

## Organização

Alexandre Frank Silva Kaitel

Ana Carolina Kerr Neppel Mariano

Brasil Fernandes de Barros

Carlos Frederico Barboza de Souza

Soraya Cristina Dias Ferreira

# Nas fronteiras da **MÍSTICA**

*Identidades, espiritualidade  
e vivências plurais*



Nas fronteiras da

# MÍSTICA

*Identidades, espiritualidade  
e vivências plurais*



Nas fronteiras da  
**MÍSTICA**

*Identidades, espiritualidade  
e vivências plurais*

**Organização**

Alexandre Frank Silva Kaitel

Ana Carolina Kerr

Brasil Fernandes de Barros

Carlos Frederico Barboza de Souza

Soraya Cristina Dias Ferreira



São Paulo, 2024

Copyright © Editora Recriar, 2024.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

<b>Direção geral</b>	Iago Freitas Gonçalves
<b>Equipe editorial</b>	André Yuri Abijaudi Felipe de Queiroz Souto Flávio Santana Iago Freitas Gonçalves Karen Colares
<b>Editor responsável</b>	Felipe de Queiroz Souto
<b>Preparação de texto</b>	Flávio Santana
<b>Projeto de capa e diagramação</b>	Talita Almeida

<b>Conselho editorial</b>	Dr. André Anéas Dr. Jhonathan Menezes Dr. Claudio Ribeiro Dr. Roberto E. Zwetsch Dra. Ivone Gebara
---------------------------	--

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B277f BARROS, Brasil Fernandes de.

Nas fronteiras da mística: identidades, espiritualidades e vivências plurais / Alexandre Frank Silva Kaitel; Ana Carolina Kerr; Brasil Fernandes de Barros; Carlos Frederico Barboza de Souza; Soraya Cristina Dias Ferreira (orgs.). São Paulo: Editora Recriar, 2024.

390 p. 23 cm.

Inclui referências bibliográficas

ISBN: 978-65-5372-150-0

1. Mística 2. Experiência religiosa 3. Ciência da Religião

I. Título

CDD: 200

# SUMÁRIO

---

<b>NOTA PRÉVIA .....</b>	<b>7</b>
<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<i>Alexandre Frank Silva Kaitel</i>	
<i>Ana Carolina Kerr</i>	
<i>Brasil Fernandes de Barros</i>	
<i>Carlos Frederico Barboza de Souza</i>	
<i>Soraya Cristina Dias Ferreira</i>	
<b>PREFÁCIO – MÍSTICA NAS FUNDAÇÕES E NAS FRONTEIRAS .....</b>	<b>15</b>
<i>Maria Clara Lucchetti Bingemer</i>	
<b>CAPÍTULO 1. “MÍSTICA MORENA”: ENCONTROS COM O SAGRADO A PARTIR DAS PERIFERIAS E DAS ILHAS MAIS ESTRANHAS .....</b>	<b>21</b>
<i>Carlos Frederico Barboza</i>	
<b>CAPÍTULO 2. MÍSTICA E ESPIRITISMO: EM BUSCA DE UM MODELO EPISTEMOLÓGICO.....</b>	<b>53</b>
<i>Brasil Fernandes de Barros</i>	
<b>CAPÍTULO 3. A SUGGESTION ABOUT MYSTICISM: UMA VISÃO SOBRE A MÍSTICA .....</b>	<b>97</b>
<i>William James</i>	
<i>Tradução: Brasil Fernandes de Barros</i>	
<b>CAPÍTULO 4. UM OLHAR SOBRE A MÍSTICA COMO EXPERIÊNCIA DO SELBST (SI-MESMO) .....</b>	<b>109</b>
<i>Soraya Cristina Dias Ferreira</i>	
<b>CAPÍTULO 5. A MÍSTICA DE PLOTINO .....</b>	<b>137</b>
<i>Evelyn Underhill</i>	
<i>Tradução: Clovis Salgado Gontijo</i>	
<b>CAPÍTULO 6. MÍSTICA E JUSTIÇA AMBIENTAL: OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E O RECRUDESCIMENTO DOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS .....</b>	<b>159</b>
<i>Vângela Maria Isidoro de Moraes</i>	

<b>CAPÍTULO 7. DE UM OLHAR DECOLONIAL PARA A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA POTIGUARA: A MÍSTICA INTER-RELIGIOSA NO RITUAL DA LUA CHEIA DA BAÍA DA TRAIÇÃO (PB) . . . . .</b>	<b>175</b>
<i>Sávio Roberto Fonseca de Freitas</i>	
<b>CAPÍTULO 8. O USO RITUAL DA AYAHUSCA NO CONTEXTO DO SANTO DAIME: UMA MÍSTICA CRISTÃ E AMAZÔNICA . . . . .</b>	<b>195</b>
<i>Amanda Vicentini</i>	
<b>CAPÍTULO 9. ENCRUZILHADAS MÍSTICAS: MÍSTICA E REEXISTÊNCIA NAS POMBAGIRAS DE UMBANDA . . . . .</b>	<b>215</b>
<i>Alexandre Cabral</i>	
<b>CAPÍTULO 10. ETAPAS DO DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO NA UMBANDA: ETNODESCRIÇÃO E LEITURA MÍSTICA . . . . .</b>	<b>239</b>
<i>Alexandre Frank Silva Kaitel</i>	
<b>CAPÍTULO 11. A MÍSTICA ZEN BUDISTA NA TRAMA DA VIDA . . . . .</b>	<b>271</b>
<i>Faustino Teixeira</i>	
<b>CAPÍTULO 12. MECHTHILD VON MAGDEBURG POR HANS URS VON BALTHASAR: 'O BARRO NA MÃO DE DEUS' . . . . .</b>	<b>289</b>
<i>Maria José Amaral</i>	
<b>CAPÍTULO 13. ÁTOMOS APAIXONADOS GIRAM AO REDOR DO SOL: O SAMĀ‘ NA OBRA DE RŪMÎ. . . . .</b>	<b>311</b>
<i>Mario Werneck</i>	
<b>CAPÍTULO 14. “SOU O SEGREDO QUE JAZ NO FUNDO DO OCEANO”: A VIVÊNCIA MÍSTICA DO SUFISMO A PARTIR DAS PRÁTICAS DO DÍKR E DO SAMĀ‘, . . . . .</b>	<b>327</b>
<i>Ana Carolina Kerr</i>	
<b>CAPÍTULO 15. ARTE E ESPIRITUALIDADE: “O SEMEADOR” (ZUMBI) NO “LIXO EXTRAORDINÁRIO” (DE VIK MUNIZ) . . . . .</b>	<b>357</b>
<i>Ceci M. C. Baptista Mariani</i>	
<i>Breno Martins Campos</i>	
<b>POSFÁCIO – INSUBMISSÕES MÍSTICAS: PARA ALÉM, MAS NÃO AQUÉM DA RELIGIÃO. . . . .</b>	<b>371</b>
<i>Edson Fernando de Almeida</i>	
<b>ÍNDICE REMISSIVO . . . . .</b>	<b>373</b>
<b>SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES . . . . .</b>	<b>383</b>

## **NOTA PRÉVIA**

---

Todas as traduções presentes nos artigos são de responsabilidade dos autores de cada capítulo, assim como as opções por sistemas de transliteração de palavras em línguas não latinas.



# APRESENTAÇÃO

---

*Alexandre Frank Silva Kaitel*

*Ana Carolina Kerr*

*Brasil Fernandes de Barros*

*Carlos Frederico Barboza de Souza*

*Soraya Cristina Dias Ferreira*

Esse é o primeiro livro organizado pela linha *Espiritualidade e Mística*, uma das três linhas que compõem o grupo de pesquisa *Religião, Pluralismo e Diálogo* (REPLUDI)<sup>1</sup>, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. O livro é fruto de nossas discussões coletivas tanto dentro da linha, quanto dentro do grupo mais amplo do REPLUDI. É fruto também dos saberes de várias fontes, de autores e autoras externas ao grupo que gentilmente se dispuseram a estar conosco nesse momento da escrita. Muitos destes autores e autoras têm dialogado conosco por meio de Fóruns, Seções Temáticas e Grupos de Trabalho, sobretudo os pertencentes à *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* (SOTER) e à *Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião* (ANPTECRE). Também queremos fazer memória dos *Seminários de Mística Comparada*, no Seminário da Floresta, em Juiz de Fora, organizados por Faustino Teixeira. Muitos dos que aqui escrevem por lá passaram e, a partir de suas pegadas, rumam a novas perspectivas.

---

1. As outras duas linhas são: *Pluralismo e diálogo*, coordenada pelo Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, e *Linguagem e literatura*, coordenada pelo Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarella.

Entendemos que os fenômenos místicos compõem uma parte importante da vivência religiosa e espiritual, com potencial tanto de reavivar e reenergizar a religião quanto de produzir mudanças na cosmovisão daquelas pessoas que deles participam e/ou praticam.

A espiritualidade é entendida como a busca por um sentido vivencial, que pode ser mediada tanto pela religião quanto por outras vivências humanas. Há espiritualidades religiosas, que podem também ser nomeadas religiosidades, e espiritualidades não religiosas. Ambas têm valor noético e podem produzir uma vida mais plena de significados.

A mística é vista em nosso grupo como uma vivência de contato unitário com o Absoluto, que pode ser simbolizado por uma divindade, por divindades, pelo cosmos e/ou pela natureza, pela beleza e por outros conceitos filosóficos, assim como por conceitos de outras áreas e abordagens interdisciplinares. Esse contato é fortemente carregado de energia e modifica a forma que as pessoas vivem e entendem seu viver. Essa modificação no devir cotidiano é tão importante para a definição de um fenômeno como sendo místico quanto é a vivência de um estado não usual de consciência ou experiência platô.

Apesar de podermos apontar essas características supra citadas como típicas de todos os fenômenos místicos, isso não significa que percebemos a mística como uma vivência única. Existem diferentes místicas, cada uma delas delimitada por aspectos históricos, geográficos e ritualísticos, como também por aspectos simbólicos e imagéticos. Nos afastamos da ideia de que apenas um tipo de vivência religiosa pode ser nomeada como mística, como afirmam alguns cientistas da religião e teólogos que entendem que só existe um tipo de mística. Influenciadas e influenciados por uma leitura decolonial, nós do grupo *Espiritualidade e Mística* entendemos que em todas as expressões religiosas, e também em expressões não religiosas (como a arte e a contemplação da natureza) ocorrem fenômenos místicos. E mais, entendemos que não podemos subpor a esses fenômenos uma grade de análise exógena, advinda do Ocidente do Norte, sob pena de não adentrarmos de maneira justa a

riqueza da produção de sentidos existente na diversidade das experiências místicas humanas.

O livro, sustentado por essa compreensão, traz quinze capítulos divididos em duas partes: 1) *Nas fronteiras da mística: perspectivas epistemológicas*: possui um enfoque mais direcionado à discussões epistemológicas, onde se procura identificar algumas questões de ordem conceituais; 2) *Identidades, espiritualidades e vivências plurais*: como o próprio nome descreve, quer trazer uma ótica singular no sentido de abordar a mística das tradições escolhidas a partir delas mesmas, sem a transposição de modelos de compreensão de uma expressão religiosa para outra. Assim, ela é plural, procurando apresentar as diferentes místicas em suas identidades e variações, e buscando aplicar uma visão decolonial para pensar suas ricas vivências, linguagens e manifestações muitas vezes invisibilizadas.

Desta forma, iniciamos o livro com o prefácio escrito por Maria Clara Lucchetti Bingemer: *Mística, nas fundações e nas fronteiras*, em que apresenta um panorama geral de discussões e de temáticas envolvendo a mística e que estão presentes neste livro. Traz, também, alguns dos desafios que se apresentam a este campo de estudos. Já o primeiro capítulo, escrito por Carlos Frederico Barboza de Souza, *Mística morena: encontros com o Sagrado a partir das periferias e das ilhas mais estranhas*, procura desenvolver uma reflexão sobre a mística de povos subalternizados e defende seu estatuto de místicas, que precisam deixar de ser invisibilizadas ou compreendidas como “superstições e credices”. Na sequência, Brasil Fernandes de Barros, com *Mística e espiritismo: em busca de um modelo epistemológico*, faz um estudo a partir do espiritismo, com o objetivo de enfocar a importância de uma abordagem que leve em consideração para se pensar a mística, o contexto e a experiência dos sujeitos que sempre interpretam suas vivências místicas. O terceiro capítulo é resultado de uma tradução de um texto de William James pouco conhecido no Brasil: *A suggestion about mysticism: uma visão sobre a mística*. Nele o autor traz discussões acerca da consciência humana durante as experiências místicas. Por fim, encerrando a primeira parte da obra em

questão, Soraya Cristina Dias Ferreira nos traz *Um olhar sobre a mística como experiência do Selbst (Si-mesmo)*. Neste capítulo ela nos apresenta uma discussão sobre mística, espiritualidade e saúde mental, indicando como as vivências místicas se endereçam para o profundo do si mesmo humano e aí se realizam de forma mais plena.

