atheism, secularity, and science. **Science, Religion, and Culture**, [S.l.], v. 2, n. 3, p. 01-14, 2015.
- CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.batistas.com/>. Acesso em: 22 abr. 2013.
- CURCIO, C. S. S. **Validação da versão em Português da “Brief Multidimensional Measure of Religiousness/Spirituality” ou “Medida Multidimensional Breve de Religiosidade/ Espiritualidade” (BMMRS-P)**. Dissertação (Mestrado em Saúde Brasileira) –Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.
- DANCEY, C. P.; REIDY, J. **Estatística sem Matemática para Psicologia**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- DIENER, E. Psychology of well-being (subjective). *In*: N. J. Smelser & P. B. Baltes (Eds.), **Internacional Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, Pergamon: New York, p. 16451-16454., 2001
- DIENER, E. Subjective well-being. **Psychological Bulletin**, [S.l.], v. 95, n. 3, p. 542-575, 1984
- DIENER, E.; HEINTZELMAN, S. J.; KUSHLEV, K.; TAY, L.; WIRTZ, D.; LUTES, L. D.; OISHI, S. Findings all psychologists should know from the new science on subjective well-being. **Canadian Psychology/ Psychologie canadienne**, [S.l.], vol. 58, n. 2, p. 87-104, 2017.
- DIENER, E.; SCOLLON, C. N.; LUCAS, R. E. The involving concept of Subjective Well-Being: The multifaceted nature of happiness. **Advances in Cell Aging and Gerontology**, [S.l.], v. 15, p. 187-219, 2003

- DIENER, E.; SUH, E. M. Measuring subjective well-being to compare the quality of life of cultures. *In*: Diener, E., & Suh, E. M. (Eds.). **Culture and subjective well-being**. Cambridge, MA: MIT Press, 2000. p. 3-12.
- DUARTE, S. P. S. **Felicidade em estudantes universitários**. Tese de doutorado não publicada, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2015.
- FABIANO, R. **Mestre Gabriel – O Mensageiro de Deus**. Brasília: Pedra Nova, 2012
- FISCHER, N. L.; LAMIS, D. A.; PETERSEN-COLEMAN, M. N.; MOORE, C. S.; ZHANG, H.; KASLOW, N. J. Mediating effects of existential and religious well-being among abused, suicidal African American women. **Journal of Family Violence**, [s.], v. 31, n. 3), p. 315-323, 2016.
- GROB, C. S. The psychology of Ayahuasca. *In*: R. Metzner, (Ed.), **Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature**, Nova York, Thunder's Mouth Press, 1999.
- HAIR JR., J. F.; BLACK, W. C.; BABIN, B. J.; ANDERSON, R. E.; THATAM, R. L. **Multivariate Data Analysis**. 7. ed. New Jersey: Prentice Hall, 2010
- HAYWARD, R. D.; KRAUSE, N.; IRONSON, G.; HILL, P. C.; EMMONS, R. Health and well-being among the non-religious: Atheists, agnostics, and no preference compared with religious group members. **Journal of Religion and Health**, [S.], v. 55, n. 3, p. 1024-1037, 2016.
- HUUSKES, L. M.; HEAVEN, P. C.; CIARROCHI, J.; PARKER, P.; CALTABIANO, N. Is Belief in God Related to Differences in Adolescents' Psychological Functioning? **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 55, n. 1, p. 40-53, 2016
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/>. Acesso em 12 mar. 2019.
- JOHNSON, T. J.; SHEETS, V. L.; KRISTELLER, J. L. Identifying mediators of the relationship between religiousness/spirituality and alcohol use. **Journal of Studies on Alcohol and Drugs**, [S.], v. 69, n. 1, p. 160-170, 2008.

- KOENIG, H. G.; MEADOR, K.; PARKERSON, G. Religion index for psychiatric research: A 5-item measure for use in health outcome studies. **American Journal of Psychiatry**, [S.l.], v. 154, n. 6, p. 885-886, 1997.
- KUGELMASS, H.; GARCIA, A. Mental disorder among non-religious adolescents. **Mental Health, Religion & Culture**, [S.l.], v. 18, n. 5, p. 368-379, 2015
- LYUBOMIRSKY, S.; LEPPER, H. S. A measure of subjective happiness: Preliminary reliability and construct validation. **Social Indicators Research**, [S.l.], v. 46, n. 2, p. 137-155, 1999.
- LYUBOMIRSKY, S.; SHELDON, K. M.; SCHKADE, D. Pursuing happiness: The architecture of sustainable change. **Review of General Psychology**, v. 9, n. 2, p. 111-131, 2005.
- MARCINIAK, R.; SHEARDOVA, K.; HUDECEK, D.; VYHNALEK, M.; NEDELSKA, Z.; HORT, J. Spiritual well-being as a protective factor for the effect of medial temporal lobe atrophy on memory: Data from *Czech Brain Aging Study*. **Alzheimer's & Dementia: The Journal of the Alzheimer's Association**, v. 12, n. 7, p. 1002-1003, 2016.
- MARQUES, L. F.; AGUIAR, A. P. A. Instrumentos de mensuração da religiosidade/espiritualidade (R/E) e seus construtos. **Revista Pistis Praxis**, Paraná, v. 6, n. 1, p. 107-126, 2014.
- MARQUES, L. F.; SARRIERA, J. C.; DELL'AGLIO, D. D. Adaptação e validação da Escala de Bem-estar Espiritual (EBE): Adaptation and validation of Spiritual Well-Being Scale (SWS). **Avaliação psicológica**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 179-186, 2009.
- MATON, K. I. (1989). The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. **Journal for the Scientific Study of Religion**, [S.l.], v. 28, n. 3, p. 310-323, 1989.
- MCKENNA, D. J. Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges. **Pharmacology & Therapeutics**, [S.l.], v. 102, n. 2, p. 111-129, 2004
- MONTERO, P.; DULLO, E. Ateísmo no Brasil: Da invisibilidade à crença fundamentalista. **Novos Estudos – CEBRAP**, [S.l.], n. 100, p. 57-79, 2014.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; LUCCHETTI, G. Panorama das pesquisas em ciência, saúde e espiritualidade. **Ciência e Cultura**, [S.l.], v. 68, n. 1, p. 54-57, 2016.

- MOREIRA-ALMEIDA, A.; KOENIG, H. G.; LUCCHETTI, G. Clinical implications of spirituality to mental health: Review of evidence and practical guidelines. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, [S.l.], v. 36, n. 2, p. 176-182, 2014.
- MOSQUEIRO, B. P.; ROCHA, N. S.; FLECK, M. P. A. Intrinsic religiosity, resilience, quality of life, and suicide risk in depressed inpatients. **Journal of Affective Disorders**, [S.l.], v. 179, p. 128-133, 2015.
- NASCIMENTO, A. M. **Autoconsciência Situacional, Imagens Mentais, Religiosidade e Estados Incomuns da Consciência: Um estudo sociocognitivo**. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- NASCIMENTO, A. M.; ROAZZI, A. A Estrutura da Representação Social da Morte na Interface com as Religiosidades em Equipes Multiprofissionais de Saúde. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, [S.l.], v. 20, n. 3, p. 435-443, 2007.
- NASCIMENTO, A. M.; ROAZZI, A. Religiosidade e Satisfação com a Religião em estudantes universitários. **Revista AMAzônica**, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 143-174, 2014.
- OLIVEIRA, C. D.; NUNES, M. F. O.; LEGAL, E. J.; NORONHA, A. P. P. Bem-Estar Subjetivo: Estudo de correlação com as Forças de Caráter. **Avaliação Psicológica**, Itatiba, v. 15, n. 2, p. 177-185, 2016.
- PAIVA, G. J. Algumas relações entre psicologia e religião. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 25-33, 1990.
- PAIVA, G. J. Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, [S.l.], v. 15, n. 3, p. 561-567, 2002.
- PAIVA, G. J. Estudos psicológicos da experiência religiosa. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 6, n. 2, p. 153-160, 1998.
- PALOUTZIAN, R. F. The Spiritual Well-Being Scale: Portuguese Translation and Suggestions for Use. **HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, [S.l.], v. 14, n. 41, p. 76-88, 2016.
- PALOUTZIAN, R. F.; ELLISON, C. W. Loneliness, spiritual well-being and the quality of life. *In*: L. A. Peplau, & D. Perlmán (Eds.), **Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy**, New York, p. 224-237, 1982.

- PARK, C. L.; CHO, D. Spiritual well-being and spiritual distress predict adjustment in adolescent and young adult cancer survivors. **Psycho-Oncology**, [S.l.], v. 26, n. 9, p. 1293-1300, 2017.
- PARK, C. L.; BRODEUR, M.; DANIEL, D. What determines the well-being of adolescents and young adults with cancer? A meaning perspective. **Expert Review of Quality of Life in Cancer Care**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 1-3, 2017.
- PEREIRA, O. C. C. Hoasca na Adolescência: Um Estudo a Respeito da Saúde e Comportamento de Adolescentes Usuários de Hoasca em Contexto Ritual. *In*: J. B. Costa (Org.), **Hoasca, Ciência, Sociedade e Meio Ambiente** São Paulo: Mercado das Letras, 2011. p. 83-99
- PESSOA, A. Ayahuasca, um Alimento Espiritual. **Revista Continente, Edição #130**, [S.l.], p. 48-53, 2011.
- PILGER, C. **Estudo correlacional entre bem-estar espiritual, religiosidade, enfrentamento religioso e espiritual e qualidade de vida de idosos em tratamento hemodialítico**. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-graduação em Enfermagem Fundamental, Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto – USP, Ribeirão Preto, 2015.
- RODRIGUES, A.; SILVA, J. A. O papel das características sociodemográficas na felicidade. **Psico-USF**, Itatiba, v. 15, n. 1, p. 113-123, 2010.
- SAAD, M.; MASIERO, D.; BATTISTELLA, L. R. Espiritualidade baseada em evidências. **Acta Fisiátrica**, [S.l.], n. 8, v. 3, p. 107-112, 2001.
- SANTOS, R. G., *et al.* Pharmacology of ayahuasca administered in two repeated doses. **Psychopharmacology**, [S.l.], v. 219, n. 4, p. 1039-1053, 2012.
- SHANON, B. Altered States and the Study of Consciousness – The Case of Ayahuasca. **The Journal of Mind and Behavior**, [S.l.], v. 24, n. 2, p. 125-154, 2003.
- SHANON, B. Ideas and reflections associated with ayahuasca visions. **MAPS**, [s.l.], v. 8, n. 3, p. 18-21, 1998.
- SHIAH, Y. J.; CHANG, F.; CHIANG, S. K.; LIN, I. M.; TAM, W. C. C. Religion and health: Anxiety, religiosity, meaning of life and mental health. **Journal of Religion and Health**, [S.l.], v. 54, n. 1, p. 35-45, 2015.

- SNYDER, C. R.; LOPEZ, S. J. **Psicologia Positiva**: Uma abordagem científica e prática das qualidades humanas. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- STREIB, H.; HOOD, JR., R. W. **Semantics and Psychology of Spirituality**: A cross-cultural analysis. Cham, Switzerland: Springer International, 2016.
- TAISSUN, A. S. **Valores humanos básicos e representações sociais perante o direito à liberdade religiosa**: Uma visão sobre imigrantes árabes no Brasil. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.
- WILT, J. A.; EXLINE, J. J.; GRUBBS, J. B.; PARK, C. L.; PARGAMENT, K. I. God's role in suffering: Theodicies, divine struggle, and mental health. **Psychology of Religion and Spirituality**, [S.], n. 8, v. 4, p. 352-362, 2016.
- ZINNBAUER, B. J., *et al.* Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. **Journal for the Scientific Study of Religion**, [S.], v. 36, n. 4, p. 549-564, 1997.
- ZWINGMANN, C.; KLEIN, C.; BÜSSING, A. Measuring religiosity/spirituality: Theoretical differentiations and categorization of instruments. **Religions**, [S.], v. 2, n. 3, p. 345-357, 2011.



6. AUTOCONCEITO FENOMENAL EM UNIVERSITÁRIOS: UMA ANÁLISE TEMÁTICA NO MODELO DE RENÉ L'ÉCUYER

Alexsandro Medeiros do Nascimento, Marijaine Rodrigues de Lima Freire, Epitácio Nunes de Souza Neto, Verônica Barros de Fonte Silva, George Demetrio Alves dos Prazeres, Luzia Cristina Dutra, Monica Maria da Silva Souza Dantas Diniz

INTRODUÇÃO

O termo 'autoconceito' apresenta uma variedade de sinônimos, como: *self*, ego, autoestima e autoimagem, no entanto, não há um consenso quanto à sua utilização. Rogers (2003), referiu o *self* como compondo a experiência do indivíduo e que este se revela, não como uma dimensão estável ou imutável, mas de forma organizada, consistente e em constante mudança, uma vez que os indivíduos são concebidos como se definindo a partir das próprias experiências, considerando-se que a sua visão de mundo privada ou particular pode ou não vir a coincidir com a realidade objetiva. René L'Écuyer (1938-) refere que a definição do autoconceito provém da escola filosófica e não é único, havendo várias elaborações que partiram de

distintos pontos de vista, oriundos das variadas escolas filosóficas. Na formulação de seu modelo de Autoconceito, levou em conta fortemente o conceito trazido por William James (1842-1910) em sua obra de 1890, na qual ele define o conceito de si mesmo como “tudo o que pode ser chamado de meu ou fazer parte de mim” (L’ÉCUYER, 1985, p. 18).

Estudos atuais têm evidenciado uma evolução dessa terminologia psicológica bem como das distintas posições teóricas a respeito, quer sejam fenomenológicas, condutistas ou psicanalíticas. As quais concebem o autoconceito tanto como sendo uma configuração organizada de percepções de si mesmo admissíveis à consciência; quanto como sendo o produto da interação social, convertendo-se numa espécie de introjeção do modo como o si mesmo é percebido pelo outro; ou ainda, como sendo uma entidade subjetiva influenciada pelo inconsciente, respectivamente (ver CARVALHO, 2003). Neste contexto, o Modelo Integrado do Autoconceito, proposto por L’Écuyer (1985), favorece a análise detalhada das diversas dimensões deste construto, bem como de sua organização, através de estruturas, subestruturas e categorias, o que torna possível a comparação entre grupos, considerando os recortes ou dimensões, etários, sexo/gênero, etnia/raça, classes sociais e culturas, e sua modificação dinâmica através do desenvolvimento e processo evolutivo.

Esse modelo encontra-se fundamentado em quatro hipóteses principais, a saber: a hipótese da organização hierárquica, fundamentada nos tipos de perfis perceptivos correspondentes aos três níveis de organização das estruturas, subestruturas e categorias, as quais podem caracterizar as diferenças de idade, sexo e grupos culturais distintos; a hipótese das percepções centrais e secundárias, que possibilita a análise interna dos perfis perceptivos através das dimensões mais e menos importantes, favorecendo ainda seus agrupamentos em percepções centrais, intermediárias ou secundárias durante as diversas etapas evolutivas do sujeito; a hipótese das diferenças intersexuais, pela qual se concebe a existência de uma organização fundamental do autoconceito baseada nas diferenças intersexuais, tanto ao nível de conteúdos perceptivos mais específicos como mais abrangentes; e, a hipótese da evolução do autoconceito, pela qual se admite que sua evolução se dá durante toda a trajetória de vida do sujeito, favorecendo a análise do desenvolvimento progressivo de cada uma de suas dimensões integrantes, bem como de sua complexidade e particularidades (NOVAES, 1985; TAMAYO, 1981).

Este estudo teve como objetivo analisar o autoconceito entre universitários brasileiros a partir do Modelo Integrado do Autoconceito proposto por René L'Écuyer (1985) e está organizado em cinco seções. A primeira, traz os construtos apresentados pelos diversos teóricos e achados dos principais estudos sumariados, dos quais destacou-se o autoconceito, considerando sua formação, definição e também os aspectos psicológicos e suas relações com outros sistemas psicológicos. A segunda, ressalta os processos de mensuração e principais enfoques teóricos e metodológicos concernentes ao construto. A terceira, enfoca a sistematização e aplicabilidade do modelo teórico de autoconceito proposto por René L'Écuyer. A quarta, traz a perspectiva fenomenal na pesquisa da mente e do *self*, focando na exploração de indicadores fenomenais do autoconceito. E, a quinta e última seção, apresenta o *Método* utilizado na presente pesquisa, como também os *Resultados* encontrados seguidos da *Discussão* relativa aos mesmos. Por fim, as *Considerações finais* explanam o principal legado desta investigação à literatura da área, bem como as perspectivas de estudos futuros que possam vir a aumentar o potencial de julgamento e balizamento deste importante arcabouço teórico concernente ao autoconceito humano – o Modelo Integrado do Autoconceito, de René L'Écuyer, em sua significação para a pesquisa transcultural.

AUTOCONCEITO: FORMAÇÃO DO SELF, DEFINIÇÃO, ASPECTOS PSICOLÓGICOS E RELAÇÕES COM OUTROS SISTEMAS PSICOLÓGICOS

Formação do Self

Desde o início da psicologia como ciência que se busca uma definição para o autoconceito. A literatura especializada tem trazido uma grande diversidade de termos com significados equivalentes ao do autoconceito, entre eles podem se destacar expressões como, *self*, *ego*, *autoestima* e *autoimagem*, contudo, parece não haver um consenso quanto à utilização dos mesmos. Sabe-se que os indivíduos se definem a partir de suas experiências, levando em consideração que sua visão de mundo interior pode ou não coincidir com a realidade objetiva, uma vez que, o *self* encontra-se internalizado na experiência do indivíduo e revela-se, não como uma dimensão estável ou

imutável, mas em constante mutação e de maneira organizada e consistente (ROGERS, 2003). De modo que, o *self* foi definido em termos de 'eu' ou 'mim', ou ambos, ao referir-se às reações do indivíduo para consigo mesmo (EPSTEIN, 1973).