Na segunda parte de *Nas fronteiras da mística* se encontram 11 capítulos. O primeiro deles traz uma tradução de Evelyn Underhill realizada por Clóvis Salgado Gontijo: *A mística de Plotino*. Nela, a autora apresenta um panorama do pensamento plotiniano, propiciando compreensões acerca de sua visão da mística, assim como de sua influência em diversas tradições místicas posteriores. Já Vângela Maria Isidoro de Moraes, com *Mística e justiça ambiental: os povos indígenas no Brasil e o recrudescimento dos desafios contemporâneos*, procura nos introduzir nas questões envolvendo a mística indígena perpassada por seus desafios no Brasil contemporâneo, a luta pela justiça ambiental e o diálogo com a Teologia da Liberação. Por sua vez, Sávio Roberto Fonseca de Freitas escreve *De um olhar decolonial para a espiritualidade indígena Potiguara: a mística inter-religiosa no ritual da Lua Cheia da Baía da Traição (PB)*, em que aborda uma espiritualidade indígena de um povo do nordeste do Brasil, após introduzir a temática por meio de uma discussão sobre as Ciências das Religiões e o pensamento decolonial. Com o capítulo *O uso ritual da ayahuasca no contexto do Santo Daime: uma mística cristã e amazônica*, Amanda Vicentini discute a perspectiva daimista acerca da experiência místico-religiosa e sua relação com processos de cura.

Na sequência, temos dois capítulos envolvendo a tradição religiosa umbandista. No primeiro, Alexandre Marques Cabral nos apresenta *Encruzilhadas místicas: mística e reexistência nas Pombagiras de Umbanda*. Nele discute inicialmente a aplicabilidade do conceito mística, carregado de perspectivas metafísicas, a tradições religiosas não cristãs. Em seguida, procura explicitar a experiência mística que se revela por meio das Pombagiras de umbanda; no segundo, com *Etapas do desenvolvimento mediúnico na umbanda: etnodescrição e leitura mística*, Alexandre Frank

Silva Kaitel aborda as etapas do processo de desenvolvimento mediúnico a partir de uma pesquisa empírica com médiuns desenvolventes em Belo Horizonte. Abordando uma tradição oriental, Faustino Teixeira vem na sequência com *A mística zen budista na trama da vida*. Neste capítulo ele busca desenvolver o conceito de mística do cotidiano por meio da inserção da mística zen budista na trama da vida e numa perspectiva interrelacional com a mãe Terra. Na sequência, Maria José Caldeira Amaral, com *Mechthild Von Magdeburg por Hans Urs Von Balthasar*: ‘*O barro na mão de Deus*’, discute, a partir de Hans Urs von Balthasar, a singularidade de Mechthild de Magdeburg em sua experiência e obra em relação aos seus contemporâneos, sobretudo, a partir da utilização de pressupostos platônicos e neoplatônicos.

Em seguida, temos dois capítulos que abordam a mística sufi. No primeiro, Mário Werneck, com *Átomos apaixonados giram ao redor do Sol: O Samā’ na obra de Rûmî*, apresenta a vida do místico Rumi para, logo após, expor o *Samā’*, o contexto histórico de seu surgimento e significados; já no segundo capítulo relacionado ao sufismo intitulado *Mística, música e Samā’ na tradição do sufismo persa* Ana Carolina Kerr Neppel Mariano também examina o *Samā’*, porém, agora sob a ótica da música e na realidade persa e incluindo uma discussão sobre música e mística. O último capítulo, escrito por Ceci M. C. Baptista Mariani e Breno Martins Campos, nos brinda com uma discussão sobre arte e mística a partir de uma obra cinematográfica: *Arte e espiritualidade: “O Semeador” (Zumbi) no “Lixo extraordinário” (de Vik Muniz)*. Trazem a arte produzida a partir do lixo e que possui profundidade a partir da ação de Zumbi, o Semeador. Por fim, no posfácio desta obra, temos Edson Fernando de Almeida com *Insubmissões místicas: para além, mas não aquém da religião*, que lê a obra que o leitor tem em mãos a partir da expressão “insubmissões místicas”, sinalizando que a mística convida a todas e todos a irem além.

Ao adentrarmos nessa rica diversidade buscamos escutar o que cada tradição tem a dizer de sua mística e de sua produção de espiritualidade com os termos próprios a ela, sem propor conceitos universalistas a

partir de uma colonização dos saberes. Esse cuidado cresce em importância à medida que tratamos de místicas subalternizadas, alijadas historicamente de seu lugar de saber e poder, como as místicas periféricas, populares, afro-brasileiras e ameríndias. Procuramos também que os atores e autoras sociais convidados e convidadas a integrar seus saberes ao livro contemplem a diversidade humana. Homens e mulheres, de várias etnias e vinculações religiosas, mais e menos periféricos, foram convidados. Agradecemos a todas e todos que aceitaram, e nos colocamos a tarefa futura de, em um próximo livro, contemplar de forma ainda mais intensa as diferenças de místicas e de trajetórias e identidades das autoras e autores.

Esperamos que gostem da leitura, e que ela produza, assim como faz a mística, mudanças na forma de ver, sentir e se colocar no mundo; e que reavive a energia para lutar por uma sociedade mais igualitária e inclusiva, que nos possibilite viver nossa humanidade em plenitude.

## **PREFÁCIO – MÍSTICA NAS FUNDAÇÕES E NAS FRONTEIRAS**

---

*Maria Clara Lucchetti Bingemer*

O livro que o leitor tem diante dos olhos apresenta duas qualidades fundamentais: em primeiro lugar, traz em tradução para o português textos clássicos de teóricos da mística que não são tão conhecidos no Brasil e são obras de referência para os estudos místicos que cada vez crescem e despertam maior interesse, dialogando com várias áreas do saber. É assim que o livro traz capítulos que traduzem William James e Evelyn Underhill. Assim, cuida que a reflexão plural e valiosa que pretende oferecer nesta obra organizada pelos professores e professoras, Alexandre Frank Kaitel, Ana Carolina Kerr Neppel Mariano, Brasil Fernandes de Barros, Carlos Frederico Barboza de Souza e Soraya Cristina Dias Ferreira, da PUC-Minas, relembré as fundações da mística por alguns de seus expoentes mundialmente reconhecidos.

Ao mesmo tempo, podemos encontrar aqui reflexões profundas sobre autores cristãos e mesmo católicos sobre os quais os estudos místicos se debruçam há muito tempo, como Mechthild von Magdeburg, comentada pelo grande teólogo suíço Hans Urs von Balthasar. Ao lado disso, o livro é profundamente inovador e corajoso, rompendo com uma reflexão sobre a mística que se situa apenas tendo a Europa como referência. Os autores se aventuram nas fronteiras e nas margens do sul global, trazendo sérias reflexões sobre a mística nas religiões afro, nas experiências dos povos originários e em outras correntes mais recentes,

como a religião ecológica do Santo Daime, nascida e desenvolvida no Brasil e que ocupa importante lugar no campo religioso do país.

Deixando clara sua identidade, o livro, portanto, se aventura na pluralidade e na interdisciplinaridade, seguindo temas já publicados entre nós, como por exemplo a psicologia e a arte. Porém, mesmo nessas iniciativas, percebe-se o novo da reflexão que aqui é gerada quando o artista proposto é Vik Muniz, até agora não frequentador dos estudos místicos. Os autores proporcionam aqui ao leitor uma bela abertura à arte deste brasileiro que transforma lixo em beleza e tem tido tanta eloquência com suas obras não só em nossas fronteiras, mas bem além delas.

O diálogo inter-religioso encontra-se igualmente presente com os capítulos que dialogam com o Islam, o Sufismo, o Zen Budismo, o Espiritismo e, tal como já havíamos mencionado anteriormente, com as religiões afro-brasileiras e indígenas. Isso vai reforçar uma vez mais a liberdade que caracteriza a experiência mística que não pode estar atada a uma só religião, mas transita levada pelo Espírito divino por entre elementos de mais numerosas e diferentes delas, ainda que sua identidade matricial esteja ancorada em uma específica tradição.

Essa proposta de não se limitar a explorar os caminhos sempre infinitamente ricos e preciosos da mística cristã, mas levar a reflexão até as “ilhas mais estranhas” está bem explicitada no capítulo inicial escrito por um dos organizadores da obra, o Prof. Carlos Frederico Barboza de Souza. Trata-se, segundo este, de não se deter apenas na mística ligada às grandes religiões mundiais, mas aquela encontrada nas encruzilhadas e quebradas da vida, nas experiências populares, nas criações originais e não domesticadas dos ritos inventados pelos pobres nas realidades marginais. Ali sucede o sincretismo, as inclusões criativas e os novos encantamentos das experiências transcendentais, espirituais com o Mistério Maior que não conhece limites e se deixa encontrar nas mais inesperadas circunstâncias porque é vento indomável que sopra onde quer.

Na riqueza destes textos, o leitor poderá perceber a criatividade incessante do divino que se empenha em romper as expectativas humanas e

dar-lhes plenitude para além das mesmas. Os estudiosos da experiência mística poderão aqui encontrar alimento para solidificar suas pesquisas e reforçar suas identidades, mas encontrarão sobretudo desafios para ousar novos passos e escutar novas vozes que falam daquilo que viram, ouviram e apalparam em suas jornadas de busca pelo Mistério que dá sentido a suas existências. Toda essa riqueza é apenas um começo que promete um futuro fértil e abundante para as pesquisas sobre a mística neste país de matriz plural e religiosidade difícil de definir que é o Brasil.



## **PARTE I - NAS FRONTEIRAS DA MÍSTICA: PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS**

---



# **CAPÍTULO 1. “MÍSTICA MORENA”: ENCONTROS COM O SAGRADO A PARTIR DAS PERIFERIAS E DAS ILHAS MAIS ESTRANHAS<sup>1</sup>**

---

*Carlos Frederico Barboza*

... há mais facilidade de se discutir e pensar a mística quando se parte das grandes religiões mundiais que quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias. Neste sentido, não só as devoções da religiosidade popular católica, como também as tradições afro-brasileiras e indígenas nos desafiam a pensar outras formas de se conceber a experiência ou vivência mística, sobretudo, para além das grandes tradições religiosas universais.<sup>2</sup>

## **Introdução**

Com a afirmação acima, resultado de um artigo que escrevi procurando pensar a mística na e a partir da experiência do Pe. Cícero Romão Batista, gostaria de iniciar este texto. Seu objetivo é fazer um ensaio sobre a mística nas realidades periféricas<sup>3</sup>, marginais, que ocorrem nas

---

1. Capítulo escrito com financiamento do Projeto de Pesquisa APQ00769-17 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

2. SOUZA, 2018, p. 340.

3. O conceito “periferia” possui uma diversidade de ambiguidades (ANDRADE; JAYME, 2022). Aqui se entende por periférico realidades de três ordens, embora do ponto de vista da precisão conceitual e de certas discussões político-sociais possam não ser pertinentes. Assim, se usa o conceito de forma “alargada” e já se pede licença para o uso aqui exposto. Entende-se periferia nos seguintes sentidos: 1. Periferia como uma realidade localizada e identificada no espaço da cidade; 2. Periferia religiosa como distância das realidades centrais e dominantes neste terreno; 3. Periferia como realidade rural que se expressa como distanciada de um mundo que se constitui de forma marcadamente urbana. No primeiro sentido, a periferia se realiza em espaços citadinos caracterizados

“encruzilhadas” e “quebradas” da vida e das sociedades. Ou seja, quer-se pensá-la a partir das realidades populares, indígenas, afro-brasileiras ou afro-ameríndias, na maior parte das vezes não reconhecidas por setores considerados cultos, ortodoxos e dominantes da sociedade, em sua capacidade de propiciar experiências e vivências deste teor aos seus adeptos. Para isto, requer-se que se busque caracterizar o que é a mística para as vivências destes grupos, procurando ir além das expressões com que a mística tem sido entendida muitas vezes, relacionadas ao silêncio contemplativo e à vida retirada da sociedade. Como pensá-la nos rituais ritmados, suados e dançados das religiosidades de matrizes ameríndias, africanas e nos congados? Como compreendê-la a partir da ingestão de bebidas “enteógenas”<sup>4</sup>? Como pensá-la a partir de ritos marcados por materialidades bem concretas e simbólicas?

Neste sentido, aqui quer-se refletir sobre a experiência das religiosidades populares e de matrizes afro-ameríndias e perceber como elas podem abrir seus adeptos para expressões de contato profundo e inusitado com

---

por bolsões de pobreza, precarização da vida e da presença do Estado, que embora se faça presente de alguma maneira, ainda é insuficiente. Além disso, há baixo acesso à renda, distância dos espaços de poder e de riqueza de uma cidade, assim como, muitas vezes, distância dos espaços de trabalho e de lazer. Como condição de vida, as periferias não são homogêneas. Possuem sua história, cultura e suas problemáticas específicas. São espaços de produção cultural e de vida, assim como espaços contraditórios, com a presença de violência, desemprego e pobreza. (D'ANDREA, 2021, p. 31-32). No entanto, recentemente podemos ver mudanças consideráveis neste perfil, na medida em que as periferias vão tendo mais acesso aos serviços do Estado (e geram uma “periferia da periferia”). Por outro lado, o distanciamento geográfico do centro urbano não é mais critério para denominar um local de periférico, pois há favelas que se localizam em um centro urbano e continuam a ser chamadas de periferias; ao mesmo tempo, temos condomínios de classe média alta e classe alta que ficam longe dos centros urbanos e nem por isso são denominadas de periferias. No segundo sentido, entende-se periferia na perspectiva dos grupos religiosos que são tratados ou reconhecidos como periféricos. Ou seja, não são concepções religiosas dominantes, como é o caso do Espiritismo Kardeciano, que é periférico em relação ao Espiritismo na França e, embora tenha entre seus adeptos pessoas com bom nível de escolarização e de renda, além de influência na concepção religiosa de diversos segmentos da população brasileira, é periférico no sentido de não ser uma religião dominante no cenário religioso brasileiro. Por fim, entende-se periferia aqui como as realidades rurais de cunho mais tradicional – não é o caso do mundo rural associado ao agronegócio – que não são entendidas como dominantes numa sociedade marcadamente urbanizada. Desta forma, suas expressões culturais e religiosas podem se tornar invisíveis e ser pouco consideradas em suas especificidades e riquezas.

4. A utilização da expressão “enteógena” aqui faz referência à expressão que é utilizada no Santo Daime para se explicar a experiência relacionada à ingestão da Ayahuasca.

o Sagrado. Isto será feito, no entanto, sem deter-se nas experiências concretas e diversas que cada manifestação religiosa brasileira traz, devido à sua amplitude em termos de diversidade e à impossibilidade de extensão deste texto. Porém, espera-se que a porta esteja aberta a pesquisas na esfera das místicas e tradições populares e afro-ameríndias, capazes de explorar a sua pluralidade e as riquezas de experiências nelas vividas.

Por conseguinte, parte-se da compreensão de que existe mística nas religiosidades de matrizes africanas, de matrizes indígenas, ameríndias e populares, ou seja, há vivências e adesões de fé e de encontros profundos com as diversas manifestações e expressões do que estas tradições consideram Sagrado. E estas vivências são bem distintas de outras vivências, sobretudo, das tradições religiosas predominantes no Brasil, uma vez que aqui há uma diversidade de “estilos de espiritualidade”<sup>5</sup>, ricos, porém, diversos em suas formas de compreender o que seria a experiência místico-espiritual e o que ela envolveria.

Mas para que se possa perceber suas místicas, alguns deslocamentos são necessários, pois lida-se com coletivos muitas vezes subalternizados e vítimas de violência (símbólica e física), constituídos intimamente por realidades híbridas e sincréticas<sup>6</sup>, que devem ser compreendidas em sua pluriforme riqueza de repertórios e conjunções.

Para isto, em um primeiro momento, iremos discutir o que se entende por religiosidades populares, religiosidades de matriz africana, afro-ameríndias e indígenas. Em seguida, a discussão se centrará na elaboração conceitual do que se entende por “mística morena” e “ilhas mais estranhas”, expressões aplicadas à discussão aqui estabelecida. O caminho se fará a partir de uma abordagem pautada na fenomenologia da religião, em que se preocupará em conceber as estruturas que compõem

---

5. CARVALHO, 1994.

6. Apesar de aqui se afirmar a condição sincrética ou híbrida deste tipo de expressão religiosa, entende-se que esta é uma condição de todas as tradições religiosas.

a mística das tradições aqui escolhidas, entendendo que elas propiciam encontros sagrados.

## **Acerca das expressões populares, afro-ameríndias e indígenas de experiência do Sagrado**

A primeira elucidação que nos cabe diz respeito ao conceito de religiosidade popular, um conceito importante na discussão aqui levada a cabo. Ele se expressa em manifestações de diversas tradições religiosas, como o Círio de Nazaré, o Congado, as Festas do Divino, a Folia de Reis, o culto ao Divino Pai Eterno, o culto e devoção a santos e o que vem associado a este tipo de culto, como a criação de santuários e rituais de peregrinação, conforme ocorre ao redor de Padre Cícero Romão Batista, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus de Matosinhos e de Pirapora, dentre outros. Também se enquadra neste fenômeno da religiosidade popular as benzedeiras e benzedeiros, as rezadeiras, os raizeiros presentes tanto no catolicismo quanto nas religiosidades de matriz africana, tal qual ocorre com os oratórios domésticos, as irmandades e confrarias, as promessas feitas aos santos e à Nossa Senhora, a prática de ex-votos e salas de milagres. Igualmente, pode-se pensar na umbanda popular<sup>7</sup> como um tipo de manifestação religiosa popular.

Entretanto, o que se entende por popular? O conceito de popular nasce, inicialmente, no final da Idade Média com base em uma perspectiva etnocêntrica, por meio da qual se entenderá cultura a partir de sua relação com as culturas produzidas pelas classes dominantes e, no lado oposto a esta, estaria a cultura popular. Neste sentido é que se associará a cultura à civilização e à cultura erudita, sendo que popular é o que possui menos da cultura erudita e civilizada, necessitando ser aprimorado e corrigido. E mesmo quando se escreve sobre cultura popular, de maneira geral, manifestada por meio da oralidade e da corporeidade, utiliza-se de um instrumento da cultura letrada, a escrita, sendo muitas

---

7. PINHEIRO, 2012.

vezes realizada por pessoas associadas às classes dominantes ou pessoas com acesso à cultura lettrada e acadêmica.

O termo popular também se relaciona com a palavra povo, que pode ser compreendido de diversas maneiras. Pode significar a população de um país inteiro ou sua parte mais empobrecida, assim como grupos urbanos ou rurais. E mesmo no meio destes grupos, também há diversidade, pois um grupo de romeiros do padre Cícero pode se diferenciar de romeiros à Nossa Senhora Aparecida ou ao Divino Pai Eterno.

No teor deste texto, popular faz referência, sobretudo, às expressões e manifestações religiosas que ocorrem e se estruturam de forma diferente das religiosidades oficiais, controladas pela ortodoxia oficial de uma determinada tradição religiosa e pautada nos saberes de uma elite religiosa. Neste sentido, a religiosidade popular é mais afeita ao povo e às suas expressões espontâneas, constituídas ao longo do tempo em diálogos com tradições diversas e pautadas em aspectos culturais e locais de uma determinada população, assim como em lideranças populares carismáticas, por meio das quais ritos e cultos podem ser exercidos por pessoas que estão fora das expressões oficiais das tradições religiosas. Desta maneira, muitos dos elementos de uma tradição religiosa podem ser incluídos, inseridos e ressignificados por meio de uma flexibilidade em relação à dogmática de uma determinada religião. Isto possibilita trânsitos variados através de fronteiras porosas existentes entre as tradições religiosas, gerando expressões plurais de vivência e compreensão religiosas, o que propicia a riqueza da tolerância entre muitas expressões de religiosidades populares.

Desta forma, a religiosidade popular se destaca por possuir forte memória coletiva, frequentemente trazendo elementos da ancestralidade dos coletivos que praticam este tipo de religiosidade, além de grande capacidade de iniciação dos componentes centrais de uma determinada crença. Embora possua fundamentos coletivos significativos, consegue manter a dimensão privada da expressão de fé e forte sentido de transcendência. Muitas vezes, as tradições populares também expressam

de forma rica e criativa seus elementos femininos, assim como permitem vozes e ações de mulheres, frequentemente constituintes da maioria de seus praticantes e lideranças, assim como trazem um aspecto ecológico e martirial.<sup>8</sup> Igualmente, sustentam uma relação entre fé e vida em sua dimensão cotidiana, amiúde de forma pragmática, para resolver as problemáticas dos adoecimentos, dos problemas de relacionamento, da perda do emprego, etc., associando saberes ancestrais e modernos por meio de rica tradição e comunicação oral<sup>9</sup>, da linguagem corporal e simbólica.

Um componente significativo das tradições populares são as festividades e festas que reúnem elementos de tradições religiosas diversas e traços de cultura profana de forma híbrida, como músicas, carnaval, samba e bebidas alcoólicas. Muitas destas festas se desvincularam de seu elemento religioso por terem se tornado tradições populares de uma determinada sociedade.

Em termos do catolicismo romano, há alguns avanços no sentido da recepção da religiosidade popular como uma manifestação religiosa pertinente, pois nela há perspectivas bem interessantes. A *Carta Encíclica Evangelium gaudium* do Papa Francisco critica de alguma maneira o etnocentrismo com que são abordadas estas expressões (n. 123; 125) e afirma que o protagonista da religiosidade popular é o Espírito Santo (n. 122). Afirma também a “fé firme das mães ao pé da cama do filho doente, que se agarram a um terço ainda que não saibam elencar os artigos do Credo; ou na carga imensa de esperança contida numa vela que se acende, numa casa humilde, para pedir ajuda a Maria, ou nos olhares de profundo amor a Cristo crucificado” (n. 125). Deste modo, trata-se de uma genuína “mística popular” (n. 124; 237), “verdadeira ‘espiritualidade encarnada na cultura dos simples’” (n. 124).

---

8. CHARUPÁ, 2022. Elementos presentes em diversas expressões quilombolas e indígenas, que possuem diversas lideranças que precisam se sacrificar para defenderem seus direitos às terras, à suas culturas e tradições.

9. SUESS, 2022.

Entretanto, os documentos eclesiás do episcopado latino-americano, embora iniciem um processo de reconhecimento da autêntica fé vivenciada na religiosidade popular, mantêm um tom de desconfiança em relação a ela. Assim, o documento da *Conferência de Santo Domingo* (1992) levanta elogios à religiosidade popular e utiliza a expressão culturas ameríndias. Porém, é o *Documento de Aparecida* (2007) que melhor explicará a positividade da religiosidade popular de cunho católico, pois esta “contém e expressa um intenso sentido de transcendência” (DAp, 263). Já a *Exortação Apostólica Querida Amazônia* afirma o valor dos saberes indígenas e de seu modo de vida, exaltando sua cultura do “bem viver”, que sustenta relações humanizantes e “implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras” (n. 71). E mesmo no n. 82 chega a afirmar que “Isto permite-nos receber na liturgia muitos elementos próprios da experiência dos indígenas no seu contacto íntimo com a natureza e estimular expressões autóctones em cantos, danças, ritos, gestos e símbolos”. Por outro lado, este contato íntimo mencionado pelo Papa Francisco possui relação com a natureza, mas não com Deus ou os espíritos da natureza. Há avanços, mas há limites no avanço.

Em relação às religiosidades de matriz africana, afro-ameríndias e indígenas estas representam um grande leque de expressões, ricas e diversas, tanto em suas tessituras religiosas, mas também em suas tessituras culturais, históricas e coletivas. As tradições afro-brasileiras e afro-ameríndias podem ser divididas, de alguma maneira, em três grandes grupos: os candomblés, as umbandas e as encantarias.<sup>10</sup> Destarte, podemos reconhecer expressões do candomblé que se concretizam em diversas “nações” e manifestações: Ketu, Angola, Jeje; o Tambor de Mina, o Batuque e o Xangô. De igual maneira, as umbandas também possuem

---

10. GILBRAZ, 2022, p. 597.

diversas formas de se manifestar: Umbanda Tradicional, Umbanda Eso-térica, Umbanda Popular, Umbanda Iniciática, Umbandaime, Omolocô, etc. Por fim, nas Encantarias encontramos a Pajelança e a Jurema; o Toré e o Catimbó; o Jarê e a Encantaria de Mina, dentre outros.

São tradições religiosas sincréticas, com forte apelo popular e que se caracterizam por algum contato com “forças vitais” presentes no cosmo, criação da divindade sustentada por meio de espíritos intermediários. São, também, tradições iniciáticas<sup>11</sup>: ou seja, para que se accessem as forças vitais e para que elas sejam compreendidas bem, se supõe que seus adeptos sejam iniciados em um tipo de experiência e vivência, transmitida oral e ritualmente.