William James citado por Epstein (1973), foi um dos fundadores da psicologia moderna e um dos primeiros psicólogos a escrever extensivamente sobre o *self*. Para ele o *self* comporta uma unidade e está intimamente associado às emoções mediadas pela autoestima. Nessa unidade ele identificou duas abordagens fundamentalmente distintas, uma na qual o *self* é considerado um conhecedor ou tendo uma função executiva e outra na qual é considerado como um objeto do conhecimento. A primeira devendo ser estudada por filósofos e a segunda dizendo respeito ao si mesmo. Nesta, estão contidos três aspectos: um *self* material (o próprio corpo do indivíduo, sua família e posses), um *self* social (opiniões que os outros têm sobre o indivíduo) e um *self* espiritual (sentimentos, emoções e desejos do indivíduo). Entretanto, qualquer desses três aspectos do *self* teria a capacidade de evocar tanto sentimento de alta autoestima e bem-estar quanto de baixa autoestima e insatisfação.

Antes disso, porém, James já vinha se debruçando sobre esse tema quando, em 1890, chamou a atenção para uma extensão do *self* para além do 'eu', na qual se incluía também o 'meu' (posse). Definiu posses como sendo coisas entendidas como 'nossas' e sentenciou que "somos a soma de nossas posses". Com isso lançou as bases para as concepções modernas de *self*, ao considerar as posses dos indivíduos como partes do seu *self*, como a seguir:

O *self* de um homem é a soma total de tudo que ele pode chamar de seu, não apenas seu corpo e seus poderes psíquicos, mas também suas roupas e sua casa, sua esposa e filhos, seus antepassados e amigos, sua reputação e obras, suas terras, iate e conta bancária. Todas estas coisas dão ao ser as mesmas emoções. Se cresce e prospera, sente-se triunfante; se diminui e morre, sente-se rejeitado, não necessariamente no mesmo grau para cada coisa, mas da mesma maneira para todos. (BELK, 1988, p. 139).

Contemporâneo de James, o sociólogo norte americano C. H. Cooley (1864-1929), definiu o *self* como aquilo que é designado na fala comum pelos pronomes da primeira pessoa do singular, eu, mim, meu, minha e eu mesmo. Em suas observações ele encontrou que o que o indivíduo sente como *self* produz emoções mais fortes do que um não-*self*, e que o *self* só pode ser identificado através de

sentimentos subjetivos, diferenciando-se do outro através dos pronomes citados (ver COOLEY, 1922).

Quase um século depois de James, o psicólogo estadunidense nascido na Alemanha, Ulric Neisser (1928-2012), aprofundou ainda mais os estudos do *self*, apontando não mais três, mas cinco aspectos distintos e essencialmente diferentes de *selves*. Ele refere que, geralmente, esses *selves* são experienciados como sendo separados e distintos, pois há estímulos e informações específicos que justificam a coesão de cada um deles, a saber:

- 1) Self ecológico: percebido em relação ao ambiente físico. (ex.: eu sou a pessoa aqui neste lugar, envolvida nessa atividade em particular);
- 2) Self interpessoal: aparece na primeira infância, tal qual o *self* ecológico. É caracterizado por sinais específicos da espécie como relacionamento emocional e comunicação, envolvendo-se nas interações sociais imediatas e irrefletidas com o outro. (ex.: eu sou a pessoa que está envolvida, aqui, nessa interação específica com o outro);
- 3) Self estendido: baseado primariamente em nossas memórias e antecipações pessoais. (ex.: eu sou a pessoa que tem certas experiências específicas, que regularmente se envolve em certas rotinas específicas e familiares);
- 4) Self privado: aparece quando as crianças percebem que algumas de suas experiências não são compartilhadas diretamente com outras pessoas. (ex.: eu sou, em princípio, a única pessoa que pode sentir essa dor única e particular);
- 5) Self conceitual ou autoconceito: retira seu significado das redes de suposições e teorias nas quais ele está incorporado, assim como todos os outros conceitos o fazem. Algumas dessas teorias dizem respeito aos papéis sociais (marido, professor, brasileiro), algumas postulam entidades internas mais ou menos hipotéticas (alma, mente inconsciente, energia mental, cérebro, fígado) e algumas, dimensões socialmente significativas e diferentes (inteligência, atratividade, riqueza). De modo que, há uma variedade notável no que tange ao que as pessoas acreditam sobre si mesmas e nem todas são verdadeiras (NEISSER, 1988).

Com relação a formação do *self*, no final do século XX, Bates (1990) refere que no estágio desenvolvimental do indivíduo, o conceito de *self* começa a se formar, em média, por volta de 18 a 20 meses de idade, sendo a fase mais significativa a relacionada à emergência do conceito de 'eu' e a do próprio nome, que se dá a partir de brincadeiras e/ou expressões de papéis. Assim, vai tendo início um contraste pessoal sistemático entre o 'eu' e o 'você', lançando mão do sistema pronominal e de nomes (substantivos). Nessa fase, a criança inicia seu processo de deslocamento da identidade ao referir-se pelo nome ou pronome tanto ao falante (eu, mim, próprio nome) quanto ao ouvinte (você, mamãe, nome do outro). Essa coexistência entre estes sistemas nominais e pronominais na emergência do autoconceito pode ser entendida como uma batalha inconsciente que está sendo travada entre formas concorrentes de dizer a mesma coisa. De modo que, para que se constitua o autoconceito na criança, esta terá que descobrir e integrar versões diferentes de *self* a partir de diferentes pontos de vista.

À medida em que o desenvolvimento do indivíduo vai acontecendo, esse processo de formação identitária vai se complexificando e sendo arrolados mais aparatos cognitivos. Assim, no despertar da juventude, as autopercepções centrais do indivíduo – pensamentos e sentimentos consistentemente acessíveis à consciência – que é uma outra maneira de se referir ao autoconceito, estão centralmente implicadas em seus pensamentos, sentimentos, motivações e comportamentos. Essas autopercepções centrais formam um conjunto altamente complexo de fatores interrelacionados que podem ser agrupados em quatro domínios abrangentes, a saber: a aparência ativa (ex.: habilidades físicas, desempenho acadêmico), a social (ex.: aceitação dos colegas, ajuste de pares), a física (ex.: aparência física) e a psicológica (ex.: comportamentos alimentares). Tais domínios podendo ser avaliados e mensurados entre si e com outros construtos, como por exemplo a autoestima (TATLOW-GOLDEN; GUERIN, 2017).

Oyserman (2001) refere que na adolescência, os indivíduos são capazes de distinguir entre os *selves* que gostariam de ser e de se tornar e os que os outros desejariam para eles. De modo que, fica clara a presença do Outro na formação do autoconceito, uma vez que esse *Outro* é tido como padrão de comparação. Por exemplo, um indivíduo sente-se bem quando supera os outros, beneficiando-se dessa vantagem e, assim, diminuindo a possibilidade de comparação negativa com esse outro, mas também sente menos

propensão em ter vantagem se outros semelhantes falharem. Assim, tanto as realizações quanto os fracassos dos outros podem contribuir na definição do *self*. Os estudos têm mostrado que por volta dos 11 anos de idade, o indivíduo percebe as ações de outras pessoas próximas como autorrelevantes, sentindo orgulho por suas realizações e vergonha por suas falhas. Isso, de um modo geral, faz com que os outros funcionem como árbitros do valor pessoal e de parte da autoestima perante a desvalorização pública, como acontece de forma negativa nos casos de *bullying*, que deve seu fortalecimento à aceitação dos pares.

Entretanto, a influência do contexto social não se limita apenas pelas informações autorrelevantes recolhidas das interações, há particularidades individuais que, em não se enquadrando ao contexto social, são passíveis de estereotipização, e geram efeitos negativos tanto sobre a autoconsideração quanto sobre os membros do grupo social. Isso decorre de uma luta interna que se trava consigo mesmo, pois, ao mesmo tempo que se quer parecer com os outros, também se quer adquirir um certo nível de singularidade, fazendo com que o autoconceito emergente do sentido identitário básico seja composto, apenas em parte, por interações específicas do grupo social ao qual se está inserido (OYSERMAN, 2001). Pode-se inferir, então, acerca do autoconceito, o que disse Mead (1964) citado em Oyserman (2001), que “o *self* pode existir para o indivíduo somente se ele assumir o papel do outro”, sendo, portanto, experienciado indiretamente, tanto de um ponto de vista particular do outro individualmente, como do ponto de vista de algum grupo social ou mesmo de um ponto de vista generalizado de um grupo social. De modo que, entende-se que os *selves* são criados dentro de contextos, considerando valores, normas e costumes dos outros que provavelmente participam do contexto. Segundo Jerome Bruner (1997), essas considerações normativas atribuem estabilidade ao *self* e proporcionam que este possa ser padronizado.

Gazzaniga e Heatherton (2006) também fortalecem essa linha de raciocínio ao proporem uma construção de *self* em nível de estrutura de conhecimento cognitiva, através da qual os sujeitos acumulam, progressiva e seletivamente, conhecimentos relevantes acerca de si mesmos. Desse modo, o objetivo central do *self* consiste em favorecer a adaptação do organismo ao contexto ambiental, e, tanto sua constituição quanto o seu desenvolvimento são diretamente influenciados pela cultura (ver MARKUS; KITAYAMA, 1991). Também Bruner (1997), refere ser o *self* apenas um registro idiossincrático

do que foi incorporado em cada pessoa como resultado de suas variadas experiências e que, a simples existência de um autoconceito deva, certamente, depender de alguma readaptação filogenética que possibilite ao *self* desenvolver-se no curso da ontogênese, sendo construído através da interação com o mundo e reconstruído sempre para manter e estabilizar nossa relação com o mesmo, particularmente, com o mundo social, uma vez que os limites do *self* são indefiníveis. Para ele a instabilidade resultante das sucessivas adaptações do *self*, é que explica os *selves* como representativos de seus tempos. Ex.: Antes eu era assim..., ... depois disso..., ... agora sou uma pessoa diferente.

Mas, mesmo concordando que o *self* se desenvolve a partir dos contextos sociais e culturais, Bruner (1997) acrescenta que esses contextos não estavam prontos *a priori*, mas que foram sendo criados durante a experiência de viver. De modo que, a vivência na cultura produz o *self*, mas esse também a produz, o que faz com que parte da cultura seja o outro. Assim, os vários *selves* que formam o *self* compõem a identidade do indivíduo, que tem função tanto particular quanto cultural. Esse estudioso formulou uma maneira sistematizada para o estudo da formação do *self*, sugerindo um sistema mais profundo que opera quando se processa pistas sobre a individualidade e que é feito a partir de indicadores de identidade ou autoindicadores. São eles:

- Indicadores de agência – que se referem aos atos de livre escolha na busca de objetivos;
- Indicadores de compromisso – referem-se à adesão de um agente a uma linha de ação pretendida ou real, de modo a transcender o momento e o impulso;
- Indicadores de recursos – referem-se aos poderes, privilégios e bens que um agente se dispõe a trazer ou que realmente traz para suportar seus compromissos. Podem ser recursos externos (poder, legitimidade social e fontes de informação) e internos (paciência, perspectiva, perdão, persuasão etc);
- Indicadores de referência social – dizem onde e a quem um agente deve procurar, legitimando ou avaliando metas, compromissos e alocação de recursos. Podem referir-se a grupos reais (colegas de classe, etc) ou grupos de referência construídos cognitivamente (pessoas que se importam com a lei e a ordem);

- Indicadores de avaliação – referem-se aos valores atribuídos às perspectivas, aos resultados ou ao progresso pretendido, reais ou concluídos. Envolvem afetos e podem ser específicos (satisfação ou insatisfação) ou gerais (se uma determinada empresa é satisfatória ou não);
- Indicadores do *Qualia* – são sinais da subjetividade da individualidade e referem-se à sensações (clima de vida, ritmo, entusiasmo, cansaço ou o que for), estando sujeitos aos efeitos do contexto;
- Indicadores reflexivos – referem-se à atividade reflexiva investida no autoexame, na autoconstrução e na autoavaliação, portanto, metacognitivos;
- Indicadores de coerência – referem-se à integridade aparente dos atos, compromissos, investimentos em recursos, autoavaliações, etc. São usados para revelar a estrutura interna de um conceito maior de autoconceito;
- Indicadores posicionais – supõe-se que revelam como um indivíduo se localiza no tempo, no espaço ou na ordem social – onde se situa no mundo 'real'.

1.2 Definição do Autoconceito

A partir desses referenciais, tanto o *self* como o autoconceito se configuram como instâncias influenciadas pelos diferentes papéis sociais e relacionamentos pessoais que os sujeitos estabelecem em diferentes situações (MARKUS; KITAYAMA, 2003). Por sua vez, os diferentes *selves*, resultantes destas interações podem ser concebidos como autoconceito funcional, ou seja, uma instância capaz de selecionar informações relevantes para utilização imediata e cotidiana (GAZZANIGA; HEATHERTON, 2006). Rodrigues (2013) refere que o autoconceito se encontra numa relação de subordinação e de mútua constituição em relação ao *self*, tendo sido definido como o conceito que o indivíduo forma de si mesmo, a partir da maneira como ele próprio se percebe (BOTEGA, 2015; SERRA, 1988).

De acordo com L'Écuyer (1985), a definição do autoconceito tem origem na escola filosófica e não é único, tendo sido trazido a partir de diferentes pontos de vista advindos de distintas escolas filosóficas, sendo, por vezes, definido como uma configuração organizada

de percepções de si mesmo admissíveis pela consciência (escola fenomenológica); ou como sendo fruto da interação social, na qual o si mesmo aparece como produto da sociedade e se converte, assim, numa espécie de introjeção através da qual o si mesmo é percebido pelo outro (escola condutista); ou mesmo trazendo o si mesmo como constituinte de uma entidade subjetiva mais ou menos influenciada pelo inconsciente (escola psicanalítica).

Para Serra (1988), o autoconceito não passa de um constructo hipotético, como tantos outros existentes em psicologia. No entanto, é fundamentalmente útil e necessário para ajudar a compreender a uniformidade, a consistência e a coerência do comportamento, a formação da identidade pessoal e o porquê de certos padrões de conduta que se mantêm no decorrer do tempo, desempenhando assim, o importante papel de elemento integrador. Refere ainda que há quatro tipos de influências que ajudam a constituir o autoconceito e promover características positivas ou negativas: uma na qual o indivíduo tende a observar-se da maneira como os outros o consideram; outra relativa à noção que o indivíduo guarda do seu desempenho em situações específicas (se saiu-se bem ou mal, se foi competente ou não); uma terceira que corresponde ao confronto entre a conduta do indivíduo e a dos pares sociais com os quais se identifica; e a última, derivada da avaliação acerca de um comportamento específico em função de valores veiculados por grupos normativos. Nas duas últimas, o indivíduo pode considerar-se próximo ou afastado, que procede bem ou mal, sentindo-se satisfeito ou não.

Desse modo, Ferro e Boyle (2013) propõem que o autoconceito seja compreendido como uma construção psicológica formada através de experiências interpessoais em contextos sociais, bem como através das expectativas e dos julgamentos de outros, o que configura a identidade percebida e a avaliação de características pessoais em relação aos outros, considerando a aparência, a aceitação social e o comportamento. De um modo mais didático, Serra (1988) concebeu o autoconceito a partir de facetas que o estruturam, a saber: a autoimagem, a autoestima e a identidade.

- Autoimagem – refere-se ao produto das observações em que o indivíduo se constitui como objeto da própria percepção, podendo possuir várias autoimagens organizadas hierarquicamente, considerando-se que a autoimagem enfoca especialmente os aspectos sociais que influenciam sua formação ou estruturação.

- Autoestima – é o produto dos julgamentos que a pessoa faz acerca de si própria. É concebida como uma atitude valorativa do indivíduo para consigo mesmo nas diferentes situações e eventos da vida, a partir de um determinado conjunto de valores eleitos por ele como positivos ou negativos, em associação aos aspectos considerados relevantes da sua identidade ao avaliar suas qualidades, desempenhos, virtudes ou valor moral. Está intimamente associada aos fenômenos de compensação ou descompensação emocional (ver SCHULTHEISZ; APRILE, 2013; SERRA, 1988).
- Identidade – mais do que outro aspecto do autoconceito, reflete o conteúdo e a organização da sociedade.

Para além dessas estruturas principais, também deve se considerar o autoconceito real (como o indivíduo se considera) e o autoconceito ideal (como ele desejaria ser), que podem estar próximos ou afastados entre si, sendo essa diferença um indicador de autoaceitação. Assim, quanto menor a diferença, mais o indivíduo aceita a si próprio como é (SERRA, 1988).

Botega (2015), em consonância com Oliveira (1993), ressaltam que as pesquisas sobre a constituição do autoconceito devem considerar tanto os aspectos culturais quanto sociais e históricos, uma vez que, o autoconceito abrange não só a noção de autoestima, mas também a de autoimagem. Assim, estando diretamente relacionado com as ações do sujeito em suas interações a partir do olhar que produz sobre si mesmo e podendo ser concebido como uma instância não fixa, uma vez que existe sempre a possibilidade do próprio sujeito construir ou produzir outras imagens de si mesmo, incluindo outros valores e outras ações no mundo (BOTEGA, 2015; RODRIGUES, 2013).

Já Demo (1992) refere que, enquanto muitos estudos sobre o autoconceito se concentram quase que exclusivamente em suas dimensões estruturais, pouquíssimos focalizam seus aspectos temporais. De modo que, fica evidenciada uma necessidade de maior atenção por parte dos pesquisadores sobre as mudanças no conceito de si mesmo, que são vivenciadas pelos sujeitos e que vão de uma situação para outra, de um relacionamento para outro, ou mesmo, de um ano ou estágio de vida para outro. Para o autor, tal investimento científico favoreceria compreensões mais amplas acerca das condições sociais que influenciariam as mudanças e a estabilidade no desenvolvimento do autoconceito.

Diante do exposto, parece existir no contexto científico da Academia, um consenso teórico, quase generalizado, de que o autoconceito surge em um contexto interpessoal e se desenvolve entre o período da infância e da adolescência como um conjunto de percepções relativas ao indivíduo, incluindo qualidades e defeitos como características descritivas de si e de sua identidade, como também da percepção que este tem da avaliação que outros significativos fazem a seu respeito (CRUZ; ESPOSITO, 1972), funcionando de forma a ajudar o indivíduo a organizar o processamento das informações autorrelevantes (SERRA, 1988). Assim, as percepções que o constituem, são provenientes da relação do indivíduo com o outro e com o meio em geral, podendo mudar de acordo com o momento vivido, estando disponíveis à consciência, mesmo que não plenamente. Também há a noção da existência de tipos diferenciados de autoconceito, sendo que cada um deles é significativo para sua área como: o autoconceito acadêmico, o autoconceito social, o autoconceito emocional e o autoconceito físico (SERRA, 1988).

Aspectos psicológicos e suas relações com outros sistemas psicológicos

Nesta direção, L'Écuyer (1985) postula que o autoconceito se configura como um sistema multidimensional hierárquico, composto de estruturas fundamentais que se desdobram em subestruturas e em categorias que irão caracterizar suas múltiplas facetas. Essas facetas, por sua vez, configuram-se a partir das experiências diretamente vividas, percebidas, simbolizadas e conceitualizadas pelos próprios sujeitos, traduzindo-se como uma capacidade de autopercepção pela qual o sujeito consegue se situar no ambiente em que se insere. Em outras palavras, o Eu (*self*) assume um caráter de conscientização primária na vida do sujeito, sendo essa tomada de consciência sobre si mesmo, o ponto de partida para a estruturação do autoconceito. Além do que, sua estruturação revela-se dinâmica, com variações constantes em seu processo evolutivo e com dimensão não cumulativa ou gradativa, mas emergente do sentimento de unidade, coerência e estabilidade, o que permite ao sujeito reconhecer a si próprio em qualquer momento de sua vida.

Muito embora, na atualidade, seja amplamente aceita uma concepção multidimensional do autoconceito na comunidade científica,

constata-se que parte expressiva das pesquisas que analisam a relação entre ansiedade social e autoconceito, por exemplo, imprimem uma perspectiva mais unidimensional do mesmo. Em geral, estes estudos tendem a destacar uma relação negativa entre as pontuações de ansiedade social e autoconceito global ou autoestima. Contudo, a influência desta desordem no autoconceito futuro não tem se revelado conclusiva (ver DELGADO; INGLÉS; GARCIA-FERNANDEZ, 2013; SMÀRI; PÉTURSDÓTTIR; PORSTEINSDÓTTIR, 2001).

Adentrando nos estudos da autoconsciência, vê-se a possibilidade de compreender o conteúdo e o fluxo desta sobre a estruturação do *self*, sugerindo que tal estruturação se dê a partir de uma perspectiva mais reflexiva e menos comportamentalista. Pois, a autoconsciência possibilita a organização e a estruturação do autoconceito, podendo em certas situações ou momentos da vida do sujeito, revelar-se de modo reflexivo ou de modo ruminativo (VIANA, 2016). Naquele o sujeito experimentaria sentimentos mais propositivos acerca de si mesmo, com carga emocional positiva, e, no modo ruminativo, seus sentimentos em relação a si tenderiam a assumir conotações autodepreciativas, com carga emocional negativa, podendo, inclusive, vir a desencadear estados depressivos e/ou psicopatológicos, inclusive, podendo gerar problemas de adaptação (NASCIMENTO; ROAZZI, 2013).

Com relação a esses problemas, Hewitt *et al.* (2003) referem que, para que haja adaptatividade e conseqüente equilíbrio psíquico, deve-se buscar a ponderação entre os traços de virtudes e os de imperfeições do *self*, que, não balanceados, promovem um funcionamento mal adaptativo deste. Como exemplo pode-se referir que um autoconceito perfeccionista configura uma má adaptatividade, uma vez que envolve autopromoção perfeccionista, ou de outro modo, envolve a não-demonstração comportamental de imperfeição e a não-revelação da imperfeição. Essa necessidade de promover a perfeição e esconder a imperfeição também envolve a regulação da autoestima, sendo tal regulação considerada um fator consistente em questões pessoais e interpessoais.

Para Neff (2011), a autoestima, geralmente, está relacionada ao bem-estar psicológico, no entanto, quando desregulada pode acarretar numa busca por um alto nível desta, o que pode ser problemático, pelo fato, não de envolver avaliações positivas de si mesmo, mas por ter a necessidade de se mostrar acima da média ao comparar-se com outros. Pontua ainda que, uma outra forma mais autorregulada de se sentir bem consigo mesmo, seria a partir do sentimento

de autocompaixão, pois este permite que o indivíduo perceba, através de autoavaliação (reflexão), os seus aspectos negativos, sem, no entanto, fazer comparações com outros, diferentemente da autoestima. Além do que, o sentimento de autocompaixão, faz com que se seja agradável para consigo, mesmo nos aspectos negativos.

Desse modo, como forma adaptativa de relação consigo mesmo, a autocompaixão reconhece o erro como fazendo parte da experiência humana, sem menosprezar as falhas e nem fazer autocríticas severas, mas sim, fazendo com que se aja serenamente ao lidar com as dores e os fracassos. É um construto que requer o equilíbrio das emoções, de modo a não suprimir e nem exagerar nos sentimentos dolorosos, promovendo sentimentos mais estáveis do que a autoestima (NEFF; KICKPATRICK; RUDE, 2007; NEFF; VONK, 2009). De acordo com Neff e Vonk (2009), a autocompaixão apresenta forte associação negativa com comparação social, autoconsciência pública, autoruminação, raiva e isolamento cognitivo. Já em relação aos estados de humor positivos, ambas, a autoestima e a autocompaixão, são preditoras para a felicidade, o otimismo e o afeto positivo.

Em consonância com esses achados, salienta-se a Teoria da Autodiscrepância de Higgins (1987), a qual propõe que as emoções dos indivíduos são influenciadas pela magnitude, acessibilidade e tipos de discrepâncias (diferenças entre as representações do *self*) que se dão entre o eu real (autoconceito), o eu ideal (representações das crenças de um indivíduo sobre si próprio ou as esperanças, desejos ou aspirações de um outro significativo para o indivíduo) e o Eu Obrigatório (caracterizado pelas características que o indivíduo considera que deveria apresentar e como deveria ser). Essas facetas distintas do *self* representam diferentes tipos de situações psicológicas negativas associadas a diferentes tipos de desconforto e vulnerabilidade emocional. Tais diferenças, tanto de magnitude relativa quanto de acessibilidade dos tipos de autodiscrepâncias disponíveis dos indivíduos, estão relacionadas às variações nos tipos de desconfortos sentidos, desse modo, podendo direcionar o indivíduo para sentidos diversos, baseados em pensamentos, emoções e comportamentos distintos. Entretanto, tais diferenças podem ser importantes para o desenvolvimento do indivíduo, desde que faça parte de uma perspectiva de mudança, de exploração ou de atualização, uma vez que é a discrepância entre essas três instâncias do *self* (real, ideal e obrigatório) que lhe permite desenvolver a motivação promotora de mudança (HIGGINS, 1987; HIGGINS; BOND; KLEIN; STRAUMAN, 1986).

Nos estudos de Higgins, Klein e Strauman (1985), verificou-se que emoções e sintomas relacionados à depressão geralmente estão associadas à discrepância real-ideal, enquanto que sintomas relacionados à ansiedade relacionam-se à discrepância real. Também em dois estudos realizados por Higgins, *et al.*, (1986), verificou-se que a magnitude e a acessibilidade a diferentes tipos de autodiscrepância, influenciam o tipo de emoção experimentada pelo indivíduo. Portanto, ao distinguir os diferentes tipos de autodiscrepância e situações psicológicas relacionadas, os autores esperam descobrir quais os fatores cognitivos-motivacionais que fundamentam os tipos de vulnerabilidades emocionais.

Ferro e Boyle (2013) destacam que em termos gerais, estudos têm revelado que o estigma associado a certas doenças crônicas, em especial, às doenças neurológicas, impacta de forma negativa a aceitação social de jovens enfermos e que, a acumulação desses efeitos, específicos de tal domínio, têm potencializado as possibilidades de declínios globais em seus autoconceitos. Por outro lado, alguns outros estudos não relataram diferença significativa na estrutura de autoconceito global entre jovens com e sem epilepsia e artrite juvenil. Para esses autores, tal fato pode ser atribuído, em parte, à heterogeneidade na gravidade da doença entre os jovens com uma doença crônica, como também aos mecanismos de auto-proteção presentes nos sujeitos com doenças crônicas.

Uma revisão de literatura efetuada por Cruz e Esposito (1972), evidenciou que poucos estudos trataram especificamente sobre a influência da inteligência sobre o autoconceito, tendo se concentrado, em sua maioria, apenas na análise de fidedignidade de autoestimativas da própria inteligência. Entre os que se concentraram sobre a temática, os autores destacam o estudo realizado por Phillips, Hindsman e Jennings (1960), que avaliaram os efeitos da inteligência sobre a ansiedade e a insatisfação consigo mesmo e com os outros, revelando que as estreitas relações entre estas duas últimas variáveis, são, em algum grau, modificadas pelo nível intelectual dos sujeitos. Na mesma direção, mesmo considerando as diferenças de enfoque, também se sobressaem os estudos de Brandt (1958), que ao avaliar o realismo do autoconceito, identificou uma correlação positiva, porém fraca, entre inteligência e autoestimativas; o estudo de Perkins (1958), que evidenciou uma correlação, fraca, entre inteligência e consistência de autoconceito; e, o estudo de Kirkland (1971), que ao analisar os estudos anteriores, constatou que o fato de se ter o conhecimento da própria realização

em testes de inteligência, influencia sobre a motivação e a autoestima de estudantes.

Ao partir dos relatos de pesquisa acima sumariados, em seus achados principais, emerge uma percepção do significado primordial do autoconceito na estruturação do aparato psicológico e do processo cognitivo em seres humanos, especialmente no que diz respeito às competências intelectuais e à inteligência. Em sendo um eixo de organização da subjetividade e parâmetro central na cognição, o lugar do autoconceito no processamento de informação tem sido bem documentado na literatura (ver ESPOSITO; CRUZ, 2013; DEMO, 1992; GAZZANIGA; HEATHERTON, 2006), restando ainda muitos outros aspectos desta dinâmica funcional, bem como o papel de fatores culturais e de modelos de *self* culturalmente baseados sobre a formação da estrutura organizacional do autoconceito, a serem ainda devidamente esclarecidos pela pesquisa contemporânea (MARKUS; KITAYMAMA, 1991; WATKINS, 2000).

Todavia, esta produtiva agenda de pesquisa recai, sobretudo, sobre aspectos dos mecanismos cognitivos que realizam ou performam a função de autorrepresentação do *self* (autoconceito), deixando à margem os aspectos de sua dinâmica experiencial, de como os sujeitos experienciam a si mesmos em relação às suas autorrepresentações, tanto conceituais (autoimagem), quanto valorativas (autoestima), a primeira delas caracterizando uma vertente de pesquisa sob o respaldo de uma análise funcionalista da mente, em detrimento de uma abordagem fenomenal, em primeira pessoa, na perspectiva dos próprios indivíduos (ver CHALMERS, 1996; NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI, 2013; STAM, 2004).

Este último aspecto tem importantes derivações em termos metodológicos, o que suscita a relevante questão sobre os métodos de investigação do autoconceito, de como o mesmo é operacionalizado, e porventura, mensurado na pesquisa psicológica e cognitiva, tópico este que demanda uma necessária ponderação.

O AUTOCONCEITO: MENSURAÇÃO E PRINCIPAIS ENFOQUES

Avaliar implica mensuração, medição, aferição e equação, sendo este um problema bastante discutido no campo da Psicologia. Sabe-se que construtos psicológicos como personalidade, inteligência, percepção, autoconceito, entre outros, têm sido fonte de inspiração para a elaboração de um número significativo de instrumentos de medida. Porém,

é preciso considerar que mensurar construtos psicológicos não se revela tarefa das mais fáceis, uma vez que são bastante subjetivos.

No caso do construto Autoconceito, os estudiosos apontam alguns modelos considerados apropriados para sua medição e operacionalização na pesquisa empírica. Um deles é o sugerido por Schultheisz e Aprile (2013), que defendem um modelo equivalente a uma autoavaliação, através da qual o indivíduo se posiciona frente ao mundo e aos próprios sentimentos em relação a si. Uma outra proposta seria a referida por Mengarelli e Souza (2008), os quais concebem o autoconceito enquanto representação de si mesmo no sistema de conhecimentos do indivíduo. Assim, essa representação de si e o sistema de conhecimentos operariam como um campo perceptivo da realidade, a partir do qual se evidenciaria possibilidades de inferências de como essa estrutura intervém no tratamento das informações do ambiente social do indivíduo ou de seu próprio comportamento, entendendo-se o autoconceito como organizador de informações novas referentes a si mesmo, implicando regras de inferências, julgamentos, codificação, recuperação dessas informações na memória, assim como predição e planejamento dos comportamentos futuros.

Tamayo (1981), ressalta que a autodescrição é a medida mais adequada para o autoconceito e que, baseada na introspecção, tal medida implica, todavia, na possibilidade de falsificações provocadas pela deseabilidade social, como também em distorções e seleções perceptivas, induzidas pelo inconsciente. Para o referido autor, deve-se considerar que a mensuração do autoconceito não objetiva uma verdade absoluta do sujeito, mas sim, uma verdade percebida por ele próprio. Desse modo, o que deve ser buscado são as percepções fundamentais que o sujeito constrói sobre si mesmo, bem como, as maneiras como as mesmas são vivenciadas. Pontua ainda que, a autodescrição, mesmo que deformada parcialmente pelo inconsciente, fornece as vivências do sujeito, as suas experiências íntimas e a maneira como ele se percebe. Assim, somente através da introspecção torna-se possível atingir ou acessar estes materiais e conteúdos, de modo que, o método fundamental de mensuração do *self* está baseado na introspecção e na autodescrição.

A autodescrição, geralmente, consiste em um relato verbal ou escrito que o sujeito faz sobre si mesmo, podendo ser: autodescritivo, completamente livre, a partir de uma pergunta geral, como a empregada no Método W-A-Y (*Who are you?*), traduzido por (Quem é você?); ou, autodescritivo a partir de uma lista de adjetivos, características ou frases propostas pelo investigador, seguidas de uma

escala (Q-sort, diferenciador semântico, etc). Com relação aos instrumentos inspirados na técnica WAY, deve-se considerar dois critérios fundamentais para a análise dos protocolos: a importância quantitativa da verbalização em torno de um argumento e a posição ordinal dos enunciados. Os primeiros enunciados formulados expressariam as percepções fundamentais do sujeito. Porém, o postulado de base dos referidos critérios se revela pouco sólido, não existindo estudos que objetivem sua validação empírica (TAMAYO, 1981).

L'Écuyer (1985), considerando a fragilidade destes critérios, utiliza na análise do método GPS (Génesis de las Percepciones de Sí mismo ou Gênese das Percepções de Si-Mesmo), a metodologia que consiste em solicitar ao sujeito examinado que responda a questão "Quem és Tu?", com um critério baseado na frequência dos enunciados através dos diferentes indivíduos do grupo examinado, distinguindo em percepções centrais (aparecem em 70% ou mais das descrições estudadas), percepções secundárias (aparecem em 30% ou menos dos relatórios analisados) e percepções intermediárias (entre 31% e 69%). Assim, como forma de submeter o seu critério à prova, o teórico confronta os resultados obtidos através de sua análise, com as respostas dos sujeitos à seguinte pergunta, que é formulada em seguida à resposta dada pelo sujeito ao estímulo inicial, "O que é o mais importante para você de tudo o que acaba de descrever?". Os resultados evidenciaram que as percepções julgadas mais importantes pelos sujeitos se encontram sempre na lista das percepções centrais, que são obtidas através do procedimento quantitativo (TAMAYO, 1981).

Branco (2012), em consonância com Veiga (2012), ressaltam que para muitos estudiosos do autoconceito, o sistema de crenças que cada sujeito possui acerca de si mesmo não pode ser metricamente avaliado. Por isso, é necessário que a avaliação se faça a partir da descrição que o sujeito faz de si próprio ou a partir das inferências dos outros face ao mesmo, de modo que, tal método fenomenológico se caracterize pelo ato de perguntar ao sujeito examinado sobre o que pensa de si próprio, estabelecendo-se como método autodescritivo. Pois, efetivamente, é a partir da perspectiva cognitivo-social e fenomenológica que se tem produzido a maior quantidade de investigações e de instrumentos de avaliação do autoconceito.

Ao avaliar os muitos instrumentos fenomenológicos existentes de avaliação do autoconceito, Veiga (2012) destaca os métodos: *Q-Sort*, que se constitui como um excelente instrumento na avaliação de estratégias volitivas, devido a seu caráter dinâmico, reflexivo, atrativo e motivador, bem como por evidenciar potencialidades na avaliação

e intervenção psicoeducacional; o método GPS, descrito anteriormente; e, o *SDT (Semantic-Differential Technique)*, o qual avalia o grau em que o indivíduo se sente caracterizado por diversos atributos, permitindo analisar, além de um perfil geral, dimensões mais específicas. Sobre este último, Branco (2012) sinaliza que apesar do *SDT* comportar três fatores fundamentais, considerando, importância/valor, força/potência e atividade, estas dimensões são criticadas por não constituírem dimensões específicas do autoconceito.

Para L'Écuyer (1985), independente da forma autodescritiva utilizada na avaliação do autoconceito, a hipótese de base seguirá sendo sempre a mesma, ou seja, o conceito de si mesmo, que corresponde à maneira segundo a qual o sujeito se percebe. Em sua concepção, o único meio verdadeiramente válido para se conhecer o sujeito consiste em lhe perguntar sobre si, sendo a autodescrição o único e verdadeiro índice válido de exploração do conceito de si mesmo. O autor ressalta ainda que, as técnicas de inferência consistem em reconstituir aquilo que pode ser o conceito de si mesmo de um sujeito, considerando, observações de sequências de comportamentos, análises de material de entrevistas e interpretações de testes projetivos. Considera-se, desta forma que, neste sentido, o próprio sujeito se revelará, muitas vezes, incapaz de proporcionar uma descrição detalhada, fidedigna e objetiva sobre si mesmo, uma vez que será sempre fortemente influenciado por seus mecanismos de defesa.