E junto ao aspecto iniciático, há o cultivo e a reverência a certo segredo sobre o que é vivido na intimidade das comunidades.<sup>12</sup> Na verdade, mais que segredo (que também existe e reflete o traço apofático nestas tradições) há a impossibilidade de se falar ou descrever o que é vivido, impossibilidade de se colocar em palavras, pois esse silêncio é “a recusa à descrição linguística pública [que] preserva o núcleo da experiência na estrita esfera do Eu-Tu, onde se intensifica a energia da divindade”<sup>13</sup>. E, paradoxalmente, este silêncio pede a comunidade, pois é ela que chancela a experiência vivida no transe experimentado somente na total entrega e inconsciência do adepto à entidade.<sup>14</sup>

No caso da umbanda, segundo Alexandre Kaitel,

A linguagem mística umbandista traz uma característica que a diferencia da maioria das místicas ligadas às religiões do livro (judaísmo, cristianismo, islamismo), pois enquanto elas recorrem frequentemente ao silêncio introspectivo a Umbanda recorre principalmente ao som ritmado e ao movimento corporal como forma de facilitar a entrada em um estado não usual

11. KAITEL, 2023.

12. CARVALHO, 2022, p. 608-610.

13. Ibidem, p. 608.

14. Ibidem, p. 606.

de consciência. Ainda que possamos apontar que tanto o silêncio quanto o ritmo e o movimento estão carregados da incapacidade de expressar de forma digital e inequívoca as vivências místicas, elas configuram de forma diferente estas vivências. Na Umbanda, a linguagem corporal tem a mesma importância da linguagem verbal. Considera-se que os saberes místicos estão decodificados nos discursos teológicos, expressos nos pontos cantados, sentidos nas experiências estéticas e inscritos nos corpos. E mesmo assim há sempre algo que escapa.<sup>15</sup>

E é interessante observar que Roger Bastide e José Jorge de Carvalho também vão nesta mesma linha. O primeiro afirma que,

Sem dúvida, o Negro não se lança à introspecção como uma Santa Teresa para nos descrever as diversas moradas de seu “castelo interior”. Falta-lhe, para isto, a escritura. Existe, portanto, uma outra linguagem que lhe permite exprimir a riqueza ou a complexidade de sua alma ofegante que se lança entre os braços dos deuses, que é a linguagem dos gestos.<sup>16</sup>

Ao mesmo tempo, Carvalho faz um estudo sobre diversos pontos cantados da umbanda, assim como cantos da Jurema e Pajelança, indicando sua pertinência em termos de experiência mística, dialogando comparativamente com textos e concepções de diversas tradições religiosas, como o Hinduísmo e o Budismo Tibetano.<sup>17</sup>

O transe também é elemento essencial nas tradições afro-brasileiras e afro-ameríndias. Com diversas intensidades e modalidades, envolvendo diversidade de entidades – de orixás, inquices e voduns, até Caboclos, Pretos-velhos, Exus, Ciganos e Erês –, favorecem curas, mensagens, acolhimento, comunhão. É a experiência no corpo das relações com o

---

15. KAITEL, 2023, p. 63.

16. Bastide, 2003, p. 79. “Sans doute, le Noir ne se livre pas à l’introspection somme une sainte Thérèse pour nous décrire les diverses demeures de son “château intérieur”. Il lui manque pour cela l’écriture. Il a pourtant un autre langage, qui lui permet d’exprimer la richesse ou la complexité de son âme pantelante entre les bras de dieux, c’est le langage par gestes”.

17. CARVALHO, 1997.

Mistério, manifestada “na dança, no canto, na gestualidade, nos adornos corporais, nas vestimentas”<sup>18</sup>. Experiência esta que celebra e manifesta uma comunicação de energias por meio de processos de excorporação<sup>19</sup> e incorporação<sup>20</sup>.

Por sua vez, as tradições indígenas referem-se a uma quantidade grande de povos indígenas habitantes do Brasil já na época pré-colombiana, portanto, anterior ao agente colonizador. Hoje perfazem mais de 300 povos, com mais de 100 línguas distintas faladas, costumes diversos e, também, expressões religiosas igualmente diferentes e plurais. Chama a atenção neste amplo e rico de realidades as manifestações xamânicas. O termo xamã vem da palavra “*shaman*” no idioma tungue. Nesta língua, diz respeito a um praticante espiritual da Sibéria que faz viagens ao mundo dos espíritos em favor das pessoas e de sua comunidade ou incorpora-os em si.

Existem duas grandes expressões de xamanismo, embora com uma grande diversidade entre elas: o xamanismo tradicional, que segue tradições nativas e originárias, e o xamanismo urbano ou neo-xamanismo, que segue práticas tradicionais, mas mescladas com tradições terapêuticas adaptadas à realidade urbana. Entretanto, alguns elementos são comuns entre estas expressões: propensão ao transe / êxtase; relação com os espíritos e com o além; serviço à comunidade / finalidade altruísta; vinculação formal. Além do mais, “pode-se afirmar que o xamã defende a vida, a saúde, a fertilidade, o mundo da ‘luz’ em oposição à morte, às doenças, à esterilidade, aos desastres e ao mundo da ‘escuridão’”<sup>21</sup>,

---

18. CARVALHO, 2022, p. 606.

19. O conceito de excorporação é diferente do de incorporação, que supõe que alguma entidade, de alguma maneira, se comunique com o corpo de um médium e tenha uma “aderência” a ele. No caso da excorporação, entende-se que o Orixá já habite o adepto de uma casa de candomblé. Isto ocorre desde seu processo iniciático. Entretanto, esta realidade já se faz presente por meio da natureza que compõe sua corporalidade. Natureza esta que se liga, de certo modo, à divindade, às energias cósmicas e forças vitais e às ancestralidades. Por conseguinte, o que ocorre é a manifestação de algo que já está presente.

20. KAITEL, 2023, p. 60.

21. ELIADE, 1972, p. 508.

pois “os xamãs são ‘especialistas do sagrado’, homens capazes de ‘ver’ os espíritos, de subir aos céus e encontrar-se com os deuses, de descer ao mundo inferior e lutar contra os demônios, a doença e a morte”<sup>22</sup>.

Enfim, como se pode perceber, ao aproximarmo-nos de tradições populares, de matrizes afro-brasileiras e afro-ameríndias, assim como indígenas, deparamo-nos com uma série de realidades próximas em suas expressões do Sagrado, seja o elemento da festa ou o elemento da oralidade ou a ritualidade dançada e cantada, envolvendo estados não usuais de consciência, além de suas condições altamente híbridas, complexas e sincréticas. Tendo estes elementos em nossa reflexão, aqui propõe-se que, para pensar a mística nestas tradições, há que se apropriar de uma percepção e um discurso “morenos”. Ou seja, há uma mística que se faz a partir e na morenização, no sincrético, no diálogo entre diversos elementos religiosos, culturais e com a vida. Desta forma, partimos agora para pensar o que aqui está se denominando de “mística morena” para, em seguida, pensar o que se entende por “ilhas mais estranhas” no corpo deste texto.

## Mística morena

Por que “mística morena”? Porque boa parte das expressões religiosas que se tem como objeto neste texto são mestiças, isto é, sincréticas, e ocorrem nas periferias. São religiosidades – e culturas a elas associadas –, que com suas expressões particulares, facilmente foram e são alvo de denominações preconceituosas e inadequadas, além, de muitas vezes, serem demonizadas. Encontram-se nas periferias da experiência religiosa, com tudo de preconceito e riqueza que estas realidades trazem. Pois vale dizer que a localização periférica destas tradições, em si, é algo muito significativo do ponto de vista religioso, embora não se deva romantizar tal condição, que só pode ser compreendida a partir da subalternização de pessoas, grupos, coletivos, culturas e classes

---

22. Ibidem, p. 509.

sociais. Ainda mais que na maior parte das vezes não há opção para que se seja colocado neste lugar, antes, pelo contrário, trata-se de uma imposição social e com consequências desastrosas para muitas pessoas e comunidades. Entretanto, ainda assim, as periferias são habitadas por uma condição significativa. Nas elas a vida corre e cria sentidos, há solidariedade e criatividade. Também se pode perceber nelas um indicativo que, por si só, as aproxima da mística e sua linguagem, que se caracteriza por ser experiência inefável, criativa, resiliente e resistente; escondida e secreta, que ocorre nos segredos das intimidades dos que a vivenciam, mesmo que muitas vezes não explicitem este tipo de consciência. De igual maneira, devido a diversos fatores, nas periferias há realidades que somente na e a partir da periferia, nas margens da sociedade, podem ser vivenciadas, demonstrando sua riqueza e seu alto fator de contribuição à humanidade e às sociedades, culturas e linguagens, evidenciando possibilidades inusitadas de se lidar com os desafios, com o sofrimento, com as violências e com a vida em suas diversas dimensões. É imperativo se reconhecer, como afirma Eliane Brum, “as margens como aquilo que são: centros de resistência contra todas as formas de morte e de criação de vidas possíveis, mesmo no impossível”<sup>23</sup>. E nas margens, muitas vezes, surgem formas de resistência (“resistência”, segundo Eduardo Viveiros de Castro<sup>24</sup>), que geram coletividades, alegria de estar e lutar juntos, “mesmo na catástrofe”<sup>25</sup>.

E como as periferias e expressões populares e originárias de fé são bastante plurais, aqui quer-se pensar a mística a partir do reconhecimento de que esta não deve ser concebida segundo um pensamento único do que sejam as tradições místicas. Antes, a compreensão sobre a mística deve se abrir às tradições orais, ritualísticas, nativas e populares, muitas vezes denominadas de credices e superstições, detentoras de um

---

23. BRUM, 2021, p. 380.

24. CASTRO, 2017.

25. BRUM, 2021, p. 268.

conhecimento sagrado e possuidoras de formas místicas diferenciadas que integram a corporeidade, o cotidiano e o cosmo em modo de viver o Sagrado e a comunhão com ele de maneira específica e singular. Neste sentido, é mais pertinente se falar em místicas, no plural, do que em mística, no singular. Cada uma com sua teologia, concepção de Sagrado e sua linguagem particular e singular.

Contudo, estas tradições de cunho mais popular são, frequentemente, alijadas dos centros de poder de uma sociedade e com frequência têm seus saberes desconsiderados. Também são tradições que conseguem, em boa parte dos casos, estabelecer diálogos com outros saberes e realidades, incorporando-os e sendo capazes de refazer suas perspectivas e configurações.

Por isso a associação à palavra “morena”, que surge, dentro de um contexto eivado de preconceitos sociais, para dizer daquela que era mestiça<sup>26</sup> e, portanto, não pura etnicamente e que possuía, de alguma maneira, parte com os traços, costumes e formas de ser de grupos marginalizados e subalternizados, como as negras e indígenas. Desta forma, as morenas não possuíam um lugar social, além do lugar de subalternas que serviam as senhorias. Era, por assim dizer, um não lugar, habitado por seres que estavam entre o dominante branco europeu católico e os seres escravizados aqui nesta terra latino-americana, dominados por “crendices” variadas e ignorâncias.

---

26. Acerca do conceito de mestiçagem, Néstor García Canclini faz uma observação interessante, comparando-o com outros conceitos. Assim ele afirma: “Se encontrarão menções ocasionais aos termos *sincretismo*, *mestiçagem* e outros empregados para designar processos de *hibridação*. Prefiro este último porque abarca diversas mesclas interculturais – não somente as raciais, às quais se costuma limitar o termo ‘mestiçagem’ – e porque permite incluir as formas modernas de hibridização melhor que ‘sincretismo’, fórmula referida quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais” (CANCLINI, 1990, p. 14-15, nota 1). Penso ser interessante a discussão de Canclini, sobretudo porque inclui diversas possibilidades de interações entre grupos e realidades socioculturais, como a étnica, cultural, linguística e religiosa ao optar pelo termo hibridação e que não queremos perder de vista. Entretanto, manteremos o uso do termo “mestiçagem” entendendo-o como uma “morenização” (HOORNAERT, 1991, p. 96) da cultura brasileira, ocorrida de forma ampla e não exclusiva à questão étnica. A escolha deste termo se deve, sobretudo, à sua origem popular e à sua utilização durante a história brasileira da parte de diversos setores desta sociedade.