Para Tamayo (1981), fica evidente que a mensuração do autoconceito realizada através de técnicas inferenciais, tais como, testes projetivos, observações, etc., não atinge o vivido do indivíduo. Tais técnicas, apesar de possibilitarem o reconhecimento por parte do observador sobre a maneira como o sujeito observado se revela ao mundo, bem como identificar suas dimensões inconscientes, não são apropriadas ao estudo de suas percepções sobre si mesmo. Em sua concepção, uma primeira categoria de instrumentos de medida do autoconceito seria a da descrição livre, na qual se destaca a técnica *Quem é você (WAY)*, a mais conhecida, introduzida no campo da pesquisa por Bugental e Zelen (1950), sendo sua grande vantagem não impor limites ao sujeito durante sua autodescrição. Salienta ainda que, entre as técnicas de autodescrição, o método *WAY*, o *TST (Twenty-Statement-Test)*, proposto por Kuhn e McPartland (1954), e o *GPS (Génesis de las Percepciones de Sí mismo)*, formulado por L'Écuyer, são os mais conhecidos e utilizados (L'ÉCUYER, 1985).

Já uma segunda categoria de instrumentos de medida do autoconceito refere-se à formada pelas autodescrições feitas através de

itens e de escalas previamente elaboradas, destacando que o conteúdo de tais instrumentos pode, tanto visar à totalidade do autoconceito como apenas uma de suas dimensões. Um exemplo disto é o estudo de Campira, Araújo e Almeida (2014), envolvendo uma Escala de Autoconceito para Adolescentes (AECA), construída e validada em Moçambique (ver CAMPIRA; ARAÚJO; ALMEIDA, 2013), a qual objetivou avaliar o autoconceito entre estudantes urbanos e rurais a partir dos recortes de gênero e contexto sociocultural. A referida escala é composta por 20 itens num formato do tipo *likert* de 1 a 4 pontos, com respostas variando entre discordância total (DT) a acordo total (AT), respectivamente. O estudo dimensional da escala indica a existência de quatro subescalas: Autoconceito Acadêmico (6 itens, alfa de Cronbach = .68), Autoestima (6 itens, alfa de Cronbach = .50), Ansiedade (4 itens, alfa de Cronbach = .37) e Autoconceito Social (4 itens, alfa de Cronbach = .36).

A análise dos resultados revelou que alunos do contexto urbano apresentavam níveis mais elevados de autoconceito em relação aos alunos do contexto rural, sendo essas diferenças mais significativas nas dimensões de Autoestima, Autoconceito social e Ansiedade, e menos significativas no Autoconceito acadêmico. Seus resultados apontaram que os alunos do contexto rural são menos autoconfiantes e apresentam menor valorização pessoal. Por sua vez, na comparação entre alunos do sexo masculino e feminino, os resultados revelaram ligeiras oscilações nas médias obtidas para as quatro dimensões do autoconceito, com o autoconceito geral, tendendo mais para as meninas. Destaca-se também, que em todos os casos tais diferenças se revelaram mínimas ou inexistentes, não se apresentando como estatisticamente significantes ($p > .05$). Para os autores, estes resultados de não diferenciação segundo o gênero estão de acordo com outros estudos (ver MWAMWENDA, 2005; PEIXOTO, 2003; WERE, INDOSHI; YALO, 2010).

Também estudos têm sido realizados com os domínios do autoconceito propostos por Tatlow-Golden e Guerin (2017), a saber: aparência ativa, social, física e a psicológica, os quais têm sido mensurados por escalas padronizadas que geralmente medem a autopercepção de competência dos jovens em domínios específicos e interrelaciona-os com resultados específicos de bem-estar associados aos comportamentos e hábitos dos indivíduos. Seus resultados têm apresentado algumas diferenças nas autoavaliações associadas ao sexo, porém com uma variância pequena, não podendo ser considerado significativo. Por exemplo as meninas perceberam suas habilidades

sociais e de linguagem como mais altas que os meninos, enquanto estes avaliaram suas habilidades físicas e matemáticas mais fortemente e classificaram sua aparência mais positivamente do que as meninas. No entanto os autores referem que essas escalas ainda têm muitas limitações, principalmente pelo fato da grande maioria ter sido construída para adultos, o que pode não refletir os significados mais relevantes entre os adolescentes.

Em dois estudos realizados no Japão por Kitayama e Rarasawa (1997), foram encontradas evidências de sentimentos positivos ligados ao *self*. Em um deles, examinou-se a preferência por letras e, como resultado, foi encontrado que as letras do próprio nome são significativamente mais apreciadas, sendo que os participantes do sexo masculino expressaram essa preferência de maneira mais significativa para as primeiras letras de seus nomes de família, enquanto que os do sexo feminino expressaram apreço pelas primeiras letras de seus primeiros nomes. No segundo estudo foi avaliada a preferência por números, sendo encontrado que os números que correspondem ao mês e dia de aniversário são, significativamente, mais apreciados que outros números. Tais achados remetem à importância do significado tanto do nome próprio quanto da data de aniversário para a edificação do autoconceito e, que as diferenças apresentadas entre os sexos, também não são consideradas significativas.

Em outro estudo realizado por Kumi-Yeboah, Dogbey, e Yuan (2018), envolvendo experiência de aprendizagem à distância (*on line*) e autoconceito acadêmico, os resultados encontrados mostraram que as interações envolvendo aluno-professor, aluno-aluno e também o apoio parental, são fatores positivos para o autoconceito e comportamento acadêmico, ajudando na melhoria das experiências dessa modalidade de aprendizagem, bem como dos alunos que fazem parte de minorias sociais e que, o contrário restringe o autoconceito acadêmico.

No Brasil, Coelho, Ferreira, Corrêa e Oliveira (2016) avaliaram o autoconceito entre crianças e adolescentes com sobrepeso e obesidade, com o uso da Escala de Autoconceito para Pré-adolescentes na versão adaptada da *Self-Perception Profile for Children* (SPPC), de Hatter (1985). O instrumento possibilitou avaliar a percepção do autoconceito de crianças e adolescentes com idades entre 8 e 12 anos. Essa escala é composta por cinco (5) domínios específicos referentes ao autoconceito e um (1) sobre a avaliação da autoestima, além das subescalas: Competência Escolar, Aceitação Social, Competência Atlético, Aparência Física, Conduta Comportamental e Autoestima,

pelas quais é possível demonstrar as diferenças dos participantes nos diversos domínios, possibilitando uma imagem detalhada do autoconceito. A escala também permitiu obter a média de autoconceito global dos avaliados, sendo cada subescala composta por seis (6) questões, totalizando 36 itens, organizadas em estrutura de respostas alternativas em uma escala do tipo *Likert* de 1 a 4 pontos, variando entre “realmente verdadeira” até “parcialmente verdadeira”, respectivamente. Segundo os autores, de modo geral, os resultados revelaram elevada prevalência de sobrepeso e obesidade entre as crianças e adolescentes avaliados, associadas a uma média inferior nas subescalas de aceitação social, competência atlética, aparência física, autoestima, e, média da escala de autoconceito do grupo sobrepeso/obesidade, comparadas ao grupo normal.

Contudo, Tamayo (1981), observa que de modo geral, entre as técnicas mais utilizadas na avaliação do autoconceito, destacam-se o *Q-sort* e o diferenciador semântico. Porém, é importante salientar que a validade, assim como a precisão de cada um destes instrumentos é, evidentemente, função do procedimento de construção e de validação.

O MODELO TEÓRICO DE AUTOCONCEITO DE RENÉ L'ÉCUYER

Nos estudos sobre o autoconceito, o modelo teórico proposto por L'Écuyer (1985) se destaca por privilegiar o aspecto fenomenal, pelo qual considera uma composição de conexões multidimensionais compostas por certas estruturas fundamentais que definem, nas suas especificidades, as grandes regiões absolutas do conceito de *Si mesmo*. Os fragmentos de cada uma destas estruturas estão envolvidos de forma mais concentrada no si mesmo, caracterizando suas múltiplas facetas que resultam da efetiva experiência diretamente vivenciada pelo sujeito, percebida e simbolizada, ou conceituada pelo mesmo.

Recebeu a denominação de Modelo Integrado ou Multidimensional, por derivar de uma análise minuciosa das diversas noções e de vários modelos do conceito de si mesmo elaborados desde 1890, visando identificar os elementos de base e agrupar os que parecem interferir entre si. L'Écuyer (1985), definiu o conceito de *Si mesmo* como:

um sistema multidimensional composto de algumas estruturas fundamentais que delimitam as grandes regiões globais do conceito de si mesmo; em que cada uma destas compreende algumas porções mais limitadas do si mesmo (as subestruturas), as quais se fracionam

por sua vez em um conjunto de elementos muito mais específicos (as categorias), que caracterizam as múltiplas facetas do conceito de si mesmo. (p. 69)

Os conteúdos ou definições de cada uma das dimensões do conceito de *Si mesmo* podem ser representados em cinco níveis estruturais distintos. A primeira Estrutura, *Si mesmo material (SM)*, compreende todas as referências externas e internas do corpo, além das diversificadas possessões com as quais o indivíduo se identifica de uma ou de outra maneira, e que se caracterizam através de duas subestruturas: o *Si mesmo somático (SSo)* e o *Si mesmo possessivo (SPo)*. O *SSo* agrupa todas as expressões pelas quais o indivíduo faz alusão ao seu corpo, e divide-se em duas subcategorias: *Trato e aparência física* e *Condição física*, que revelam a forma como os indivíduos fazem referência à aparência física, estatura, peso, e outros aspectos corporais, bem como ao seu estado de saúde e sensações corporais. Por sua vez, *SPo* se refere à forma como o *Eu* se expande a partir dos objetos e pessoas, e divide-se em: *Posse de objetos* e *Posse de pessoas*, que dizem respeito ao caráter possessivo afetivo e faz menção às pessoas significativas ou aos objetos animados ou inanimados dos quais a pessoa se sente direta ou indiretamente possuidora (ver COSTA, 2002; NOVAES, 1985).

A segunda Estrutura, denominada *Si mesmo pessoal (SP)*, está mais direcionada às categorias internas ou psíquicas formuladas pelo sujeito, podendo ser, algumas delas, mais gerais ou descritivas (subestrutura *Imagem de si mesmo - ImS*) ou mais intensas (subestrutura *Identidade de si mesmo - IdS*), que se estabelecem como um ponto de vista pessoal, para o qual a imagem corporal pode, em certo momento, ser igualmente profunda. A *ImS* compreende uma grande variedade de descrições acerca dos diversos aspectos da experiência de si mesmo, e sua análise tem evidenciado várias categorias específicas, tais como: aspirações, enumeração de atividades, sentimentos e emoções, gostos e interesses, capacidade e atitude qualidades e defeitos. A *IdS*, ultrapassa o nível simplesmente descritivo (imagem de si mesmo), penetrando mais profundamente na consciência de ser e de existir do indivíduo. Tal subestrutura tem se diferenciado gradualmente em cinco agrupamentos distintos, considerando: denominações simples, papel e estatuto, consistência, ideologia e identidade abstrata.

A terceira Estrutura, *Si mesmo adaptativo (AS)*, corresponde às reações que o sujeito tem diante de suas percepções de si mesmo e que,

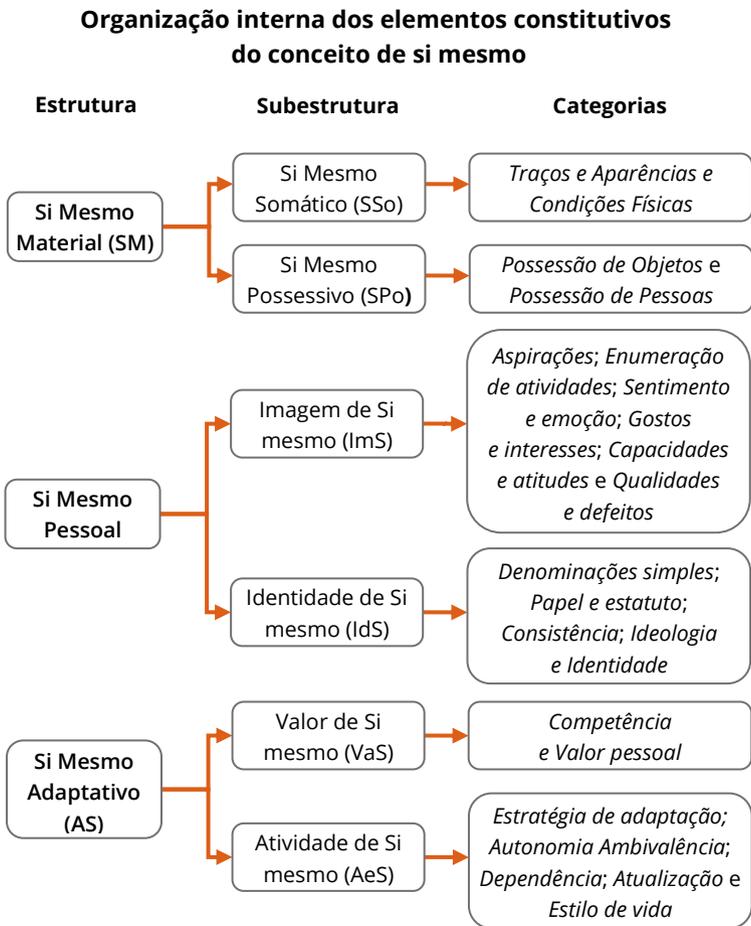
considerando o aspecto de avaliação positiva ou negativa, pode se caracterizar por duas categorias: subestrutura *Valor de si mesmo (VaS)*, que abrange todo enunciado que possa provocar um juízo positivo ou negativo sobre si mesmo, a partir de um sistema de valores pessoais ou imposto pelo meio, e, a subestrutura *Atividades de si mesmo (AcS)*, que contém os enunciados que indicam os diversos modos de ação ou de reação diante das percepções de si mesmo perante à realidade (passada, atual e futura), com a intenção de manter, promover e defender o próprio si mesmo. Tal subestrutura é composta por seis categorias específicas, referentes a: estratégia de adaptação; autonomia; ambivalência; dependência; atualização de si mesmo e estilo de vida, fazendo referência às diversas maneiras de descrever o modo geral da própria vida.

A quarta Estrutura, *Si mesmo social (SS)*, refere que o sujeito emerge de si mesmo, que se abre aos demais, e que, entra em interação com o próximo. Duas subestruturas se apresentam como responsáveis pelas diversas modalidades específicas: *Preocupações e atitudes sociais (PaS)* e *Referência ao sexo (ReS)*. A *PaS* menciona ao sujeito sua participação real ou seu desejo de participar de atividades coletivas com outros e é representada por três categorias que se encarregam de separar seus elementos mais específicos: receptividade, dominação e altruísmo. A subestrutura *ReS* reúne os elementos que motivam a determinação da integração à realidade sexual, tomada de consciência em primeiro lugar e tipos de comunicação com o próximo enquanto sujeitos sexuais. Neste aspecto, têm conduzido à identificação de duas categorias: referência simples e atração e experiências sexuais.

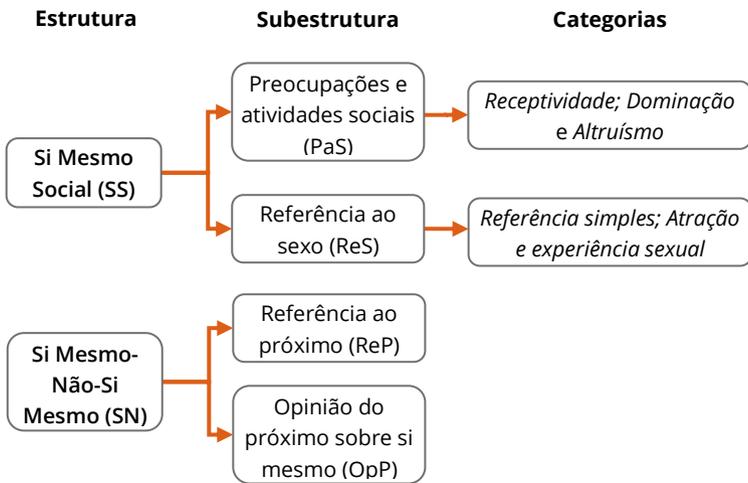
Por fim, a quinta Estrutura, *Si mesmo-Não-si mesmo (SN)*, a qual carece, inicialmente, de subestruturas e categorias, contendo apenas os enunciados em que o sujeito não fala de si mesmo, mas somente de outros e sem sentir-se diretamente envolvido. Contudo, experiências mais recentes com adolescentes e pessoas adultas têm revelado outros tipos de enunciados que permitem outras diferenciações de si mesmo, ainda que, partindo de verbalizações em que as pessoas continuavam diretamente afetadas pelas opiniões do próximo sobre si mesmo. Essa estrutura *Si mesmo-não-si mesmo*, inclui atualmente duas subestruturas: *Referência ao próximo/outro (ReP)*, e *Opinião do próximo sobre si mesmo (OpP)*. Enquanto a *ReP* compreende os enunciados em que a pessoa não fala diretamente de si mesma, mas somente do próximo, a *OpP*, abrange os enunciados em que o sujeito deriva espontaneamente do que diz respeito ao juízo alheio sobre sua própria pessoa.

Segundo Rodrigues (2013), a partir do modelo abrangente proposto por L'Écuyer, sumarizado na Figura 1, podem se operacionalizar variadas possibilidades de investigação do autoconceito, em variados níveis hierárquicos de suas dimensões, entre diferentes grupos de sujeitos e etapas da vida e a partir de determinados eventos potencialmente desencadeadores de transformações diversas no autoconceito.

Figura 1 – Adaptação do Modelo Integrado do Autoconceito (L'Écuyer, 1985)



CONTINUA



Os estudos têm apontado aspectos importantes relacionados à compreensão teórica da multidimensionalidade do autoconceito, pelos quais se torna possível investigar os componentes de sua formação e seu desenvolvimento (ver COSTA, 2002; NASCIMENTO; ROAZZI, 2013; RODRIGUES, 2013; VIANA, 2016). Segundo Novaes (1985), o estabelecimento dos perfis grupais e individuais específicos, considerando dimensões tais como idade, sexo, gênero e contexto social, mostram-se como extremamente válidos à identificação e à localização dos pontos críticos das diversas estruturas, subestruturas e categorias propostas por L'Écuyer. Para quem, faz-se extremamente necessária a contextualização do autoconceito a partir do ponto de vista social e cultural, a fim de se evitar generalizações tendenciosas que possam levar à interpretações apressadas e superficiais.

Já Costa (2002), ressalta que o Modelo Integrado proposto por L'Écuyer (1985), conforme Figura 1, apresenta de forma bastante clara as dimensões do autoconceito, bem como sua caracterização e sua organização hierárquica, revelando-se como um modelo mais compreensível e de caráter evolutivo, que permite não apenas a visualização do autoconceito, mas também de diversos outros aspectos do mesmo. Portanto, plenamente apropriado para as investigações com universitários brasileiros, propostas pelo presente estudo.

PERSPECTIVA FENOMENAL NA PESQUISA DA MENTE E SELF: EXPLORANDO INDICADORES FENOMENAIS DO AUTOCONCEITO

A literatura especializada aponta que no panorama da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva, a questão da natureza da consciência assume lugar de destaque nas pesquisas a partir do final da década de 1980. Entre os principais estudos nesta área destacam-se as contribuições de Jackendoff (1987), Calvin (1990), Dennett (1993) e Flanagan (1992), que demarcaram o ressurgimento da consciência como foco das investigações científicas, contribuindo para desmistificar a noção de consciência, situando-a, desde o âmbito das teorias cognitivistas até o das neurocientíficas. A consciência passa então a ser concebida como fenômeno suscetível de tratamento pelos métodos tradicionais da Ciência Cognitiva, tanto através das técnicas computacionais como de mecanismos neurais. Desta forma, evidencia-se a necessidade de formulação de uma teoria da consciência que possibilite maior reflexão sobre a complexidade dos problemas envolvidos no estudo da natureza dos estados conscientes (MIGUENS, 2009; TEIXEIRA, 1997).

É neste contexto que Chalmers (1995) propõe a experiência consciente, concomitantemente, como a coisa mais familiar e mais misteriosa do mundo. Como assinalado em sua obra *"The conscious mind"* de 1996, por muito tempo a consciência foi negligenciada por pesquisadores que estudavam o cérebro e a mente, por acreditarem que a ciência, que depende da objetividade, não poderia acomodar algo tão subjetivo. Assim, o movimento behaviorista, dominante na psicologia no início do século XX, concentrou-se, quase que exclusivamente, no comportamento e desestimulou qualquer tipo de diálogo sobre processos mentais internos. Posteriormente, a ciência cognitiva em ascensão, focou sua atenção nos processos 'dentro da cabeça', mantendo a consciência, ainda por muito tempo, fora dos seus limites de abrangência e de seus interesses (ver CHALMERS, 1995; 1996).

Esse estudioso destaca que, apesar de se constatar que ao longo dos últimos anos um crescente número de neurocientistas, psicólogos e filósofos tenham veementemente rejeitado a ideia de que a consciência não pode ser estudada, a busca frenética por desvendar seus mistérios originou um emaranhado de teorias diversas e conflitantes, que muitas vezes, faz uso de conceitos básicos em caminhos completamente incompatíveis. Estas diversas suposições sobre a natureza da consciência, bem como sobre as formas de estudá-la, originaram divisões entre as comunidades de pesquisa que até hoje parecem de

difícil cruzamento. Entretanto, evidencia-se que a miríade de pontos de vista dentro do referido campo, tem se inclinado às teorias reducionistas, segundo as quais a consciência pode ser explicada pelos métodos padrão da neurociência e da psicologia, em oposição direta às posições chamadas ‘misterianistas’ (*mysterians*), pelas quais se acredita não haver possibilidades de compreensão para tal fenômeno.

Neste sentido, o teórico salienta que os pesquisadores tendem a utilizar a palavra ‘consciência’ de variadas maneiras, pontuando que para esclarecer tais questões seria preciso, primeiro, separar os problemas que muitas vezes são agrupados sob o mesmo rótulo teórico, consciência. Sua proposta é que se considere útil aos propósitos científicos uma clara distinção entre os ‘problemas fáceis’ (*easy problems*) e os ‘problemas difíceis’ (*hard problems*) da consciência. Logicamente, não se pode atribuir aos primeiros um caráter de trivialidade; mas também não se pode negar que é exatamente nos ‘problemas difíceis’ que reside o mistério central da consciência (CHALMERS, 1996).

Em sua perspectiva, os problemas fáceis da consciência incluem questionamentos sobre, como o sujeito humano pode discriminar estímulos sensoriais e reagir adequadamente a eles; como o cérebro integra informações de muitas fontes diferentes e as usa para controlar o comportamento; e, de que forma os sujeitos podem ou conseguem verbalizar seus estados internos. Embora todas estas questões estejam associadas à consciência, todas dizem respeito aos mecanismos objetivos do sistema cognitivo. Por sua vez, os problemas difíceis abarcariam as reflexões sobre como os processos físicos no cérebro dariam origem à experiência subjetiva. Este enigma envolveria o aspecto interior do pensamento e da percepção, ou seja, o modo como os sujeitos sentem e experienciam as coisas vividas no mundo. O grande desafio, então, consiste exatamente em decifrar e entender a subjetividade humana, identificando e compreendendo como os processos físicos são acompanhados por experiências conscientes (CHALMERS, 1995; 1996).

Para Velmans (2009), é necessário que as definições de consciência se revelem suficientemente amplas para incluir todos os exemplos de estados conscientes; e, ao mesmo tempo, suficientemente estreitas para excluir as entidades, os eventos e os processos que não são conscientes. Pois, há de se considerar que desvios desses princípios simples são comuns nos estudos modernos da consciência, com conseqüente confusão e divisão interna no campo. Deste modo um dos grandes desafios é desemaranhar as particularidades por trás da integração e conjunção da informação, pela qual se torna possível a

formação das imagens mentais significativas que experimentamos constantemente de forma consciente. Em sua concepção, os erros que têm levado a esta encruzilhada, originam-se nas conceitualizações equivocadas sobre o que significa ser consciente. Já que um dos maiores problemas que afrontam os estudos e a construção de uma ciência da consciência, tem respaldo em sua ambiguidade conceitual e nos erros de definição para os limites e fundamentos da consciência, os quais têm impedido que se realize uma teoria da mesma que esteja de acordo com as evidências atualmente disponíveis.

Na busca por uma explicação mais concreta sobre os estados conscientes, Chalmers (1995) parte do reconhecimento da impossibilidade de se formular uma teoria que explique plenamente como um sinal cerebral pode dar origem a um estado consciente. Em sua concepção, a consciência deve ser entendida como o ponto de partida, e não como o ponto de chegada de qualquer teoria da mente. Ou seja, faz-se necessário partir de uma perspectiva convergente com as teorias físicas contemporâneas, para as quais o psiquismo ou a mente do observador emerge como um elemento necessário para explicar o comportamento da natureza. Desta forma, uma teoria da consciência teria que tomar a noção de *experiência consciente* como sendo um primitivo, requerendo a adição de algo fundamental à ontologia humana, uma vez que, tudo em teoria física é compatível com a ausência de consciência. Assim, a experiência consciente deve ser considerada como uma característica fundamental do mundo, do mesmo jeito que massa, carga eletromagnética e espaço-tempo (TEIXEIRA, 2016).

Para Chalmers (1995) é preciso partir de uma teoria inteiramente naturalista, uma vez que o universo não é nada mais do que uma rede de entidades básicas que obedecem a um conjunto de leis, pelas quais se pode explicar a consciência. Trata-se então, de um dualismo naturalista, pelo qual se torna possível o desenvolvimento de uma teoria não-reducionista da consciência, que consistiria de um conjunto de princípios psicofísicos que conectam propriedades de processos físicos com propriedades da experiência. Por sua vez, estes princípios englobariam a maneira pela qual a experiência consciente emerge da estrutura física. Pois, tais princípios devem ser capazes de dizer que tipo de sistemas físicos podem gerar experiências e, no caso de sistemas que o fazem, devem dizer que tipo de propriedades físicas será relevante para a emergência da experiência consciente (MIGUENS, 2009; TEIXEIRA, 1997).

De acordo com Chalmers (1996), as ciências cognitivas modernas têm contribuído muito pouco para desvendar o mistério da

consciência. Contudo, em muito têm favorecido o estudo da mente em geral. Em outras palavras, as ciências cognitivas têm lidado basicamente com o aspecto externo e funcional da mente, situando, muitas vezes, o aspecto psicológico em contraposição ao aspecto fenomenal da mente, entendendo que, no conceito fenomenal a mente se caracteriza pelo modo como o ser sente, e, o conceito psicológico é caracterizado pelo modo como o ser faz. De modo que, tornam-se injustificáveis competições teóricas ou conceituais entre as duas noções, uma vez que, nenhuma delas se concretiza como análise correta per si da mente, mas sim, deve-se considerar que ambas compreendem aspectos distintos e complementares desta. Se o conceito psicológico corresponde à mente enquanto base causal ou explanatória para o comportamento, por sua vez, o conceito fenomenal corresponde à mesma enquanto experiência consciente. Ou seja, no sentido psicológico, um estado é considerado mental quando desempenha um papel apropriado na explicação do comportamento, não importando se este é acompanhado ou não de experiência consciente, já no sentido fenomenal, estados mentais se revelam como estados conscientemente experienciados.

Esse autor refere que, tanto o funcionalismo, quanto o behaviorismo e as ciências cognitivas tratam exclusivamente do conceito psicológico da mente. Contudo, vale salientar que é razoável pressupor que o psicológico e o fenomenal, juntos, esgotam o mental. Neste aspecto, faz-se necessário considerar que as duas fontes primárias de evidências do mental – experiência e comportamento – impedem que haja um terceiro tipo de propriedade mental que se revele ao mesmo tempo fenomenal e não funcional. Em síntese, toda propriedade mental corresponde a uma propriedade fenomenal e a uma propriedade psicológica ou a combinação das duas. Assim, independentemente dos princípios psicofísicos explanatórios da superveniência da consciência ao substrato material, quaisquer modelos teóricos da mente e *self* precisam reconhecer sua ontologia dual, em termos de dimensões irreduzíveis uma à outra, mas complementares, enfeixadas nas rubricas de mente psicológica e mente fenomenal.

A literatura especializada tem evidenciado certa incipiência relativa à construção e validação de modelo de avaliação do autoconceito com foco exclusivo na mente fenomenal. Neste sentido, o modelo proposto por L'Écuyer (1985) se revela uma notável e promissora exceção. Uma vez que, há escassez literária relativa à documentação fenomenal acerca das autodimensões do *self*, sendo o

seu Modelo Integrado pouco explorado para co-validação transcultural, especificamente no contexto brasileiro, objetivo principal deste estudo, não tendo-se encontrando notícias ao presente de estudos documentais fenomenológicos que recaiam sobre uma base de dados fenomenais acerca da arquitetura e das dimensões propostas pelo *modelo L'Écuyer* de autoconceito fenomenal. Tal percepção torna promissora, mesmo urgente, a proposta deste presente estudo, que se ampara numa hipótese de atualidade e adequação das categorias l'ecuyerianas à modelização do autoconceito de adultos universitários em contexto natural da realidade sociocultural brasileira.

Como já salientado, o modelo integrado para análise do autoconceito proposto por L'Écuyer (1985) privilegia o aspecto fenomenal, considerando uma composição de conexões multidimensionais compostas por certas estruturas fundamentais e definidoras do conceito de si mesmo, caracterizando suas múltiplas facetas que resultam da efetiva experiência diretamente vivenciada pelo sujeito, percebida e simbolizada, ou conceituada, pelo mesmo (BASÍLIO; ROAZZI; NASCIMENTO, 2016; COSTA, 2002; RODRIGUES, 2013). Nesta perspectiva, destaca-se que os modelos de Chalmers e de L'Écuyer se encontram, por sua ênfase na fenomenalidade e perspectividade, como sendo epistemologicamente construídos a partir de dados em primeira pessoa. O estudo proposto possibilitou, justamente, aumentar a base empírica que lastreia o modelo teórico enfocado, pondo à prova seus elementos categoriais na forma de teste empírico, em estudo fenomenal, ancorado rigorosamente nas premissas epistemológicas de uma mente dual – psicológica e fenomenal (CHALMERS, 1996; L'ÉCUYER, 1985; NASCIMENTO, 2008; VELMANS, 2009).

MÉTODO

O presente estudo foi desenvolvido em perspectiva idiográfica, com foco na compreensão dos sentidos do fenômeno investigado (GARNICA, 1997; PAULO; AMARAL; SANTIAGO, 2010) e no exame em profundidade de indivíduos por meio de métodos qualitativos (LEENARS, 2010), ancorou-se metodologicamente na estratégia de estudo múltiplo de casos (*multiple-case study*) (YIN, 2005), para o alcance da essência do significado do autoconceito fenomenal em universitários, segundo o modelo hierárquico de L'Écuyer (1985), envolvendo teste empírico em recorte transcultural brasileiro.

A questão recaiu sobre uma amostra específica do tecido societário brasileiro, os universitários. Tal grupo compõe, naturalmente, uma unidade integrada e multidimensional a ser investigada em suas facetas constituintes, perfilando o estudo de caso e a triangulação de exemplares empíricos como a ferramenta metodológica de precisa indicação para a estruturação das observações e geração dos dados de pesquisa. Conforme Peres e Santos (2005), as características principais do estudo de caso são o foco em seu aspecto unitário e a análise em regime vertical ou em profundidade do seu objeto, propiciando ao pesquisador estudar conjuntamente alguns casos para compreensão profunda de um fenômeno. Tal compreensão permite uma teorização mais robusta sobre um maior conjunto de casos, com respaldo para a questão da generalização (STAKE, 2005), dado que a evidência encontrada no exame dos múltiplos casos segue, segundo Yin (2015), a lógica da replicação, em que, aos achados de um caso na análise robusta, segue-se o esforço de replicação dos mesmos nos casos subsequentes, edificando, em melhor figuração, a generalização dos achados da pesquisa como um todo. O que, em geral, é um aspecto sensível em estudos qualitativos e com desenho amostral minimizado (ALVES-MAZZOTTI, 2006; DUARTE, 2008; VENTURA, 2007; YIN, 2005; 2015).

Observa-se então, a sensibilidade concernente ao estudo de caso, na devida apreensão de perspectivas em outros contextos, especialmente, a partir do exame de casos críticos ou atípicos, em comparação aos estudos já realizados sobre o mesmo tema (DUARTE, 2008), além de seu capital heurístico na compreensão de concepções de indivíduos em diferentes localidades ou contextos de funcionamento (VENTURA, 2007). O que faz com que o estudo de casos múltiplos seja de fundamental importância no exame da modelização de categorias temáticas do autoconceito fenomenal de estudantes universitários brasileiros com base no paradigma l'écuyeriano formalizado teoricamente em contexto sociocultural diverso do brasileiro (ver L'ÉCUYER, 1985). O estudo estruturou-se segundo os requerimentos detalhados nas seções a seguir:

Participantes

O aporte amostral foi composto de estudos de casos triangulados com 06 (seis) participantes, pareados por sexo, com idade média de 25,5 anos e idades variando de 20 a 47 anos, (DP=10,58), todos

estudantes universitários oriundos dos 3º ao 7º períodos, e cursando um mesmo componente curricular da graduação do curso de Estatística da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), sediada em Natal (RN), onde foram recrutados a participar da presente pesquisa. Os critérios de inclusão foram: (a) ser estudante universitário, (b) ter maioria legal (possuir mais de 18 anos) e (c) anuir ao convite da pesquisa; e como critérios de exclusão: (a) não obedecer às instruções de preenchimento do protocolo de pesquisa, e, (b) não atender aos critérios de inclusão supra-assinalados.

Instrumentos

Para a recolha dos dados das autopercepções dos participantes consoante ao autoconceito fenomenal, utilizou-se um questionário sociodemográfico juntamente com uma bateria de testes psicológicos que mensuraram uma gama de processos relacionados ao *self* como autoconsciência situacional, autoconsciência disposicional, habilidades verbal e imagética, religiosidade, etc., e um instrumento fenomenal inspirado no Método *W-A-Y*, contendo a questão “Quem é Você?”, na versão validada por Nascimento (2008), com a seguinte instrução específica: “Esse primeiro teste avalia a maneira como você se vê e o que pensa sobre si mesmo. Ao responder a pergunta que está escrita no alto da página, procure não levar em conta o que os outros pensam sobre você e sim o que você pensa sobre si mesmo”.

Procedimentos

Após liberado para execução pelo Comitê de Ética em pesquisa com seres humanos da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com protocolo aprovado sob Registro CEP/CCS/UFPE No 132/06, o projeto iniciou sua execução e coleta respectiva de dados em salas de aula, tendo-se apresentado os objetivos da pesquisa aos participantes. Obtidas as devidas anuências, e tendo os mesmos assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), iniciou-se o preenchimento ao protocolo do autoconceito, com duração cronometrada de 05 (cinco) minutos de duração, para produção e registro em folha de resposta de próprio punho sobre a questão

solicitada. Após a recolha da folha de registro, os participantes receberam apostila contendo o conjunto dos instrumentos psicométricos e questionário sociodemográfico, com tempo livre para resposta, a qual durou em média 01 (uma) hora para finalização. Apenas os dados do autoconceito (Método *W-A-Y*) foram analisados para este estudo, tendo-se digitado *ipsis litteris* a produção discursiva dos respondentes em arquivo formato *Word for Windows*, visando-se as análises subsequentes. Nesta instituição de ensino superior (UFRN), as turmas do curso de Estatística são, em geral, de pequeno porte, assim, como base empírica para este estudo, utilizou-se a totalidade dos protocolos de uma das turmas visitadas, originando-se os casos múltiplos aqui acolhidos.