Em termos da história do cristianismo na América Latina, foi Eduardo Hoornaert quem inaugurou a utilização do termo “moreno” aplicado ao cristianismo, em seu livro *O cristianismo moreno no Brasil*, de 1991. Nele, Hoornaert traz à tona o estranhamento que muitos europeus tinham ao se deparar com a realidade e o povo brasileiro, a ponto de Saint-Hilaire afirmar: “Na igreja brasileira não há o que possa deixar de causar espanto: está fora de todas as regras”<sup>27</sup>, pois causa admiração “a procissão religiosa pelo seu caráter ruidoso, festivo, confuso, quase anárquico. Os viajantes [europeus vindos ao Brasil colônia] não conseguem reencontrar aqui o modelo da religião bem ordenada e alinhada que conhecem nas suas terras de origem”<sup>28</sup>. Desta feita, o mesmo Hoornaert chega a advertir que o “tema do mestiço é tabu em muitos ambientes, ninguém fala do assunto. É mais fácil e gratificante hoje [...] falar do índio, e mesmo do negro, do que tratar de meter-se no tema da mestiçagem, tão evidente do dia-a-dia, mas ao mesmo tempo tão pouco falado e comentado”<sup>29</sup>. Assim, este tipo de temática foi sendo tratado em nossa história como algo negativo – pelo menos nas concepções mais públicas e visíveis – até a Semana de Arte Moderna de 1922, evento ocorrido em São Paulo, entre 13 e 18 de fevereiro de 1922 e que já completou seus 100 anos. Nesta Semana, a mestiçagem deixa de ser vista como algo pejorativo e transforma-se em virtude<sup>30</sup>, como algo que caracteriza a cultura brasileira. Desta forma, torna-se elemento primordial para o desenvolvimento da

---

27. SAINT-HILAIRE *apud* HOORNAERT, 1991, p. 18-19.

28. HOORNAERT, 1991, p. 19.

29. *Ibidem*, p. 22.

30. Relacionado ao próprio movimento da Semana de Arte Moderna de 1922, surge o Manifesto Antropofágico em 1928, de Oswald de Andrade (1890-1954), que quer pôr em diálogo artes e técnicas artísticas internacionais com a cultura brasileira, incorporando e tornando mestiças estas técnicas. Assim, é digno de nota como as artes brasileiras têm trabalhado com a mestiçagem. Vale lembrar compositores como Heitor Villa-Lobos (1887-1959), que propõe uma música em que a mestiçagem entre música erudita e elementos do cancioneiro popular e indígena brasileiros se realizam, assim como a música popular brasileira, nascida da confluência de elementos da música africana com a música trazida pelo colonizador europeu. A este respeito, veja Teixeira (2015). Neste rol, podemos encontrar o samba, a bossa nova e o tropicalismo. O mesmo vale para danças como o carimbó, o frevo e o maracatu, para mencionar apenas algumas. Também a proposta

faculdade criativa, inventiva e inovadora do povo brasileiro, assim como indica sua capacidade de ressignificar antropofagicamente, por meio das mesclas que produz, elementos culturais e religiosos de origens distintas.

Leonardo Boff segue na trilha de Hoornaert e, citando-o, escreve um capítulo no livro *América Latina: da conquista à nova evangelização* (1992) intitulado *O cristianismo de rosto moreno*<sup>31</sup>, que será republicado de forma ampliada mais tarde<sup>32</sup>, sob o título de *O futuro do cristianismo na América Latina. Um novo desafio teológico-religioso*. Em sua publicação, Leonardo Boff também se utiliza da terminologia “moreno”. Citando Hoornaert, afirma a sinonímia do cristianismo moreno com o “cristianismo popular”, rico em mestiçagem e hibridação com as experiências religiosas indígenas, negras e do catolicismo romanizado, seja em sua dimensão sacramental ou litúrgica.<sup>33</sup> Este processo de “morenização” propiciou

alegria e uma certa carnavalização das festas religiosas populares [...] ajudou a formar um povo místico, “um povo que acredita profundamente num outro mundo [...] que forjou uma linguagem que permite a um povo des- tituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo” (cf. R. da Matta, *O que faz o brasil ser Brasil*, Rocco, Rio, 1986, p. 117).<sup>34</sup>

Com esta afirmação, Leonardo Boff traz o que as expressões populares de fé no Brasil têm manifestado: alegria, fé que propicia um olhar para além do que a vida permite ver e capacidade de falar, se expressar, e ser ouvido, nem sempre pelos representantes oficiais da religião, mas pelo próprio povo. Hoornaert também apresenta algumas características deste cristianismo moreno, como a expressão por meio de um raciocínio

---

de Ariano Suassuna acerca da “Arte Armorial”, que cria arte erudita a partir da cultura popular do Nordeste brasileiro, com grande influência da literatura de cordel.

31. BOFF, 1992, p. 137-142.

32. Idem, 1994, p. 141-161.

33. Ibidem, p. 152.

34. Ibidem.

e uma lógica não cartesianas<sup>35</sup>, a alegria da festa<sup>36</sup>, o saber da violência, vivido cotidianamente pela população<sup>37</sup> e a resistência que gera formas novas de expressão religiosa diante do colonialismo<sup>38</sup>. Hoornaert ainda lembra outro aspecto, muitas vezes esquecido e/ou glamourizado: a mestiçagem surge da violência contra a mulher.<sup>39</sup> Assim, diante do exposto, entende-se que a discussão aqui proposta quer contribuir para se pensar a mística nas matrizes religiosas populares, de povos originários e afrodiáspóricos. E suas místicas possuem elementos que apontam para a realidade das “ilhas mais estranhas”, conforme famosa expressão de João da Cruz.

## A experiência das ilhas mais estranhas

Acrescentando outro aspecto, o subtítulo deste texto traz também o conceito de “ilhas mais estranhas”, presente no livro chamado *Cântico Espiritual* (CB)<sup>40</sup>, do Carmelita Descalço do Século de Ouro espanhol, João da Cruz. Este conceito se encontra nas estrofes 14 e 19 desta obra. Na estrofe 14, ele começa a relatar o processo de união mística ocorrido entre a esposa, a alma, a amada, e seu esposo, o Amado, Deus ou Cristo. Nela, João da Cruz descreve as riquezas encontradas no Amado por meio de diversos elementos naturais, como a montanha, os vales, os rios, a noite, etc. E também menciona as “ilhas mais estranhas”, pois estas estão “cercadas pelo mar e além dos mares, muito apartadas e remotas da comunicação humana; assim, nelas nascem e crescem coisas muito diversas das que há por aqui, com outras maneiras estranhas, e virtudes nunca vistas pelos homens, causando grande novidade e admiração a

---

35. HOORNAERT, 1982, p. 16.

36. Ibidem, p. 19.

37. Ibidem, p. 20.

38. Ibidem, p. 21.

39. Ibidem, p. 22.

40. Para as menções ao *Cântico Espiritual* de João da Cruz, utilizaremos de sigla reconhecida internacionalmente: CB. Sendo que o C faz referência ao *Cântico Espiritual* e o B faz referência à sua segunda redação.

quem as vê” (CB, 14,8). Assim, diz respeito às possibilidades inusitadas de manifestação do Sagrado segundo uma concepção católica do século XVI, mas que no teor deste texto, se aplicará também às tradições religiosas populares, indígenas e afro diaspóricas, com suas manifestações particulares de seus sagrados. E para muitas pessoas estas manifestações estão distantes de suas compreensões, sendo consideradas, portanto, “estranhas”.

Na perspectiva joãocruciana do *Cântico Espiritual*, “chama-se ‘estranho’ a alguém, por um destes dois motivos: ou porque está retirado, à parte, longe dos outros homens, ou por ser excelente e singular entre eles, com seus feitos e obras” (CB, 14,8). Estes dois motivos se encontram presentes nestes tipos de tradições religiosas: ou porque são desconhecidas (e o preconceito ajuda a aumentar este desconhecimento ou mau conhecimento) ou por que apresentam facetas muito ricas da expressão humana, religiosa e mística, retratando a perspectiva de um Sagrado que sempre escapa às conceituações, formulações e nomeações humanas e sociais. Trata-se de “estranhos conhecimentos de ti, e por modos e caminhos estranhos, alheios a todos os sentidos, fora do conhecimento natural e comum”. E João da Cruz vai mais adiante, ao justificar que a “estranheza” nasce porquê estes conhecimentos são “em grau tão interior e sublime que seja alheio a todos eles” (CB, 19, 7). O místico espanhol, ao fazer estas afirmações, as faz porque entende que a experiência mística ocorre num nível tão profundo que não pode ser captada pelos sentidos humanos de nenhuma ordem. Entretanto, aqui aplico estas concepções à profundidade com que o Sagrado, por meio das expressões religiosas populares, originárias e afro-diaspóricas, pode operar na vida de seus adeptos e comunidades de fé. Por isto, com este conceito se quer falar destas tradições como místicas e como possibilidadoras de expressões incomuns e inusitadas, desconhecidas, mas ricas em suas possibilidades e manifestações.

Entretanto, por quais caminhos passam estas místicas? Que elementos elas possuem que lhe fazem singulares em relação às expressões

místicas das tradições religiosas majoritárias no planeta? É o que o breve excuso abaixo tentará apontar.

## **Mística: ensaio de uma caracterização para além das matrizes religiosas majoritárias**

Não é uma novidade de que o conceito de mística é utilizado de maneiras diversas, de forma polissêmica.<sup>41</sup> E em sua história, ou em sua presença diferenciada nos tempos e espaços da humanidade, ele adquiriu várias roupagens e expressões, tendo sido compreendido de formas diferentes. Neste sentido, é possível se falar em mística no plural, mais que no singular.<sup>42</sup> Mas não se pretende aqui defini-lo, diante da polissemia com que este conceito é cercado. Não se pensa, inclusive, que isto seja possível e nem desejável, pois a mística diz respeito a uma diversidade de possibilidades de expressões e vivências. Assim, o que se procura é discutir este conceito de modo que o mesmo possa ser utilizado para se pensar vivências religiosas que se encontram nos âmbitos das chamadas “religiosidades populares” ou no âmbito de tradições originárias ou de matrizes africanas.

Neste sentido, é interessante se perceber que a palavra mística foi compreendida de forma diversa em toda a história de seu uso, que, vale dizer, não possuiu uma aplicação universal. Além disso, houve e há pessoas de tradições religiosas que experimentaram realidades bem próximas ao que o conceito mística quer retratar, mas que não utilizaram esta palavra e nem tematizaram esta realidade. Mais ainda, nomearam este tipo de realidade de outras maneiras e a compreenderam de forma diferenciada também. Destarte, trata-se de grande desafio pensar para além das tradições que historicamente demarcaram este tipo de vivência.

Entretanto, também há que se saber que na história do uso deste conceito, ele possuiu diversas concepções. A enorme tradição de elaboração

---

41. VELASCO, 2009; 2013; SOUZA, 2014; Idem, 2018.

42. VELASCO, 2009; SOUZA, 2014, p. 551; MORANO, 2020, p. 23.

do que seja mística assim como a nomeação do tipo de experiência a que sua conceituação se refere, se iniciou com as religiões místicas gregas, antes da Era Comum, agregada com elementos do platonismo e neoplatonismo. Desta maneira ela entra na tradição patrística cristã – em diálogo com a tradição judaica –, adquirindo uma perspectiva particular e daí se expande, recebendo olhares e concepções diversas, seja por influência marcadamente mística platônica e neoplatônica, seja de compreensões que nesta trilha expandem ou direcionam a compreensão do que seja mística, trazendo perspectivas que apontam para o apofatismo, para a ascese e para o aspecto processual deste tipo de experiência rumo a uma culminância em uma proximidade com a Realidade Inefável. Por conseguinte, inicialmente esta palavra é utilizada como um adjetivo a qualificar certo tipo de “teologia” ou de leitura bíblica. Mais tarde, no período do Século de Ouro espanhol, este conceito se transforma em um substantivo, que diz respeito a um tipo de experiência religiosa particular. Nasce, na sequência, a figura do místico, aquele que vive esta experiência singular e particular.

Porém, o conceito mística ainda se disporá a viver novas compreensões. Assim, será entendido como uma especialização da experiência anteriormente mencionada, na direção de um encontro e de uma vivência da Unidade, fruto, no século XIX, do diálogo que começa a se estabelecer entre a Europa e as religiosidades asiáticas, sobretudo o Hinduísmo e o Budismo. Além do mais, a concepção de mística agregará a compreensão de que se acede a um novo tipo de consciência, resultado, também, dos conhecimentos que a psicologia nascente começa a disponibilizar socialmente.

Mas não se para aí. Em meio ao turbulento século XX, ela adquire outros contornos. Seja sendo conduzida e experimentada para fora dos “conventos” – embora na tradição sufi nunca tenha aí se situado, pelo menos exclusivamente –, nas periferias da realidade humana. Desta forma, veremos místicos nas ruas, nos chãos de fábrica, nos campos de concentração nazistas, nas favelas e aglomerados diversos, participando,

a partir de seu olhar diferenciado, das mais diversas lutas enfrentadas pelos seres humanos. No nordeste brasileiro, beatas e beatos também farão algum tipo de experiência a partir da religiosidade popular e do encontro com o sertão nordestino e sua população muitas vezes sofrida já a partir do século XIX em diante. A mística passa a ser compreendida por muitos como uma experiência de “olhos abertos”, como proposto por Johann Baptist Metz, capaz de criar compaixão e solidariedade pelo sofrimento do outro e da outra e se realizar nesta mesma experiência diante da face do outro sofredor.<sup>43</sup>

Mas não só. Ela também se dispõe ao diálogo com uma sociedade que se sente enfrentando o “silêncio ou o eclipse de Deus”. E se faz mais apofática ainda, numa humanidade que possui setores que entendem que “Deus está morto”; ela deve ser vivida por meio de desconstruções – coisa normal para este tipo de experiência – e apontar para sentidos sutis e novos, inusitados, desvestidos de roupagens religiosas que não lhe cabem mais ou que estão desgastadas com os usos abusivos que lhe marcaram e mancharam historicamente.