Análise de dados

Para a análise de dados utilizou-se a metodologia fenomenológica padrão (ver ENGLANDER, 2016; GIORGI, 2012; GIORGI; GIORGI; MORLEY, 2017; VAN MANEN, 2016), segundo indicação de operacionalização por Cott e Rock (2008). Cumpriu-se os seguintes passos do método: leitura exaustiva do material para se encontrar um sentido geral do autoconceito fenomenal na perspectiva dos estudantes; frases ou sentenças salientes foram extraídas de cada protocolo; afirmações similares foram organizadas de modo a serem traduzidas em temas constituintes; tais temas foram examinados através dos protocolos individuais, e, os de mesmo significado, foram organizados em temas constituintes compreensivos; eventuais temas similares foram colapsados em uma mesma unidade ou categoria temática; o conjunto dos temas constituintes compreensivos deu origem, por fim, a uma definição estrutural fundamental da experiência do autoconceito fenomenal dos estudantes universitários investigados e interpretados à luz do Modelo Integrado de L'Écuyer (1985).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A análise temática realizada neste estudo, segundo Cott e Rock (2008), apontou para seis temas abrangentes: (1) Identificação; (2) Qualidades; (3) Atividades; (4) Sentimentos; (5) Atitudes e (6) Amigos, os quais serão apresentados e interpretados sequencialmente no texto a seguir.

1. Identificação

Esse tema refere-se à todas as declarações dos participantes em que utilizam nome, sexo, idade e/ou moradia para responderem à pergunta "Quem é você?". Os excertos seguintes ilustram esta categoria: "Eu sou Camiliane, tenho 21 anos..." (P4, Feminino, 21 anos, 3º período); "Sou Izabelly, 21 anos" (P5, Feminino, 21 anos, 7º período); "Eu sou Janine M*** B*** G*** T***" (P6, Feminino, 21 anos, 7º período). (Nomes/sobrenomes velados com asterisco pelo pesquisador).

Segundo o modelo integrado de L'Écuyer (1985), essas declarações fazem parte da estrutura *Si Mesmo Pessoal*, da subestrutura *Identidade de si mesmo* e da categoria *Denominações Simples*. A estrutura *Si Mesmo Pessoal* faz referência às características mais internas ou psíquicas do indivíduo, a subestrutura *Identidade de si mesmo* passa do nível meramente descritivo de si mesmo para um nível mais profundo da consciência de ser e de existir do indivíduo, a categoria *Denominações simples* faz referência ao nome, idade, moradia e sexo.

Dados de identificação como nome e idade geralmente são solicitados no preenchimento de formulários e cadastros. Tais dados parecem ser mais significativos na amostra feminina, pois dos três participantes do sexo feminino todos se referiram a si mesmo pelo nome e idade, enquanto que na amostra masculina, de igual quantidade, nenhum dos participantes se referiu a si mesmo dessa maneira.

Conforme estudos envolvendo esse aspecto, essas diferenças apenas sinalizam distinções características de cada gênero, como explicadas em Campira et al., (2014), no qual indivíduos do sexo masculino e feminino, apresentaram ligeiras oscilações nas médias obtidas para as quatro dimensões do autoconceito (Acadêmico, Autoestima, Ansiedade e Autoconceito Social), com uma leve tendência para as meninas no Autoconceito geral. Porém, quando computadas, essas diferenças se revelaram mínimas e não se apresentaram estatisticamente significantes. Este fato também aparece nos estudos realizados no Japão por Kitayama e Rarasawa (1997), em que, num deles, foi examinada a preferência por letras, encontrando como resultado significativo, a apreciação das letras do próprio nome, sendo que os participantes do sexo masculino expressaram mais fortemente essa preferência para as primeiras letras de seus nomes de família, enquanto que os do sexo feminino expressaram mais apreço pelas primeiras letras de seus primeiros nomes. No entanto, conforme esses estudos, não se pode afirmar que haja diferenciação quanto ao gênero em relação ao autoconceito. E, tais

resultados estão em consonância com outros estudos sobre o tema (ver TATLOW-GOLDEN; GUERIN, 2017).

Com relação ao desenvolvimento do conceito de *self* no indivíduo, Bates (1990) refere que este começa a se formar, em média, entre 18 e 20 meses de idade, quando o indivíduo inicia seu processo identitário, ao referir-se a si próprio tanto como 'eu', como 'mim' ou mesmo pelo próprio nome, indo ao encontro da definição de *self* proposta por Cooley (1922), quando este refere o *Self* como sendo "designado na fala comum pelos pronomes da primeira pessoa do singular, eu, mim, meu, minha e eu mesmo". Assim, tanto o nome quanto os pronomes configuram formas concorrentes de dizer a mesma coisa, de modo a se constituir o autoconceito no indivíduo a partir de versões diferentes de *self* que partem de diferentes perspectivas (BATES, 1990). Sua evolução no decorrer do desenvolvimento se dá durante toda a trajetória de vida do indivíduo, considerando suas dimensões, sua complexidade e suas particularidades (NOVAES, 1985; TAMAYO, 1981). Além do que, deve-se considerar os aspectos culturais e históricos no qual o indivíduo está inserido (BOTEGA, 2015; GAZZANIGA; HEATHERTON, 2006; MARKUS; KITAYAMA, 1991; OLIVEIRA, 1993), de modo a explicar a estrutura, subestrutura e categoria acima referidas.

2. Qualidades

Esse tema refere-se aos enunciados em que os participantes citam algumas de suas qualidades pessoais ou atributos, como se pode ver nestes excertos: "*Uma pessoa, de um modo geral, tranquila,... ..Sou compreensivo,... ..sou organizado... .. sou divertido, mas na hora de ser... .. sou rotineiro, mas também gosto de variar...*" (P1, Masculino, 20 anos, 5º período. Grifos do pesquisador); "*Sou uma pessoa simples... ..tenho certeza que sou um bom filho, um bom irmão e um bom colega" (P3, Masculino, 47 anos, período não informado. Grifos do pesquisador); "*...costumo ser responsável... ..séria, às vezes divertida, um pouco 'dura' de vez em quando", (P4, Feminino, 21 anos, 3º período. Grifos do pesquisador); "*Me considero uma pessoa inteligente... ..cometo erros e acertos" (P5, Feminino, 21 anos, 7º período. Grifos do pesquisador); "*...me considero uma pessoa calma... sou responsável... ..sou tolerante e passiva" (P6, Feminino, 7º período. Grifos do pesquisador).****

Em seu relato, o participante P1 apresentou diversos enunciados em que se destaca a estrutura *Si mesmo pessoal*, segundo o modelo integrado de L'Écuyer (1985), ao fazer referências a características

mais internas como *"Uma pessoa, de modo geral, tranquila..."*, *"sou divertido, mas na hora de ser"* e *"sou organizado"*. A subestrutura que se sobressai é a *Imagem de si mesmo* quando apenas descreve tais características como *"sou compreensivo"* e *"sou organizado"*. A categoria mais utilizada foi *Qualidades e defeitos*, com prevalência das qualidades. Nos excertos *"sou divertido, mas na hora de ser"* e *"sou rotineiro, mas também gosto de variar"*, surgiu a categoria *Consistência*, referente à subestrutura *Identidade de si mesmo*, demonstrando sentimento de coerência interna, destacando a continuidade e compreensão do que ocorre em sua própria intimidade, além de descrever a si mesmo através de uma qualidade, complementa seu relato com uma explicação a respeito dessa qualidade, mostrando que, apesar de se considerar como tal, também possui uma compreensão de si mesmo ao dizer que age de uma outra maneira em outras ocasiões.

O participante P3 também apresenta, em seu relato, a categoria *Qualidades e defeitos* pertencente à subestrutura *Imagem de si mesmo* contida na estrutura *Si mesmo pessoal*, quando diz *"Sou uma pessoa simples"*. No excerto *"tenho certeza que sou um bom filho, um bom irmão e um bom colega"*, encontra-se a categoria *Valor pessoal*, pertencente à subestrutura *Valor de si mesmo*, contida na estrutura *Si mesmo adaptativo*, por estar emitindo um juízo de valor.

A participante P4 apresenta em seu relato a categoria *Qualidades e defeitos* que pertence à subestrutura *Imagem de si mesmo* que está contida na estrutura *Si mesmo pessoal* no excerto *"costumo ser responsável"*. A categoria *Consistência*, pertencente à subestrutura *Identidade de si mesmo*, aparece no excerto *"séria, às vezes divertida, um pouco 'dura' de vez em quando"*, pois, neste caso, cita duas qualidades que possui que parecem contraditórias, no entanto, demonstra coerência interna ao reconhecer que, mesmo possuindo uma determinada qualidade que é expressa em alguns momentos, não significa que seja assim em todas as ocasiões.

A participante P5 apresenta no excerto *"Me considero uma pessoa inteligente"* uma referência à categoria *Qualidades e defeitos*, que pertence à subestrutura *Imagem de si mesmo* cuja estrutura é *Si mesmo pessoal*. Ao relatar *"cometo erros e acertos"* apresenta coerência interna, demonstrando que compreende sua intimidade, pertencendo também à categoria *Consistência*, que pertence à subestrutura *Identidade de si mesmo* e estrutura *Si mesmo pessoal*.

A participante P6 apresenta nos excertos *"me considero uma pessoa calma"*, *"sou responsável"* e *"sou tolerante e passiva"*, a estrutura *Si mesmo pessoal*, a subestrutura *Imagem de si mesmo* e a categoria

Qualidades e defeitos. Tal qual o participante P1, a P6 faz referências às características mais internas, descrevendo-as e também faz alusão à algumas qualidades suas descrevendo-se em termos de calma, responsabilidade, tolerância e passividade.

Os excertos acima acerca do juízo de valor sobre as qualidades e defeitos do *self*, além do autoconceito, também fazem referência à autoestima e à autocompaixão. À autoestima no sentido de associação ao bem-estar psicológico, uma vez que correspondem à valoração intrínseca que o indivíduo faz de si mesmo, a partir de valores positivos ou negativos (NEFF, 2011; SCHULTHEISZ; APRILE, 2013). Enfatiza-se, porém, que a busca por um alto nível de autoestima a partir de avaliações positivas, pode se revelar problemático, pois o fato de necessitar estar sempre acima da média comparando-se com os outros, pode vir a impactar negativamente a saúde psicológica (HEWITT et al., 2003; NEFF, 2011). Em contrapartida, a autocompaixão configura uma forma mais equilibrada de se sentir bem consigo mesmo, ao permitir que o indivíduo perceba por autoavaliação, os seus aspectos negativos, fazendo-o refletir sobre os mesmos e sem a necessidade de comparar-se aos outros, como na autoestima (NEFF, 2011).

Tudo isso já está comprovado por estudos que apontam que a autocompaixão pode ajudar a diminuir distúrbios de ansiedade associados às ameaças ao *Self*, pois esta funciona como uma forma adaptativa de autorregulação. O que faz com que seu impacto à saúde psicológica se dê positivamente, a partir do equilíbrio das emoções e da capacidade de resiliência, prevenindo sentimentos mais estáveis do que a autoestima (NEFF, 2011; NEFF, et al., 2007; NEFF; VONK, 2009). Os estudos também apontam que a autocompaixão apresenta forte associação negativa com comparação social, autoconsciência pública (ver NASCIMENTO, 2008), autorruminação (ver NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO; ROAZZI; VIANA, 2016), raiva e isolamento cognitivo (NEFF; VONK, 2009). Para Neff (2011), a autocompaixão pode ser desenvolvida e ensinada, e adianta ainda que, em relação aos estados de humor positivos, ambas, a autoestima e a autocompaixão, são preditoras de felicidade, otimismo e afeto positivo.

Em se tratando de estados de humor positivos e negativos, pode-se considerar também a Teoria da Autodiscrepância de Higgins (1987), a qual propõe uma ponderação entre virtudes e imperfeições do *self*, de modo que, os diferentes tipos de autodiscrepâncias (distintas representações do *self*), que se dão entre o Eu real (autoconceito), o Eu ideal (caracterizado pelas crenças de um indivíduo sobre si próprio ou as esperanças, desejos e aspirações ou como este gostaria de ser)

e o Eu Obrigatório (caracterizado pelas características que a pessoa considera que deveria apresentar), representam diferentes tipos de situações psicológicas negativas associadas a diferentes tipos de desconfortos e vulnerabilidades promotores de desregulação emocional.

3. Atividades

Esse tema reúne os enunciados em que os participantes referem-se a si mesmos pelas atividades que realizam ou gostam de realizar, como mostrado nestes excertos: "*Uma pessoa, de um modo geral,... que gosta de esportes, principalmente futebol.*" (P1, Masculino, 20 anos, 5º período); "*...faço o curso de estatística.*" (P4, Feminino, 21 anos, 3º período); "*...gosto de ouvir música.*" (P4, Feminino, 21 anos, 3º período); "*Eu gosto muito de estar sempre fazendo alguma coisa e sempre me atualizando, procurando melhorar ainda mais sobre o que já sei.*" (P6, Feminino, 21 anos, 7º período).

Segundo o modelo integrado de L'Écuyer (1985), ao citar apenas a atividade que realiza sem emitir sua apreciação, o enunciado apresenta a categoria *Enumeração de atividades*, da subestrutura *Imagem de si mesmo* e estrutura *Si mesmo pessoal*, como é o caso do participante P4 que apenas disse que faz um curso de estatística. Enquanto que, os participantes P1, P4 e P6 expressaram o gosto que têm em realizar suas atividades, apresentando, portanto, a categoria *Gostos e interesses*, na subestrutura *Imagem de si mesmo* e estrutura *Si mesmo pessoal*.

Os participantes desses excertos são jovens, e como tal, o auto-conceito está implicado em seus pensamentos, sentimentos, motivações e comportamentos. Todos acessíveis à consciência, a partir de um conjunto altamente complexo de *selves* interrelacionados que podem ser agrupados em quatro domínios abrangentes: a aparência ativa (ex: desempenho acadêmico, habilidades físicas), social (ex.: aceitação dos colegas, ajuste entre colegas), física (ex.: aparência física), e psicológica (ex.: comportamento alimentar) (TATLOW-GOLDEN; GUERIN, 2017). Tais domínios estão diretamente associados à subestrutura *Imagem de si mesmo* (L'ÉCUYER, 1985).

Como referido anteriormente no tema *Identificação*, os resultados dos testes padronizados, trazem uma ligeira diferença envolvendo os sexos, mas que, no entanto, não se mostram significativas. Por exemplo, os testes realizados por Tatlow-Golden e Guerin (2017) relativos às atividades e relações entre os jovens e suas implicações,

apresentaram em seus resultados que as meninas têm uma percepção mais alta de suas habilidades sociais e de linguagem do que os meninos, enquanto estes avaliaram mais fortemente suas habilidades físicas e matemáticas, além de classificarem sua aparência mais positivamente do que as meninas. Com relação à experiência de aprendizagem, comportamento e formação de autoconceito acadêmico, os estudos de Kumi-Yeboah et al. (2018), referiram acerca das interações positivas, tanto entre aluno/professor, aluno/aluno, como também o apoio parental, apontando como fundamentais para ajudar na melhora das experiências de aprendizagem, seja presencial ou à distância e que o contrário, restringe o autoconceito acadêmico.

Tais resultados vão ao encontro de um dos três aspectos do *self* trazidos por James no início do século passado, o *self* social, relativo às opiniões que os outros têm do indivíduo (EPSTEIN, 1973). Também ao conceito de *Self* ecológico trazido por Neisser (1988), que refere a relação do *self* ao ambiente físico; bem como aos Indicadores de Agência propostos por Bruner (1997), que dizem respeito aos atos de livre escolha feitos pelos indivíduos na busca de objetivos, trazidos nesses excertos pela categoria *Gostos e interesses* da estrutura *Si mesmo pessoal*. Todos esses corroborando a afirmação feita por Rogers (2003), de que os indivíduos se definem a partir de suas experiências, pois o *self* encontra-se internalizado na experiência deste e revela-se, não como uma dimensão estável ou imutável, mas em constante mutação, de maneira organizada e consistente, no fluxo das interações sociais saturadas de significado social proporcionado pelo engajamento em atividades de estima do *self*.

4. Sentimentos

Este tema refere-se aos enunciados em que o participante se conceitua a partir de sentimentos e emoções como: amor, raiva, desprezo, tristeza, alegria, etc., como se pode ver nestes excertos: "*Animais de estimação, não amo, mas gosto*" (P1, Masculino, 20 anos, 5º período); "*...adoro Chico Buarque*" (P4, Feminino, 3º período); "*Sou bastante frágil qualquer ação e qualquer palavra pode mecher [sic]*". (P5, Feminino, 7º período); "*Não gosto de pessoas falsas que falam mau [sic] por trás*". (P2, Masculino, 23 anos, 5º período).

O participante P1 apresenta a categoria *Sentimentos e emoções*, que pertence à subestrutura *Imagem de si mesmo* contida na estrutura *Si mesmo pessoal* ao expressar seu apreço por animais dizendo

gostar e não amar para dar uma noção do nível de afeto que possui por eles, diferenciando do que sente por pessoas. Mesmo dizendo que gosta e não que ama, o que diferencia a categoria *Gostos e interesses* da categoria *Sentimentos e emoções* é que a primeira está relacionada às coisas, enquanto que a segunda está relacionada à pessoas e/ou animais. Como também o participante P4 ao dizer que adora Chico Buarque, quer significar que adora suas músicas e interpretação artística, no entanto, a maneira que fala demonstra que existe um sentimento em relação à pessoa do cantor. O participante P2 também apresenta em seu discurso a categoria *Sentimentos e emoções* ao afirmar não gostar de pessoas falsas. A participante P5 cita uma qualidade para explicar o quanto é sensível em suas emoções, e, que qualquer palavra mal colocada pode levá-la a emoções como tristeza e raiva.

A categoria *Sentimentos e Emoções* do excerto da P5 faz referência ao terceiro *self* contido no autoconceito proposto por William James, o *self* espiritual, o qual comporta os sentimentos, as emoções e os desejos (EPSTEIN, 1973). Também há que se ressaltar a ênfase fenomenal trazida pelo modelo de L'Écuyer (1985), aproximando-o ao modelo teórico de Chalmers (1996), caracterizado pelo modo como o sujeito sente e como esse sentir pode ser revelado pelos estados mentais a partir de experiências conscientes.

De acordo com Higgins (1987), as emoções dos indivíduos também são influenciadas pela magnitude, acessibilidade e tipo de discrepância (discordância) que há entre seu 'eu' real e seu 'eu' ideal. De modo que, essas muitas facetas diferentes do *self* ou autoimagens influenciam no tipo de emoções experimentadas pelo indivíduo, sendo verificadas a partir dos distintos tipos de vulnerabilidades emocionais promotoras das mais variadas psicopatologias (HIGGINS et al., 1986), umas associadas ao 'eu' real e outras ao 'eu' ideal (HIGGINS et al., 1985).