Ainda em meados do século XX e também inícios do XXI, a mística se abre à diversidade e ao pluralismo religioso, tendo este conceito experimentado uma aplicação a tradições que não conheciam esta palavra, sendo ela uma tradição religiosa ou não... e nas perspectivas das Teologias do Pluralismo Religioso, ela se abre ao diálogo inter-religioso, entendendo que a experiência do Outro religioso ou não religioso (como as experiências de poetas, musicistas, escritores, filósofos...) lhe possibilita transcender limites, abarcar outros ângulos da realidade e atingir compreensões não tematizadas por determinadas tradições ou pelas tradições de pertença ou de convicção de uma pessoa. Assim, sem gerar perda identitária, propicia relações inauditas com o Sagrado e com a Vida.

---

43. METZ, 2013.

Por fim, a mística também se caracterizará por toda uma relação com a natureza e o cosmo, ou seja, adquire uma perspectiva ecológica, a partir de um paradigma que considera a natureza – e a relação com ela – como parte da experiência. Não que antes não houvesse expressões místicas com este tipo de abertura e discussão. Haja vista a figura de Francisco de Assis, mas também a de diversos místicos, como João da Cruz, que incluem em seu discurso a natureza como parte do cenário em que ocorrem as vivências místicas, além de serem seres com os quais se relaciona no caminho rumo ao Sagrado e que deste encontro participam.

Mas a mística ainda enfrenta desafios nos finais do século XX e inícios do XXI: na contramão das expressões acima mencionadas, ela pode ser marcada por leituras e buscas de vivências narcisistas, fetichistas e centradas em experiências extraordinárias. Isto muitas vezes lhe subverte seu sentido mais radical, de busca de uma realidade de alguma maneira experimentada diretamente, o que supõe certa extinção ou morte de alguma maneira de ser, viver e ver. Assim, estas concepções retiram a mística de sua própria condição e a inserem na dimensão do consumo e da coisificação, podendo ser produzida por meio de atos e gestos que “compram” o direito de usufruir de uma experiência auto centrada e gostosa, mas pouco transformadora.

É no terreno marcado pelos vieses acima expostos que se abrem as perspectivas para se pensar a mística, as tradições populares, as tradições de matrizes indígenas e de matrizes africanas. E como se pode depreender deste breve histórico – embora abarque um longo período de tempo –, quando se fala de mística se pode entender diversas realidades e se depara com diversas compreensões. Talvez porque a mística trate de uma realidade que não é possível ser delimitada por um conceito. Como diz Carlos Morano, “a experiência mística resulta dificilmente definível e suficientemente complexa e variada”<sup>44</sup>. Assim, mais que definir, pode-se

---

44. MORANO, 2020, p. 11.

optar por apresentar diversidade de expressões da mesma.<sup>45</sup> Pablo Mella também vai na mesma direção, ao abordar o “estudo científico social da mística”. Ele afirma que esta “resiste tenazmente a qualquer representação que pretenda funcionalizá-la em um marco analítico cientificamente correto”<sup>46</sup>.

E, talvez, seja bom que seja assim, sem, contudo, se perder alguns elementos identitários necessários para se identificar o que seja mística, para não se correr o risco deste conceito significar tudo e nada ao mesmo tempo, perdendo capacidade de gerar leituras e interpretações da realidade e das experiências de pessoas e tradições.

Em meio a tal diversidade, é plausível se pensar em elementos comuns que gerem, ao menos, um “ar de família” a este universo plural? E se é plausível, que elementos seriam estes? Sobretudo, que elementos seriam estes para se pensar a mística em realidades populares, afro-brasileiras e indígenas? Desta maneira, de forma sintética, passa-se a indicar alguns elementos que podem caracterizar as expressões místicas destas tradições.

Marcus Reis Pinheiro apresenta, a partir de uma descrição e análise histórica do conceito de mística nas religiões mistéricas gregas, duas características que lhe são fundamentais.<sup>47</sup> A primeira, sua relação com a noção de “mistério”. Em grego, *mysterion* dizia respeito, naquele período, aos rituais secretos existentes nos cultos mistéricos, sendo sinônimo de *teleuté*, “ritual secreto de iniciação”. Ao participar destes rituais, o *mystés*, ou seja, o iniciado, deveria, de alguma maneira, silenciar-se sobre o ocorrido na intimidade de seu culto, preservando certo “segredo” e certa “dimensão oculta” do que ocorria lá, característica já presente no verbo *mýein* ou *myo*, silenciar-se, fechar a boca.<sup>48</sup>

---

45. MORANO, 2020, p. 23.

46. MELLA, 2008, p. 365.

47. PINHEIRO, 2022.

48. BOUYER, 1998, p. 5; CASTRO, 2020; LOSSO *et al.*, 2022, p. 14-15.

Porém, este silenciar-se possui um traço particular no grego. Segundo Castro, no *Dicionário de Poética e Pensamento*, verbete Teologia, o verbo *myo* aponta para “trancar-se no centro, concentrar-se”<sup>49</sup>; “encerrar-se no âmago, recolher-se ao íntimo”<sup>50</sup>. Neste sentido, não é apenas um ato de silenciar-se ou não falar, mas um ato de desenvolver estas atitudes voltadas para a interioridade, para o centrar-se em si e com certa intensidade; o que não indica desligar-se do mundo e da realidade, mas abordá-la a partir de uma centralidade. O que já aponta para a segunda característica levantada por Marcus Reis Pinheiro. Junto aos sentidos acima expostos, presentes em *mýein* e *teleuté*, também outro se faz presente: “um procedimento ritualístico em etapas, que procura efetivar sucessivos estados psíquicos progressivamente intensos”<sup>51</sup>. Percurso que se encaminha rumo a um “cume” ou “clímax”<sup>52</sup> e que implica em “aperfeiçoamento pessoal”, amadurecimento na vivência mística, com tudo o que estes conceitos evocam para processos de purificação, purgação e desenvolvimento de virtudes. E isto realizado por meio de um encontro experiencial e vivencial com uma realidade que entende experimentada diretamente. Ou seja, um encontro “não mediado mediado” ou “immediatez mediada”<sup>53</sup>, pois, no fundo, nunca se escapa das mediações culturais, linguísticas, religiosas, filosóficas...

Neste sentido, a mística supõe também uma perspectiva relacional, dialogal, pois o “Mistério não diz uma coisa, diz um movimento, o movimento de consumar, de concentrar-se na origem, de recolher-se à natividade da raiz, de retornar ao sem fundo e fundamento, ao abismo de ser”<sup>54</sup>. Se formos à raiz da palavra *mysterion* conforme utilizada na Septuaginta, ela também aponta para esta condição de dialogicidade.

---

49. CASTRO, 2020.

50. Ibidem.

51. LOSSO *et al.*, 2022, p. 14.

52. MCGINN, 2012; BASTIDE, 1959.

53. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 46.

54. CASTRO, 2020.

É assim no livro de Daniel, em que este conceito se relaciona com o termo hebraico *sod*, conversação confidencial.<sup>55</sup> É uma experiência dinâmica que se faz e se constrói dialogalmente com a Realidade, seja ela compreendida como religiosa ou não, que se apresenta à condição de quem se abre e se dispõe para estabelecer contato e interação com ela. Trata-se, portanto, de algo da ordem de um “evento” que se estabelece a partir da relação. E relação ocorrida “confidencialmente”, no sigilo e segredo dos sujeitos nas vivências deste evento particular. No árabe se utiliza a expressão *sirr*, ou seja, este evento ocorre no segredo do coração (*qalb*) do gnóstico, sendo este mesmo coração identificado com o secreto como uma de suas dimensões constitutivas. Secreto não por ser proibido, mas por ser da ordem da intimidade mais profunda e central que se atinge processualmente. E devido a esta realidade, é secreto por ser inefável, rondando a impossibilidade de ser dito, pelo menos em sua totalidade, pois sempre há um resto por dizer ou dito e não captável totalmente... mantém-se a penumbra da escuridão profunda que acolhe e permite nela se habitar, gerando conforto e aconchego, embora possa propiciar, pelo menos em alguns momentos, desconfortos.

Entendo ser este um elemento fundamental na caracterização do que vem a ser considerado mística. Ou seja, sua condição de “inefabilidade”, conforme já expresso na concepção de Willian James.<sup>56</sup> No caso das tradições populares e de matrizes afro-indígenas, esta inefabilidade se manifesta também corporalmente (assim como em materialidades, como objetos, adornos e pinturas corporais e vestimentas), uma vez que o corpo, por meio de seus gestos, narra histórias e vivências. Conforme já explicitado anteriormente neste mesmo texto, pois “Os pés dos romeiros são como lápis. Nós pobres, somos de poucas letras. Mas a gente também escreve com os pés. Só que para ler essa escrita precisa de conhecer os chãos da vida e das estradas duras. E é preciso curtir o couro dos pés.

---

55. BOUYER, 1998, p. 5.

56. JAMES, 1982.

Pezinhos de pele fina não deixam quase nada escrito nos caminhos da vida. Depoimento de um romeiro”<sup>57</sup>.

Desta forma, ao mesmo tempo em que um corpo diz algo da experiência vivida na medida em que dança ritmadamente, ele também não é capaz de esgotar toda a experiência vivida... ele, em seus gestos, silencia sobre diversos conhecimentos e vivências, apresenta-os e, simultaneamente, oculta-os. De igual maneira, a dimensão de inefabilidade se encontra na perspectiva iniciática e esotérica de diversos grupos, pois a introdução a uma experiência supõe a vivência íntima e pessoal do Sagrado, protegida, sacralizada, compartilhada e construída na intimidade de determinado grupo, no qual não será banalizada nem sujeita a incompreensões e questionamentos de não iniciados.

Porém, seu aspecto relacional não se esgota na relação com o Real, pois se manifesta, também, em possibilidades de interações coletivas e comunitárias. Neste sentido, diversos místicos e místicas apontarão para a dimensão de interação comunitária em seus percursos místicos, seja por meio do recorrido a orientadores, mestres e gurus que mediam a entrada na via mística, seja por meio de amizades e trocas que alargam as possibilidades vivenciais ou, por fim, por entender que a mística ocorre também na experiência do encontro com o outro. Seja na perspectiva de Metz<sup>58</sup>, seja da mística sertaneja do Cariri, vivenciada por Pe. Ibiapina e Pe. Cícero<sup>59</sup>, em que o outro é o *lócus* deste encontro, mas também na perspectiva de Attar. Este último, em sua narrativa *A linguagem dos pássaros* (1991), ao descrever o longo, difícil e desafiador percurso que os pássaros devem percorrer rumo ao encontro com a *Simurgh*, somente tem seu fim quando estes mesmos pássaros se reconhecem como “*Simurgh*” (palavra que quando dividida significa 30 pássaros, em persa), ou seja, eles são a *Simurgh* e a *Simurgh* é eles.

---

57. SOARES, 1990 *apud* OLIVEIRA, 2013, p. 7.

58. METZ, 2013.

59. SOUZA, 2018.

Ou seja, esta experiência plenificante só ocorre na diversidade participativa em que o coletivo de pássaros que superou todas as dificuldades por amor se encontra. A *Simurgh*, na infinitude de sua constituição, só se revela na vivência da diversidade que capta, por meio da experiência distinta de cada pássaro, suas dimensões inauditas, inefáveis e plurais. É a inesgotabilidade do Místerio para a qual a noção de “pluralismo de princípio” parece ser interessante.<sup>60</sup> Pois este Mistério possui riquezas abundantes, porém, únicas e singulares em sua manifestação às pessoas e coletivos, de forma que somente no encontro com a diversidade é possível uma captação mais ampla de sua expressão.

Em termos de matrizes africana e indígena, esta dimensão coletiva presente na mística se expressa – embora a ênfase em diversas tradições esteja na vivência individual – por meio da relação com alguma ancestralidade, que marca o percurso dos viandeiros místicos. No universo sufi também se recorre à recepção de uma *baraka* (espírito) de um determinado mestre. Esta *baraka* é transmitida de um mestre que está na origem de um tipo de ordem sufi, por meio de uma corrente de mestres, aos discípulos. Ao mesmo tempo, em religiosidades de matriz africana, a experiência do transe ou de estados não usuais de consciência não pode ser dita por quem a experimentou, supondo que a comunicação com a entidade passe pela comunidade, que a viu e com ela interagiu.<sup>61</sup> Ou seja, esta ocorre num ambiente comunitário.

E os ambientes comunitários abrem espaço para as diversas trocas e comunicações, que apontam também, pelo menos como possibilidade, para a dimensão sincrética presente nas místicas populares e de matrizes africanas e indígenas, uma forma de manter suas identidades. Segundo Ferreti, o conceito de sincretismo foi e é utilizado de diversas formas, podendo ser compreendidos, sinteticamente, estes usos a partir de três concepções: 1) mistura, junção ou fusão, sendo que esta é a concepção

---

60. GEFFRÉ, 1997; TEIXEIRA, 1998; SOUZA, 2014.

61. CARVALHO, 2022, p. 606.

mais utilizada; 2) paralelismo ou justaposição; 3) convergência ou adaptação.<sup>62</sup> Entretanto, apesar da diversidade de realidades compreendidas com a nomeação de sincretismo, este pode ser entendido como um elemento importante para a captação de dimensões inusitadas do Sagrado, conforme já exposto anteriormente. Pois a interrelação, a mistura e a fusão de diversos elementos, ajudam a compor novas posturas diante da vida, do conhecimento, da realidade e do Sagrado. Muitas vezes, posturas que propiciam transgressões e rupturas, pois a experiência vivenciada é de ordem inaudita, sendo a transgressividade ocorrida nas “frestas” a possibilidade de se transcender e ir além do que é proposto por determinada tradição religiosa ou realidade, pois sugere “a invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas”<sup>63</sup> e do reencantamento do mundo. “Aí inventamos a ginga, sapiência do *entre*, para lançar movimentos no vazio deixado”<sup>64</sup> pela escassez, pelo desencantamento e pela “monologização do mundo”.

Em Attar, na *A linguagem dos pássaros*, este elemento transgressivo também aparece, na narrativa referente à “história do Sheik San’an”<sup>65</sup>, fiel e importante sheik muçulmano. Segundo a história San’an em sua trajetória necessita romper com diversos preceitos islâmicos para manifestar seu amor por uma jovem. Assim, ele experimenta a necessidade de romper com seus desejos mais profundos, mas que o impedem de chegar à união amorosa, assim como a romper com uma vivência superficial de sua espiritualidade e compromissos religiosos.

A transgressão também surge porque é realizada por grupos subalternizados que, ao vivenciarem a riqueza de sua experiência, também vivenciam rupturas com padrões determinados socialmente. Portanto, o transgredir certos padrões é a possibilidade de existência destes coletivos,

---

62. FERRETI, 2013

63. RUFINO, 2019, p. 8.

64. Ibidem.

65. ATTAR, 1991, p. 72-88.

grupos e pessoas a partir de si mesmos, de sua singularidade, nem sempre autorizada socialmente, muitas vezes vivenciada sob a égide de preconceitos variados, mas possível de ser expressa e vivida. E que se abrem, inclusive, para possibilidades de uma militância de transformação da realidade, pois carrega em si “potências resilientes e transgressoras fundamentais às invenções de novos seres e caminhos”<sup>66</sup> que, “nas margens [...] fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos”<sup>67</sup>.

Por fim, todas estas expressões de mística popular e de matrizes africanas e indígenas abrem para uma vivência do cotidiano com olhar profundo, encantado, habitado por deuses, divindades e entidades, que participam da condição humana em todas as suas dimensões e atuam em diversas de suas esferas, transformando-as e enriquecendo-as.

## **Considerações finais**

Após este percorrido, defendeu-se a concepção de que as religiosidades populares e de matrizes africanas e indígenas propiciam uma experiência e vivência místicas. Porém, à sua maneira, distanciando-se, muitas vezes, do paradigma de mística como um afastamento do mundo e de suas vivências “profanas”, assim como distanciando-se do paradigma de uma mística manifesta exclusivamente no silêncio e na negação das mediações, das imagens, das materialidades que circundam as tradições religiosas, da corporeidade e da comunidade.

Entretanto, em uma leitura mais a fundo, estas expressões místicas produzem olhares diferenciados e “distanciados” de uma realidade dominante, propiciando rupturas e encantamentos que instauram vida e inúmeras possibilidades criativas capazes de gerar uma inserção rica e significativa no cotidiano muitas vezes marcados por impossibilidades, restrições e preconceitos. Ao mesmo tempo, relacionam-se com a

---

66. RUFINO, 2019, p. 24.

67. Ibidem, p. 3.

linguagem no sentido de que esta manifesta, também, a inesgotabilidade do Real, impossível de ser dito em sua totalidade, mas possível de ser vivenciado nas frestas e candências do cotidiano. Com isto, estas místicas também são passíveis de gerar transformação nos sujeitos e nas realidades por eles habitadas.

## Referências

- ANCILLI, Ermano (org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2012.
- ANDRADE, Luciana Teixeira de; JAYME, Juliana Gonzaga. Centro e periferia: refletindo sobre seu significado no contexto das grandes cidades. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovani Mol et al. *O novo humanismo. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 575-602.
- ARAGÃO, Gilbraz. Mística afro-brasileira. Introdução. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro et al. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 594-600.
- ATTAR, Farid ud-Din. *A linguagem dos pássaros*. São Paulo: Attar Editorial, 1991.
- BASTIDE, Roger. *Os problemas da vida mística*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1959.
- BASTIDE, Roger. *Le revê, la transe et la folie*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- BOFF, Leonardo. O futuro do cristianismo na América Latina: um novo desafio teológico-religioso. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: IFAN/USF, 1994. p. 141-161.
- BOUYER, Louis. *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*. Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- BRUM, Eliane. *Banzeiro Òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2021.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo, 1990.

CARDIAS, Renata. Verbete Religiosidade Popular. In: CUNHA, Magali; NOVAES, Al-  
lan (orgs.). *Dicionário brasileiro de comunicação e religiões*. São Paulo: UNASPRESS, 2021.  
p. 310-316.

CARVALHO, José Jorge. Mística afro-brasileira. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro et al. *A  
mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 600-614.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria  
dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. *Misticismo e  
novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-98.

CARVALHO, José Jorge. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e sociedade*, v. 18, n.  
2, p. 93-122, 1997.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Involuntários da pátria. *Caderno de leituras*, n. 65, 2017.

CASTRO, Manuel Antônio de. Dicionário de Poética e Pensamento. *Dicionário de Poéti-  
ca e Pensamento*, 2020. Disponível em: [www.dicpoetica.letras.ufrj.br](http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br).

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. São  
Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro; Istituto Italiano di Cultu-  
ra, 1996.

CHARUPÁ, Roberto Tomichá. Mística ameríndia. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro et al.  
*A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 580-593.

D'ANDREA, Tiaraju Pablo. *Reflexões periféricas. Propostas em movimento para a  
reinvenção das quebradas*. São Paulo: Editora Dandara: Centro de Estudos Periféri-  
cos, 2021.

DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado  
Latino-Americano e do Caribe*. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Paulinas; Paulus, 2007.

ELIADE, Mircea. *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton  
University Press, 1972.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho –  
Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

GARCIA, Célio de Pádua. *Em terras de sincretismos: apropriações e ressignificações  
iurdianas*. Goiânia: PUC Goiás, 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pon-  
tifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

GASPAR, Eneida D.. *Guia de religiões populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

- GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-138.
- HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JAMES, William. *The varieties of religious experience*. Nova York: Penguin Books, 1982.
- KAITEL, Alexandre Frank. *Não chuta que é macumba. O desenvolvimento mediúnico na Umbanda*. Curitiba: CRV, 2023.
- KNITTER, Paul. Religiões, misticismo e libertação. Um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. In: TOMITA, Luiza et al. (orgs.). *Pluralismo e libertação*. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, 2005, p. 89 – 105.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro et al. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*. Das origens ao séc. V. São Paulo: Paulus, 2012.
- MELLA, Pablo. “Esto no es una pipa”. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora. In: ALONSO, Aurelio (ed.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Clacso, 2008. p. 365-395.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MORANO, Carlos Domínguez. *Mística y psicoanálisis*. El lugar del Otro en los místicos de Occidente. Madri: Trotta, 2020.
- OLIVEIRA, Anastácio Ferreira de. *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin*: convites à práxis cristã emergente da Missão Ibiapina no semiárido nordestino. Belo Horizonte: , 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.
- PINHEIRO, André de Oliveira. “Umbandas”: segmentação e luta de representações nas páginas de uma publicação umbandista. *Relegens Thréskeia*, estudos e pesquisas em religião, Curitiba, v. 1, n. 1, 2012.
- PINHEIRO, Marcus Reis. As origens. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro et al. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: MV Serviços e Editora, 2019.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *A mística do coração*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. La contribución y especificidad de la mística en el diálogo interreligioso. In: FERMÍN, Francisco Javier Sancho. (orgs.). *La identidad de la mística. Fé y experiencia de Dios. Actas del Congreso internacional de Mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2014. p. 541-570.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri. *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 338-374. 2018a.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. A Conferência Episcopal de Medellín: inspiração para uma mística latino-americana e caribenha. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, p. 698-728, 31 ago. 2018b.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Espiritualidade e sentido: acerca dos cuidados paliativos e os rituais ao redor do morrer. *Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 14, p. 758-777, 2022.
- SOUZA, Ney. *Piedade popular*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- SUESS, Paulo. Fé, fome, suor e sangue. Religiosidade e mística nordestina. Entrevista especial com Paulo Suess. *Cimi*, 10 fev. 2014. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/02/35722/print/>. Acesso em: 17 fev. 2022.
- TEIXEIRA, Pedro Bustamante. *Do samba à bossa nova. Inventando um país*. Curitiba: Appris, 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. *Numem*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83 jul./dez. 1998.
- VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.
- VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico. Clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano. In: LÓPEZ-BARALT, Luce. *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*. Madrid: Trotta, 2013. p. 17-61.
- ZUCON, Otávio; BRAGA, Geslline Giovana. *Introdução às culturas populares no Brasil*. Curitiba: Editora Intersaber, 2013.

## CAPÍTULO 2. MÍSTICA E ESPIRITISMO: EM BUSCA DE UM MODELO EPISTEMOLÓGICO<sup>1</sup>

---

*Brasil Fernandes de Barros*

### Introdução

A presença da mística pode ser identificada em diversas tradições, e de maneira geral, apresenta características muito diferentes e suas interpretações e abordagens são complexas e inúmeras. Isso ocorre ao nosso ver, entre outras razões, em virtude da evolução que o que este tema percorreu ao longo da história. O que era mística nos primeiros momentos do cristianismo por exemplo, é muito diferente do que se tornou nos dias de hoje depois da passagem dos séculos.

Apesar de todas essas complexidades, vemos uma longa discussão a respeito do assunto. Mas essas discussões se restringem a um pequeno círculo de tradições que não nos parece satisfatória se pensarmos nas tradições com menor expressão histórica. O que nos leva ao pensamento do pesquisador que diz:

É inegável que há mais facilidade de se discutir e pensar a mística quando se parte das grandes religiões mundiais que quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias. Neste sentido, não só as devoções da religiosidade popular católica, como também as tradições afro-brasileiras e indígenas nos desafiam a pensar outras formas

---

1. Este texto é a revisão e ampliação de um artigo publicado na revista *Caminhos de Goiás Caminhos*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 280-294, maio/ago. 2024.

de se conceber a experiência ou vivência mística, sobretudo, para além das grandes tradições religiosas universais.<sup>2</sup>

Entendemos que a proposição do cientista da religião Carlos Frederico Barboza de Souza, um dos organizadores dessa obra cujo capítulo temos o prazer de escrever, é válida ao declarar que há mais facilidade de “discutir e pensar a mística” quando se fala das grandes religiões. Ele nos diz que há um desafio em “pensar outras formas de se conceber a experiência ou vivência mística, sobretudo, para além das grandes tradições religiosas universais”. Quando se trata do cristianismo, judaísmo e do islamismo por exemplo, inúmeros autores trataram o assunto. Quando se fala por exemplo de Teresa D’ávila, João da Cruz, Mestre Eckhart, Pseudo-Dionísio, e de outros místicos cristãos conhecidos há centenas de pesquisas que os abordam de diversos pontos de vista. Mas não é preciso uma pesquisa profunda para constatarmos que existe um número ínfimo de abordagens sobre a mística em tradições de pequena expressão. E pensamos, que é ainda mais desafiador identificar se faz sentido aplicar os modelos epistemológicos de mística dessas chamadas “grandes religiões” ditas como “universais” em outras tradições, já que estas são muitas vezes completamente diferentes e que necessariamente não guardam relação com estas. Para se dizer que alguém ou alguma tradição tem traços característicos da mística, é necessário que existam mais do que fenômenos extraordinários em sua história, é necessário saber de que características da mística estamos falando, e se as características já traçadas para outras tradições se aplicam aqui. É preciso avaliar se a vivência e o seu legado podem ser considerados místicos e se repousam sobre esta tradição ou indivíduo um conjunto de características claras, epistemologicamente falando, a respeito do que está sendo analisado. E é com esse mote que pretendemos discutir a possibilidade de aplicar um

---

2. SOUZA, 2018, p. 340.

modelo epistemológico que se enquadre ao espiritismo e talvez a outras religiões de menor expressão a que nos referimos.