5. Atitudes

Este tema refere-se aos enunciados em que o indivíduo se conceitua a partir de suas atitudes diante da vida, como nos seguintes excertos: "*Sou uma pessoa que tem muita força de vontade.*" (P2, Masculino, 23 anos, 5º período); "... *sempre procuro ser bem sucedido em todas as atividades a que proponho fazer.*" (P2, Masculino, 23 anos, 5º período); "... *tenho certeza que sou um bom filho, um bom irmão e um bom colega.*"

(P3, Masculino, 47 anos, período não informado); *"Levo minha vida pensando em melhorar a cada dia que passa, no relacionamento com a natureza com os seres humanos...e em especial com minha família."* (P3, Masculino, 47 anos, período não informado); *"Me considero uma pessoa... de bom coração."* (P5, Feminino, 21 anos, 7º período); *"... claro que possuo defeitos como qualquer outra pessoa, mas tento sempre melhorar."* (P5, Feminino, 21 anos, 7º período); *"... sei reagir diante das situações diversas que enfrento no dia-a-dia."* (P6, Feminino, 21 anos, 7º período); *"... não tenho muita paciência para esperar as coisas acontecerem, procuro ir atrás para que elas se iniciem logo."* (P6, Feminino, 21 anos, 7º período); *"... procuro ao máximo ser pontual com os meus compromissos."* (P6, Feminino, 21 anos, 7º período).

O participante P2 apresenta a categoria *Capacidades e atitudes*, pertencente à subestrutura *Imagem de si mesmo* e estrutura *Si mesmo pessoal*, no excerto *"Sou uma pessoa que tem muita força de vontade"*. Já no excerto *"sempre procuro ser bem sucedido em todas as atividades a que proponho fazer"*, o participante reconhece que realiza suas atividades com competência, portanto, apresenta a estrutura *Si mesmo adaptativo*, subestrutura *Valor de si mesmo* e categoria *Competência*.

O participante P3 ao afirmar que é um bom filho, um bom irmão e um bom colega, está emitindo um juízo de valor sobre esses papéis que pertencem, segundo o modelo integrado de L'Écuyer (1985), à estrutura *Si mesmo adaptativo*, subestrutura *Valor de si mesmo*, na categoria *Valor pessoal*. Ao dizer que leva a vida pensando em melhorar, tanto em relação a si mesmo como aos outros, apresenta em seu relato a estrutura *Si mesmo pessoal*, a subestrutura *Identidade de si mesmo* e a categoria *Atualização*.

Encontrou-se no relato do participante P5 a estrutura *Si mesmo adaptativo*, nos seguintes excertos: *"e de bom coração"* e *"claro que possuo defeitos como qualquer outra pessoa, mas tento sempre melhorar"*, os quais estão associados às subestruturas *Valor de si mesmo* e *Atividade de si mesmo*, dentro das categorias *Valor pessoal* e *Atualização*, respectivamente. O participante P5, além de expressar que gosta de sempre estar fazendo alguma coisa, ainda expressou o propósito desse apreço, que era melhorar. Dessa maneira, apresenta em seu relato a categoria *Atualização*, na subestrutura *Atividade de si mesmo* e estrutura *Si mesmo adaptativo*.

O participante P6 apresenta nos excertos *"não tenho muita paciência para esperar as coisas acontecerem, procuro ir atrás para que elas se iniciem logo"* e *"demoro um pouco a tomar decisões, porém quando opto pelo que quero, não costumo voltar atrás"*, a estrutura *Si*

mesmo adaptativo, na subestrutura *Valor de si mesmo*, nas categorias *Competência* e *Valor pessoal*, respectivamente. O excerto "*procuro ao máximo ser pontual com os meus compromissos*", além de apresentar a qualidade de ser pontual, expressa convicção de sua competência, portanto, apresenta a estrutura *Si mesmo adaptativo*, na subestrutura *Valor de si mesmo*, na categoria *Competência*.

Essas atitudes diante da vida, mostradas nesses excertos, fazem referência ao que William James caracterizou como autoconceito de aspecto social, aquele relativo às opiniões que os outros têm do indivíduo, tendo-o descrito como a única versão do *self* que se reflete em cada interação humana (EPSTEIN, 1973; OYSERMAN, 2001). Do qual pode-se inferir ser o autoconceito um produto social, seja como forma de inserção, de interação e de assunção de valores, ao quais são compartilhados em contextos sociais específicos, como bem disse Mead (1964) citado em Oyserman (2001) a respeito, que "o *self* pode existir para o indivíduo somente se ele assumir o papel do outro", sendo, portanto, experienciado indiretamente, tanto de um ponto de vista particular do outro individualmente, como de algum grupo social ou mesmo de um ponto de vista generalizado de um grupo social, remetendo ao conceito da estrutura *Si mesmo adaptativo* de L'Écuyer (1985).

Com relação às estruturas, subestruturas e categorias trazidas por esse excerto, Oyserman (2001) refere que na adolescência, os indivíduos são capazes de distinguir entre os *selves* que gostariam de ser e de se tornar e os que os outros desejam para eles, sendo clara a presença do outro no autoconceito, uma vez que esse outro é tido como padrão de comparação. Isso fica mais evidente por volta dos 11 anos de idade, fase em que o indivíduo começa a perceber a relevância das ações das outras pessoas próximas. Entretanto, esse autor aponta a deflagração de uma luta interna nesse início da formação do autoconceito e estrutura da identidade, pois ao mesmo tempo que se quer parecer com os outros, também se quer adquirir um certo nível de singularidade, remetendo, no presente caso, à subestrutura *Valor de si mesmo* e às categorias *Competência* e *Valor pessoal*, trazidas por L'Écuyer (1985).

Também, pode-se considerar os indicadores propostos por Bruner (1997), para explicar as autoavaliações dos participantes e as atitudes dos seus respectivos *selves* (subestrutura *Atividade de si mesmo*) quando direcionados a um outro significativo. Como por exemplo o Indicador de Avaliação, encontra-se presente nas falas de todos os participantes desses excertos; o mesmo para o Indicador

Reflexivo e para o Indicador de Recursos 'interior', já o de Recursos 'exterior', apresenta-se somente na fala do P6; também o Indicador de Referência social, para as falas P3 e P6. De modo que, nesses excertos o *self* funcionou como produto de inserção, interação e assunção de valores compartilhados em contextos sociais específicos.

6. Amigos

Esse tema refere-se aos enunciados nos quais o participante cita a relação de amizade que tem com as pessoas, como parte de seu autoconceito, demonstrando ser uma pessoa sociável, como podem ser vistos nos seguintes excertos:

Mim [sic] considero uma pessoa facil [sic] de conviver, pois, sou companheiro, amigo." (P2, Masculino, 23 anos, 5º período); "... gosto de sempre estar ajudando [sic] aos amigos... .. pois amizade pra mim é uma coisa sagrada." (P2, Masculino, 23 anos, 5º período); "... gosto de viver em coletividade." (P3, Masculino, 47 anos, período não informado); "Gosto de me dar com o público, não importa a idade, sou tolerante e passiva (P6, Feminino, 21 anos, 7º período).

O participante P2, nos excertos:

Mim [sic] considero uma pessoa facil de conviver, pois, sou companheiro, amigo" e "gosto de sempre estar ajudando aos amigos", apresenta a estrutura Si mesmo social, nas categorias Receptividade e Altruísmo, respectivamente, relacionadas à subestrutura Preocupações e atividades sociais. Ao dizer: "pois amizade pra mim é uma coisa sagrada", apresenta a categoria Ideologia que pertence à subestrutura Identidade de si mesmo contido na estrutura Si mesmo pessoal.

Os participantes P3 e P6 apresentam a estrutura *Si mesmo social* nos excertos "*gosto de viver em coletividade*" e "*Gosto de me dar com o público, não importa a idade*", respectivamente, na subestrutura *Preocupações e atividades sociais*, na categoria *Receptividade*.

A estrutura desse excerto com suas subestruturas e categorias podem ser entendidas a partir do que William James em 1890, chamou de *self* estendido, lançando as bases para as concepções modernas de *self*, ao considerar as posses dos indivíduos como partes do seu *self*. Para ele, o *self* de alguém é a soma total de tudo que ele

pode chamar de seu, incluindo além do seu corpo e capacidade psíquica, seus bens e pertences, esposa e filhos, antepassados, amigos, reputação e obras. Todas coisas que dão ao ser as mesmas emoções, assim, se cresce e prospera, o ser sente-se triunfante e se decai e morre, sente-se rejeitado. Em graus diferentes para cada coisa, porém, da mesma maneira para todos. Pois, ao definir posses como coisas e chamá-las de 'nossas', James estava dizendo que somos a soma de nossas posses (BELK, 1988).

Pode-se acrescentar também a definição trazida por Cooley (1922), acerca da designação do *self* pelos pronomes da primeira pessoa do singular, "eu, mim, meu, minha", com ênfase nos pronomes possessivos. Também podem ser entendidas a partir do conceito de *self* como produto de participação social trazido por Oyserman (2001), no qual este refere que os *selves* são criados dentro de contextos, considerando os valores, normas e costumes dos outros *selves* que também participam desse contexto, pois essas considerações normativas atribuem estabilidade ao *self* e proporcionam que este possa ser padronizado (BRUNER, 1997).

De maneira que, as identidades constituintes do *self* são, de fato, construídas dinamicamente no contexto cultural e sua utilidade aparece quando as pessoas olham para suas identidades ao fazer escolhas, pois essas identidades são situadas, pragmáticas e sintonizadas com as possibilidades e restrições do contexto imediato (OYSERMAN; ELMORE; SMITH, 2012). Percebe-se assim, uma relação entre as categorias mostradas nesse excerto com a noção de *Self* interpessoal trazida por Neisser (1988), o qual refere os envolvimento mostrados nas interações sociais com os outros, de forma imediata e irrefletida.

Em suma, o modo como os universitários dessa amostra, significam seu próprio *self* mostrou-se nas seis categorias apresentadas. Portanto, pode-se perceber que, para alguns destes, o seu nome tem um significado importante, assim como sua idade, como retratado em tantos estudos, dos quais destacam-se os realizados por Kitayama e Rarasawa (1997), no qual foi examinada a preferência por letras, encontrando como resultado que as letras do próprio nome são significativamente mais apreciadas e que os participantes do sexo masculino expressam essa preferência de maneira mais significativa para as primeiras letras de seus nomes de família, enquanto que os do sexo feminino expressam mais apreço pelas primeiras letras de seus primeiros nomes. Também foi investigada a preferência por números, e como resultado encontraram que os números correspondentes ao mês e dia de aniversário são significativamente

mais apreciados que outros números, enfatizando a importância do significado tanto do nome próprio quanto da data de aniversário para a edificação do autoconceito.

Os amigos, nessa fase, parecem ser significativos na construção do autoconceito desses universitários, com ênfase na necessidade de ser uma pessoa sociável, pois aqueles que possuem boas relações sociais tendem a ter um autoconceito positivo, apresentando bons sentimentos, tanto por si mesmos como pelos outros, demonstrando interesse de participar de atividades sociais, além de se autoconceituarem com boas qualidades, como foi o caso dessa amostra. Novamente, pode-se inferir o aspecto de *self* social referido por William James (EPSTEIN, 1973) e também as instâncias do autoconceito que são influenciadas pelos diferentes papéis sociais e relacionamentos pessoais estabelecidos pelos indivíduos nas diferentes situações (MARKUS; KITAYAMA, 2003).

Do que foi encontrado nos achados dessa pesquisa, teve-se corroborada a hipótese de pesquisa, acerca da pertinência e heurística do Modelo Fenomenal e Integrado de L'Écuyer (1985), para formalizar as diversas dimensões do autoconceito de universitários brasileiros, alicerçando um caminho futuro para a realização de teste empírico mais abrangente com amostras representativas da população, de diferentes faixas etárias e dentro do espectro sociodemográfico da sociedade brasileira contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escassez de estudos sobre o autoconceito, de cunho fenomenológico, motivou a realização do presente estudo, que objetivou descrever, sob a perspectiva do Modelo Fenomenal e Integrado de L'Écuyer (1985), o conteúdo fenomenológico das dimensões constituintes do autoconceito entre universitários brasileiros. Os resultados obtidos revelaram a validade deste modelo para descrever o autoconceito fenomenal da referida população, apesar de ter revelado apenas três das cinco estruturas propostas pelo modelo: *Si mesmo pessoal*, *Si mesmo adaptativo* e *Si mesmo social*, cada uma com algumas de suas subestruturas e categorias correspondentes.

Também foram encontradas cinco das oito categorias propostas pelo modelo e alguns dos seus respectivos elementos: 1) Qualidades e defeitos; Sentimentos e emoção; Capacidade e atitude;

Enumeração de atividades e Gostos e Interesses; 2) Denominação simples; Consistência e Ideologia; 3) Competência e Valor pessoal; 4) Atualização e 5) Receptividade e Altruísmo. De modo que, considera-se alcançado o objetivo geral do estudo e que, possivelmente, a abrangência mais limitada dos resultados, tenha se dado devido à amostra reduzida deste estudo. Portanto, faz-se mister a realização de novos estudos, numa perspectiva fenomenológica, com amostras ampliadas.

A partir de uma análise temática, os relatos dos universitários apresentaram seis temas abrangentes: Identificação; Qualidades; Atividades; Sentimentos; Atitudes e Amigos. O tema Identificação só foi encontrado na amostra feminina, ao se referirem a si mesmas pelo nome e idade. Tais dados, geralmente, são solicitados no preenchimento de cadastros e constam na carteira de identidade e outros documentos. Esse resultado revela, portanto, que nesta amostra, os universitários de sexo masculino não demonstraram dar importância a esse tipo de informação ao se autoconceituarem, enquanto que, para as mulheres parece ser algo significativo se referir a si mesmas pelo nome e idade.

Qualidades foi o tema mais expressivo da amostra, onde se destacou a estrutura *Si Mesmo Pessoal* do modelo em questão, sua subestrutura *Imagem de Si Mesmo* e sua categoria *Qualidades e Defeitos*, com evidência às qualidades. O tema Sentimentos revela que o autoconceito dos universitários é constituído também pelo que sentem e pelas emoções que expressam, com destaque, novamente, para a estrutura *Si Mesmo Pessoal*.

Esta estrutura e subestrutura também se fizeram presentes no tema Atividades, o qual revelou que parte dos universitários se referem a si mesmos pelas atividades que realizam sem citar a sua apreciação por elas, o que, conforme o modelo de L'Écuyer, este tipo de declaração é categorizado como *Enumeração de atividades*, enquanto que aquelas declarações que contêm uma emissão de apreço são categorizados como *Gostos e Interesses*.

Já o tema Atitudes, revelou que os universitários dessa amostra possuem uma percepção de seu potencial e reconhecem tanto suas virtudes como seus defeitos, demonstrando a atitude de superar seus limites e, assim, serem bem sucedidos em suas investidas. Aqui a estrutura *Si Mesmo Adaptativo* se faz presente pela necessidade que o indivíduo tem de se adaptar às demandas sociais. E o tema Amigos revelou, que esses universitários demonstraram, em suas declarações, o desejo de serem sociáveis, apreciando participar de atividades coletivas, bem como uma preocupação em ter uma imagem positiva

diante de seus colegas. Cruz e Esposito (1972) referem que o status social do indivíduo aumenta à medida que ganha credibilidade entre seus pares.

Por fim, verificou-se aqui que o modelo fenomenal e integrado de L'Écuyer mostrou-se válido para realizar uma descrição fenomenal do autoconceito em universitários brasileiros. No entanto, faz-se necessário realizar estudos, na perspectiva fenomenal, com amostras mais extensas, a fim de verificar se outras estruturas deste modelo emergirão nesse mesmo contexto sociocultural. O presente estudo deu início a uma sistematização da documentação fenomenológica desta urgente agenda de pesquisa, a fim de alicerçar, em bases empíricas sólidas, a avaliação do referido modelo teórico visando à elucidação de seu potencial de descrição do autoconceito fenomenal no campo da pesquisa cognitiva nacional.

REFERÊNCIAS

- ALVES-MAZZOTTI, A. J. Usos e abusos dos estudos de caso. *Cadernos de pesquisa*, v. 36, n. 129, p. 637-651, 2006.
- BASÍLIO, L. R. M.; ROAZZI, A.; NASCIMENTO, A. M. Natureza, desenvolvimento e possibilidades de transformação do *self* e do autoconceito: refletindo sobre o papel das interações sociais para estruturação e dinâmica transformacional. *Revista AMAzônica*, ano 9, v. 16, n. 1, p. 250-269, 2016.
- BATES, E. Language about me and you: Pronominal reference and the emerging concept of self. In: D. Cicchetti and M Beeghly (Eds), *The self in transition: Infancy to childhood*. Chicago: University of Chicago Press, p. 165-182, 1990.
- BELK, R. W. Possessions and the extended *self*. *Journal of consumer research*, v. 15, n. 2, p. 139-168, 1988.
- BOTEGA, G. P. Autoconceito de crianças quilombolas: por entre as vozes das avós e dos/as professores/as. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 9, n. 1, p. 48-64, 2015.
- BRANCO, J. P. *Insucesso escolar e autoconceito: um estudo na área escolar da Maia*. 2012. Dissertação (Ciências da Educação: Educação Especial) – Universidade Fernando Pessoa, Porto: Portugal, 2012.