## **Mística, misticismo e espiritismo**

Em entrevista realizada com a médium, oradora e escritora Suely Caldas Schubert, autora do livro *Testemunhos de Chico Xavier* (1986), como parte de nossas pesquisas para minha tese de Doutorado *Na intimidade do Coração: a mística na vida e obra de Chico Xavier*<sup>3</sup>, ela afirmou com certa veemência, depois de perguntada se Chico Xavier poderia ser considerado um místico, que, do ponto de vista dela e do espiritismo, o médium mineiro não poderia ser considerado um místico. Ela diz:

Não! Não acho não, porque, se colocar místico, muda o sentido da coisa, ele é um missionário. É diferente, não é? Místicos são esses outros, agora, se você colocar o Chico dentro dessa qualificação de místico, pode atrapalhar a imagem dele e da imensa e notável obra que realizou, porque ele não era um místico! Ele é um missionário. E a doutrina espírita, dentro da sua racionalidade... Que a doutrina é muito racional, não é?... nós não temos isso de misticismo, assim! Agora as pessoas poderiam até, ao se aproximar dele, tendo essa noção que ele poderia ter uma coisa assim transcendental, diferente, né? Mas, na verdade, ele próprio e o meio espírita também não. Ele não é um místico, viu! A gente não qualificaria assim.<sup>4</sup>

As afirmações feitas pela escritora mineira, nos remetem a uma consideração importante. Qual o significado da palavra mística para o Espiritismo? Embora Kardec não tenha feito uma definição explícita dessa palavra, ela é encontrada em diversos de seus textos. Dessa forma, para aprofundar nosso entendimento, já que pretendemos identificar a pertinência do assunto, iniciamos com uma análise da obra de Kardec para tentar identificar em que sentido essa palavra e suas derivações são

---

3. BARROS, 2023a.

4. Idem, 2021, p. 440.

aplicadas ao Espiritismo. Identificamos em sua obra um total de 247 ocorrências da palavra mística, misticismo e suas derivadas:

Quadro 1. Ocorrências de Palavras

Obras	Místi- ca/s	Místi- co/s	Misti- cismo	Mistifi- cação	Mistifi- cações	Mistifi- cador	Misti- fica- dores	Mistifi- cado	Misti- ficar	Misti- ficam
LE	0	1	0	2	3	1	2	1	2	0
LM	0	0	1	5	10	2	7	7	4	1
ESE	3	1	3	0	0	1	1	0	0	0
CI	0	1	0	1	3	0	0	0	0	0
GE	2	2	1	0	1	0	0	0	0	0
OP	1	3	2	2	1	0	0	0	0	0
OE	1	1	1	1	3	1	1	2	3	0
RE1858	4	2	1	5	1	0	0	0	1	0
RE1859	3	1	1	5	2	5	3	2	3	0
RE1860	1	0	1	2	2	1	1	1	0	0
RE1861	0	2	1	2	2	0	0	1	0	0
RE1862	0	0	0	3	1	0	0	0	1	0
RE1863	0	0	1	3	6	1	1	3	0	0
RE1864	3	1	4	4	7	1	3	2	1	0
RE1865	2	1	0	1	2	1	5	0	1	0
RE1866	1	1	1	4	1	0	0	0	1	0
RE1867	1	2	1	2	1	0	1	2	0	0
RE1868	3	5	4	0	0	3	1	0	0	0
RE1869	0	1	2	2	0	0	0	0	0	0
Totais	25	25	25	44	46	17	26	21	17	1

Fonte: Pesquisa do autor na obra de Kardec.<sup>5</sup>

A palavra mística é a tradução da palavra francesa *Mystique* e tem de maneira geral nos textos de Kardec o sentido de experiências extraordinárias, fantásticas, não naturais, que vão além do entendimento comum, como explicitado na seguinte passagem da *Revista Espírita* de 1865:

5. Lista de abreviações: LE – *O livro dos Espíritos* (1857); LM – *O Livro dos Médiuns* (1861); ESE – *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864); CI – *O Céu e o Inferno* (1865); GE – *A Gênese* (1868); OP – *Obras Póstumas* (1890); OE – *O que é o Espiritismo* (1859); e RE – *Revista Espírita* publicadas mensalmente, de 1858 até abril de 1869.

A Doutrina Espírita não é secreta, como a da maçonaria. Não tem mistérios para ninguém e se expõe à luz da publicidade; **ela não é mística, nem abstrata, nem ambígua, mas clara e ao alcance de todos; nada tendo de alegórico, nem pode ser motivo de equívocos, nem de falsas interpretações;** diz claramente o que admite e o que não admite; os fenômenos cuja possibilidade reconhece não são **sobrenaturais nem maravilhosos**, mas fundados nas leis da Natureza, de sorte que nem faz milagres, nem prodígios. Aquele, pois, que não a conhece, ou que se engana quanto às suas tendências, é porque não quer dar-se ao trabalho de a conhecer. Esta clareza e esta vulgarização dos princípios espíritas, que contam aderentes em todos os países e em todas as classes da sociedade, são a mais peremptória refutação às diatribes de seus adversários, porque não há uma só de suas alegações errôneas que não encontre uma resposta categórica.<sup>6</sup>

Nessa citação, podemos identificar claramente que o entendimento de Kardec sobre a palavra mística corrobora as afirmações de Willian James, que diz que, “usam-se a miúdo (sic) as palavras ‘misticismo’ e ‘místico’ como termos de mera censura, para capitular qualquer opinião que se nos afigure vaga, vasta e sentimental e sem base nos fatos nem na lógica”<sup>7</sup>. Nos trechos grifados no texto de Kardec, citado acima, ele coloca a palavra mística no mesmo grupo do que é: abstrato, ambíguo, sem clareza, alegórico, falseável, sobrenatural, maravilhoso e com espaço para falsas interpretações sobre fenômenos das leis naturais. Há que se lembrar que a definição acadêmica de mística é diferente desse senso comum.

As palavras derivadas de mística, a saber, misticismo, mistificação, mistificações, mistificador, mistificadores, mistificado, mistificar, e mistificam têm de maneira geral uma atribuição negativa onde, segundo Kardec, se teria a intenção de, através do misticismo, tornar o conhecimento apresentado sobre o que é ligado ao espiritual/sobrenatural como propositadamente vago e abstrato. Com a intenção de ser pouco

6. KARDEC, RE, [1865] 2007f, p. 477, grifos nossos.

7. JAMES, 1991, p. 316.

claro e manter esse conhecimento longe do vulgo. Vejamos um exemplo de como Kardec a usa:

Toda a gente admira a moral evangélica; todos lhe proclaimam a sublimidade e a necessidade; muitos, porém, assim se pronunciam por fé, confiados no que ouviram dizer, ou firmados em certas máximas que se tornaram proverbiais. Poucos, no entanto, a conhecem a fundo e menos ainda são os que a compreendem e lhe sabem deduzir as consequências. A razão está, por muito, na dificuldade que apresenta o entendimento do Evangelho que, para o maior número dos seus leitores, é ininteligível. **A forma alegórica e o intencional misticismo da linguagem** fazem que a maioria o leia por desencargo de consciência e por dever, como lêem as preces, sem as entender, isto é, sem proveito.<sup>8</sup>

No trecho grifado acima, Kardec deixa claro que de seu ponto de vista o “misticismo” tem em si uma carga definitivamente negativa e parece entender que há inclusive dolo, intenção de ser obscura, e que foge à perspectiva do Espiritismo de uma abordagem lúcida e científica. A pergunta que fazemos dessa forma é: apesar dos diversos significados que giram em torno da palavra mística, que é muito vasto, e apesar do sentido que essa palavra recebeu de Kardec há algum espaço no Espiritismo para esse conceito, mesmo que usando outras palavras para defini-la?

Essa resposta não é simples. Na verdade, se observarmos atentamente, veremos que mesmo nas palavras de Kardec, há presença de mais de um sentido para o termo, já que nem sempre as suas palavras tiveram as interpretações negativas que aqui relacionamos. Se observarmos a seguinte passagem veremos algo muito diferente:

A energia da corrente guarda proporção com a do pensamento e da vontade. É assim que os Espíritos ouvem a prece que lhes é dirigida, qualquer que seja o lugar onde se encontram; é assim que os Espíritos se comunicam entre si, que nos transmitem suas inspirações, que relações se estabelecem

---

8. KARDEC, ESE, Introdução I parte, grifos nossos.

a distância entre encarnados. Essa explicação vai, sobretudo, com vistas aos que não compreendem a **utilidade da prece puramente mística**. Não tem por fim materializar a prece, mas tornar-lhe inteligíveis os efeitos, mostrando que pode exercer ação direta e efetiva. Nem por isso deixa essa ação de estar **subordinada à vontade de Deus, juiz supremo em todas as coisas, único apto a torná-la eficaz**.<sup>9</sup>

Nessa passagem não há crítica à mística, pelo contrário, tenta-se explicar aquele incauto sobre a questão da “utilidade da prece puramente mística”, que está diretamente “subordinada [, segundo ele,] à vontade de Deus, juiz supremo em todas as coisas, único a torná-la eficaz”, o que deixa claro a presença de uma variedade de sentidos aplicada à concepção mística, mesmo nos textos de Kardec. Dessa forma nos perguntamos, mais uma vez, se é pertinente no Espiritismo o estudo da mística.

Para alguns autores espíritas a palavra mística tem uma conotação demasiadamente negativa, como por exemplo a obra *Autonomia: a história jamais contada do Espiritismo* (2019) de Paulo Henrique Figueiredo onde há um tópico cujo título é *O tradicionalismo retrógrado fundamentado na tradição mística*, no qual o autor fala de uma tradição mística que teria se generalizado no movimento espírita brasileiro “como um cavalo de tróia”<sup>10</sup>. Nosso objetivo aqui não é discutir se houve algum movimento pernicioso no espiritismo que tenha eventualmente desvirtuado as palavras de Kardec, mas sim discutir a questão de significado que envolve o termo e a validade de estudá-la em relação ao Espiritismo. Nesse tópico, Figueiredo discute questões internas desse movimento religioso, que diria respeito à uma coerência, entre o que haveria sido dito por Kardec e o que o movimento espírita brasileiro teria seguido.

Já nos movimentos iniciais do Espiritismo no Brasil em 1884, quando a Federação Espírita Brasileira (FEB) foi fundada, existiam dificuldades entre os chamados *laicos* ou *científicos*, liderados pelo professor Afonso

9. KARDEC, ESE, Cap. 27 item 10, grifos nossos.

10. FIGUEIREDO, 2019, p. 81.

Angeli Torteroli, e os *religiosos* ou *místicos*, liderados pelo Dr. Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti.<sup>11</sup> Havia nessa época uma grande discussão a respeito do aspecto religioso do espiritismo, algo que discutimos à exaustão em nosso livro *A busca de Kardec: fé ou razão*<sup>12</sup> e que na verdade não se tratava de uma discussão brasileira, e sim algo que havia sido importado da França junto com o próprio Espiritismo conforme discorremos em nosso artigo *O crescimento do aspecto religioso do Espiritismo no Brasil no Século XX e XXI*<sup>13</sup>.

Como vimos anteriormente, Allan Kardec não se dedicou a fazer definições sobre as palavras “mística”, “místico” e / ou “misticismo” de forma explícita e direta, mas não é difícil de compreender o que ele entendia sobre essas palavras e depreendemos disso que a sua principal intenção era dar ao espiritismo uma visão racional dos fatos sobrenaturais, que procuravam questionar a existência da humanidade sem uma nuvem de irracionalidade ou de “crendices” infundadas, pois como todos os pensadores de sua época, ele procurava por respostas, e não acreditava que essas devessem estar cercadas de mitos sem fundamentações lógicas e racionais. Mas mesmo para Kardec há um sentimento de busca por algo transcendente, claramente presente em alguns trechos da obra de Kardec como a seguinte:

O homem tem, instintivamente, a convicção de que nem tudo se lhe acaba com a vida. O nada lhe infunde horror. É em vão que se obstina contra a idéia (