- BRANDT, R. M. The accuracy of self estimate: A measure of self-concept reality. **Genetic Psychology Monographs**, v. 58, p. 55-99, 1958.
- BRUNER, J. A narrative model of self-construction. *In*: ANNALS OF THE NEW YORK ACADEMY OF SCIENCES (NYASA), v. 818, n. 1, p. 145-161, 1997.
- BUGENTAL, J. F. T.; ZELEN, S. L. Investigations into the 'self-concept': I. The W-A-Y technique. **Journal of personality**, v. 18, n. 4, p. 483-498, 1950.
- CALVIN, W. H. The cerebral symphony: seashore reflections on the structure of consciousness. **Bantam Books**, v. 11, p. 1319-1320, 1990.
- CAMPIRA, F. P.; ARAÚJO, A. M.; ALMEIDA, L. S. Construção e validação de uma escala de autoconceito para adolescentes moçambicanos. **EDUCAmazônia**, v. 11, n. 1, p. 26-46, 2013.
- CAMPIRA, F. P.; ARAÚJO, A. M.; ALMEIDA, L. S. Autoconceito em alunos moçambicanos: Resultados em função do género e do contexto sociocultural. *In*: I SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE COGNIÇÃO, APRENDIZAGEM E RENDIMENTO, p. 21-30, 2014.
- CARVALHO, L. M. F. L. **Formação gerencial e redes de poder: um estudo de caso em empresas catarinenses**. 2003. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- CHALMERS, D. J. The puzzle of conscious experience. **Scientific American**, v. 273, n. 6, p. 80-86, 1995.
- CHALMERS, D. J. **The conscious mind: In search of a fundamental theory**. London: Oxford university press, 1996.
- COELHO, G. D. *et al.* Avaliação do autoconceito de crianças e adolescentes com sobrepeso e obesidade. **Revista Brasileira de Qualidade de Vida**, v. 8, n. 3, p. 204-217, 2016.
- COOLEY, C. H. **Human nature and the social order**. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- COSTA, P. C. G. Escala de autoconceito no trabalho: construção e validação. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 18, n. 1, p. 75-81, 2002.
- COTT, C.; ROCK, A. Phenomenology of N, N-dimethyltryptamine use: A thematic analysis. **Journal of Scientific Exploration**, v. 22, n. 3, p. 359-370, 2008.

- CRUZ, L. M. C.; ESPOSITO, Y. L. Autoconceito e sua relação com prestígio entre os colegas, nível socioeducacional e inteligência. **Cadernos de Pesquisa**, n. 6, p. 36-45, 1972.
- DELGADO, B.; INGLÉS, C. J.; GARCÍA-FERNÁNDEZ, J. M. Social anxiety and self-concept in adolescence. **Revista de Psicodidáctica**, v. 18, n. 1, p. 179-194, 2013.
- DEMO, D. H. The self-concept over time: Research issues and directions. **Annual Review of sociology**, v. 18, n. 1, p. 303-326, 1992.
- DENNETT, D. C. **Consciousness explained**. London: Penguin Books, 1993.
- DUARTE, J. B. Estudos de caso em educação: Investigação em profundidade com recursos reduzidos e outro modo de generalização. **Revista Lusófona de Educação**, n. 11, p. 113-132, 2008.
- ENGLANDER, M. The phenomenological method in qualitative psychology and psychiatry. **International journal of qualitative studies on health and well-being**, v. 11, n. 1, p. 30682, 2016.
- EPSTEIN, S. The self-concept revisited: Or a theory of a theory. **American psychologist**, v. 28, n. 5, p. 404, 1973.
- ESPOSITO, Y. L.; CRUZ, L. M. C. Estudo sobre o autoconceito de um grupo de adolescentes de uma escola pública de São Paulo. **Cadernos de Pesquisa**, n. 6, p. 31-35, 2013.
- FERRO, M. A.; BOYLE, M. H. Self-concept among youth with a chronic illness: A meta-analytic review. **Health psychology**, v. 32, n. 8, p. 839-848, 2013.
- FLANAGAN, O. J. **Consciousness reconsidered**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.
- GARNICA, A. V. M. Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenologia. **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, v. 1, n. 1, p. 109-122, 1997.
- GAZZANIGA, M. S.; HEATHERTON, T. F. **Psychological Science: mind, brain, and behavior**. 2 ed. New York: W. W. Norton, 2006.
- GIORGI, A. The descriptive phenomenological psychological method. **Journal of Phenomenological Psychology**, v. 43, n. 1, p. 3-12, 2012.
- GIORGI, A.; GIORGI, B.; MORLEY, J. The descriptive phenomenological psychological method. *In*: C. Willig and W. Stainton-Rogers (Eds.),

The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology, p. 176-192, London: Sage, 2017.

- HEWITT, P. L. *et al.* The interpersonal expression of perfection: Perfectionistic self-presentation and psychological distress. **Journal of personality and social psychology**, v. 84, n. 6, p. 1303-1325, 2003.
- HIGGINS, E. T. Self-discrepancy: a theory relating self and affect. **Psychological Review**, v. 94, n. 3, p. 319-340, 1987.
- HIGGINS, E. T. *et al.* Self-discrepancies and emotional vulnerability: How magnitude, accessibility, and type of discrepancy influence affect. **Journal of personality and social psychology**, v. 51, n. 1, p. 5-15, 1986.
- HIGGINS, E. T.; KLEIN, R.; STRAUMAN, T. Self-concept discrepancy theory: A psychological model for distinguishing among different aspects of depression and anxiety. **Social cognition**, v. 3, n. 1, p. 51-76, 1985.
- JACKENDOFF, R. **Consciousness and the computational mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- KIRKLAND, M. C. The effects of tests on students and schools. **Review of Educational Research**, v. 41, n. 4, p. 303-350, 1971.
- KITAYAMA, S.; RARASAWA, M. Implicit self-esteem in Japan: Name letters and birthday numbers. **Personality and social psychology bulletin**, v. 23, n. 7, p. 736-742, 1997.
- KÜHN, M. H.; McPARTLAND, T. S. An empirical investigation of self-attitudes. **American sociological review**, v. 19, n. 1, p. 68-76, 1954.
- KUMI-YEBOAH, A.; DOGBEY, J.; YUAN, G. Exploring factors that promote online learning experiences and academic self-concept of minority high school students. **Journal of Research on Technology in Education**, v. 50, n. 1, p. 1-17, 2018.
- L'ÉCUYER, R. **El concepto de sí mismo**. Barcelona: Oikos-Tau, 1985.
- LEENARS, A. A. In defense of the idiographic approach: Studies of suicide notes and personal documents. **Archives of Suicide Research**, v. 6, n. 1, p. 19-30, 2010.
- MARKUS, H. R.; KITAYAMA, S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. **Psychological review**, v. 98, n. 2, p. 224-253, 1991.

- MARKUS, H. R.; KITAYAMA, S. Culture, self, and the reality of the social. **Psychological inquiry**, v. 14, n. 3-4, p. 277-283, 2003.
- MENGARELLI, A. P. C.; SOUZA, F. F. Dimensões do autoconceito: construção e validação de uma escala adaptada ao consumidor adolescente. *In: XXXII ENCONTRO NACIONAL DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO (ANPAD)*, pp. 1-16, 2008. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/MKT-B2122.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- MIGUENS, S. Heterofenomenologia. *In: Sofia Miguens, Compreender a mente e o conhecimento*, p. 223-232. Ed. Universidade do Porto: Portugal, 2009.
- MWAMWENDA, T. S. **Psicologia Educacional: uma perspectiva africana**. Maputo: Texto Editores, 2005.
- NASCIMENTO, A. M. do. **Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo**. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- NASCIMENTO, A. M. do; ROAZZI, A. Autoconsciência, imagens mentais e mediação cognitiva. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 26, n. 3, p. 493-505, 2013.
- NEFF, K. D. Self-compassion, self-esteem, and well-being. **Social and personality psychology compass**, v. 5, n. 1, p. 1-12, 2011.
- NEFF, K. D.; KIRKPATRICK, K. L.; RUDE, S. S. Self-compassion and adaptive psychological functioning. **Journal of research in personality**, v. 41, n. 1, p. 139-154, 2007.
- NEFF, K. D.; VONK, R. Self-compassion versus global self-esteem: Two different ways of relating to oneself. **Journal of personality**, v. 77, n. 1, p. 23-50, 2009.
- NEISSER, U. Five kinds of self-knowledge. **Philosophical psychology**, v. 1, n. 1, p. 35-59, 1988.
- NOVAES, M. H. Autoconceito: um sistema multidimensional hierárquico e sua avaliação em adolescentes. **Arquivos brasileiros de psicologia**, v. 37, n. 3, p. 27-43, 1985.
- OLIVEIRA, I. M. de. Autoconceito, preconceito: a criança no contexto escolar. *In: A. L. Smolka and M. C. Goetz (Orgs.), A linguagem e o outro no espaço escolar: Vygotsky e a construção do conhecimento*. 12 ed. p. 151-173. São Paulo: Papirus, 1993.

- OYSERMAN, D. Self-concept and identity. *In*: A. Tesser and N. Schwarz (Eds.), **The Blackwell Handbook of Social Psychology**. p. 499-517. Malden, MA: Blackwell, 2001.
- OYSERMAN, D.; ELMORE, K.; SMITH, G. Self, self-concept and identity. *In*: M. R. Leary and J. P. Tangney (Eds.), **Handbook of self and identity**. p. 69-104. New York: Guilford Press, 2012.
- PAULO, R. M.; AMARAL, C. L. C.; SANTIAGO, R. A. A pesquisa na perspectiva fenomenológica: explicitando uma possibilidade de compreensão do ser-professor de matemática. **Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências**, v. 10, n. 3, p. 71-86, 2010.
- PEIXOTO, F. J. B. **Auto-estima, autoconceito e dinâmicas relacionais em contexto escolar: Estudo das relações entre auto-estima, autoconceito, rendimento acadêmico e dinâmicas relacionais com a família e com os pares em alunos do 7º, 9º, e 11º anos de escolaridade**. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Educacional) – Universidade do Minho, Braga: Portugal, 2003.
- PERES, R. S.; SANTOS, M. A. dos. Considerações gerais e orientações práticas acerca do emprego de estudos de caso na pesquisa científica em Psicologia. **Interações**, v. 10, n. 20, p. 109-126, 2005.
- PERKINS, H. V. Factors influencing change in children's self-concepts. **Child Development**, v. 29, n. 2, p. 221-230, 1958.
- PHILLIPS, B. N.; HINDSMAN, E.; JENNINGS, E. Influence of intelligence on anxiety and perception of self and others. **Child development**, v. 31, n. 1, p. 41-46, 1960.
- RODRIGUES, L. R. M. B. **A dialética de transformação do self e do autoconceito: dimensões auto-refletidas no cárcere feminino**. Tese (Doutorado Psicologia Cognitiva) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- ROGERS, C. R. **Terapia centrada no cliente**. Lisboa: Editora da Universidade Autónoma de Lisboa (EDIUAL), 2003.
- SCHULTHEISZ, T. S. de V.; APRILE, M. R. Autoestima, conceitos correlatos e avaliação. **Revista Equilíbrio Corporal e Saúde**, v. 5, n. 1, p. 36-48, 2013.
- SERRA, A. S. V. O auto-conceito. **Análise psicológica**, v. 2, n. 6, p. 101-110, 1988.

- SMÀRI, J.; PÉTURSDÓTTIR, G.; PORSTEINSDÓTTIR, V. Social anxiety and depression in adolescents in relation to perceived competence and situational appraisal. **Journal of Adolescence**, v. 24, n. 2, p. 199-207, 2001.
- STAKE, R. E. Qualitative case studies. *In*: N. K. Denzin, and Y. S. Lincoln (Eds.), **Handbook of Qualitative Research**, p.443-465. London: Sage, 2005.
- STAM, H. J. Unifying psychology: Epistemological act or disciplinary maneuver?. **Journal of Clinical Psychology**, v. 60, n. 12, p. 1259-1262, 2004.
- TAMAYO, A. EFA: Escala fatorial de autoconceito. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 33, n. 4, p. 87-102, 1981.
- TATLOW-GOLDEN, M.; GUERIN, S. Who I am: The meaning of early adolescents' most valued activities and relationships, and implications for self-concept research. **The Journal of Early Adolescence**, v. 37, n. 2, p. 236-266, 2017.
- TEIXEIRA, J. de F. A teoria da consciência de David Chalmers. **Psicologia USP**, v. 8, n. 2, p. 109-128, 1997.
- TEIXEIRA, J. de F. **O que é filosofia da mente**. 2 ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- VAN MANEN, M. **Phenomenology of practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing**. New York: Routledge, 2016.
- VEIGA, F. H. **Transgressão e autoconceito dos jovens na escola**. 3 ed. Lisboa: Fim de Século, 2012.
- VELMANS, M. How to define consciousness: And how not to define consciousness. **Journal of consciousness studies**, v. 16, n. 5, p. 139-156, 2009.
- VENTURA, M. M. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. **Revista SoCERJ**, v. 20, n. 5, p. 383-386, 2007.
- VIANA, N. J. Q. **Autoconsciência e padrões de atratividade no ciclo vital de homens e mulheres de orientação sexual homo e heteroafetiva**. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- WATKINS, D. The nature of self-conception: Findings of a cross-cultural research program. *In*: R. G. Craven and H. W. Marsh (Eds.), **Self-concept theory, research and practice: Advances for the**

new millennium, Collected papers of the inaugural selfconcept enhancement and learning facilitation (SELF) research centre international conference, p. 108-117. SELF Research Centre: University of Western Sydney, 2000.

WERE, C. M.; INDOSHI, F. C.; YALO, J. A. Gender differences in self-concept and academic achievement among visually impaired pupils in Kenya. **Educational Research**, v. 1, n. 8, p. 246-252, 2010.

YIN, R. K. (Ed.). **Introducing the world of education: A case study reader**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.

YIN, R. K. **Estudo de Caso: Planejamento e métodos**. Porto Alegre: Bookman, 2015.



INFORMAÇÕES DOS AUTORES

Alexsandro Medeiros do Nascimento

Bacharelado em Psicologia (UFRN) – Doutorado em Psicologia Cognitiva (UFPE) – Professor Adjunto I da Universidade Federal de Pernambuco, Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva da UFPE. Coordenador do Laboratório de Estudos da Autoconsciência, Consciência, Cognição de Alta Ordem e Self (LACCOS/UFPE). E-mail de contato: alexsandro.mnascimento@ufpe.br

Amin Seba Taissun

Bacharel em Direito pela UniFMU – Mestre em Psicologia Cognitiva (UFPE). Professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail de contato: amin.seba@gmail.com

Antonio Roazzi

Graduação em Psicologia – Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento pela University of Oxford – Professor Titular do Dep. de Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador Nível 1A do CNPq. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Epistemologia Experimental e Cultural (NEC): E-mail de contato: roazzi@gmail.com

Bruno Ricardo de Carvalho Virgolino

Graduação em Psicologia pelo Centro Univeristário Vale do Ipojuca. Psicólogo Educacional da Prefeitura Municipal de Caruaru. E-mail de contato: bruno_virgulino@hotmail.com

Epitacio Nunes de Souza Neto

Graduação em Psicologia (ESUDA) – Doutor em Psicologia (USAL – Buenos Aires/AR) – Doutor em Psicologia Cognitiva (UFPE). Coordenador do Núcleo de Apoio ao Estudante – NAE/FIS. Professor Titular na Faculdade de Integração do Sertão – FIS. Professor Titular na Unisãomiguel. E-mail de contato: ensouzaneto@gmail.com

Francisco Santos Pereira Júnior

Graduação em Psicologia pela Faculdade de Ciências Humanas de Olinda – Mestre em Psicologia Cognitiva (UFPE). Professor do Curso de Psicologia e do curso de Direito na Faculdade Sete de Setembro (FASETE) Paulo Afonso – BA. E-mail de contato: fsjpr@hotmail.com

Genoveva Chagas de Azevedo

Graduação em Pedagogia/Orientação Educacional (UFAM) – Doutorado em Psicologia Cognitiva (UFPE). Tecnologista Sênior no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). E-mail de contato: genopan@gmail.com

George Demétrio Alves dos Prazeres

Graduação em Pedagogia (UNICAP) – Mestre em Ciências da Religião (UNICAP). Professor da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas do Cabo de Sto. Agostinho – FACHUCA. E-mail de contato: georgedemetrio@hotmail.com

Luiza dos Santos Sá

Graduada em Psicologia (UNIVASF) – Mestre em Ciências da Saúde e Biológicas (UNIVASF). Docente no Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU). E-mail de contato: lulu2s@hotmail.com

Luzia Cristina da Silva Dutra

Graduada em Psicologia – Especialização em Psicologia Hospitalar – CPHD e Violência Doméstica (USP). Coordena o CEAV Centro de Apoio a vítimas de violência de CVLI pela Secretaria Executiva de Justiça e Direitos Humanos. E-mail de contato: luziac_dutra@hotmail.com

Marijaine Rodrigues de Lima Freire

Graduação em Licenciatura em Desenho e Plástica (2009) – Graduanda do curso de Psicologia e Mestre em Psicologia Cognitiva (UFPE). Doutoranda em Psicologia Cognitiva (UFPE). E-mail de contato: jaine.freire@hotmail.com

Monica Maria da Silva Souza Dantas Diniz

Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenadora de Projeto no Centro de Apoio Social e Arte-Educação – C.A.S.A. E-mail de contato: monykasdantas@hotmail.com

Rafael Amorim de Paula

Bacharelado em Psicologia (UFPE). E-mail de contato: rafael.amorimp@gmail.com

Rodrigo Oliveira Damasceno

Graduado em Psicologia (UNIVASF) – Mestre em Psicologia Cognitiva (UFPE). Docente na FAI (Faculdade Irecê). E-mail de contato: digao.damasceno@hotmail.com

Sabrina Araújo Feitoza Fernandes Rocha

Graduação em Bacharelado em Direito (UFPE), Doutorado em Psicologia Cognitiva (UFPE). Professora de Pós-graduação e Graduação do Centro Universitário Estácio do Recife. E-mail de contato: prof.sabrina@gmail.com

Verônica Barros de Fonte Silva

Graduação em Pedagogia e Psicologia (UFPE) – Mestre em Psicologia Cognitiva (UFPE). Orientadora educacional e profissional do Centro de Autossuficiência e recrutadora, selecionadora e facilitadora em desenvolvimento humano na Antônio Fernando Consultoria Ltda. E-mail de contato: veronicabfsilva@gmail.com

Título Autoconsciência, Consciência e Cognição de Alta
Ordem: Perspectivas em Psicologia Cognitiva

Organização Alexsandro Medeiros do Nascimento

Formato E-book

Tipografia Open Sans

Desenvolvimento Editora UFPE



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife-PE

CEP: 50740-530 | Fone: (81) 2126.8397

E-mail: editora@ufpe.br | Site: www.editora.ufpe.br



PROGRAD
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO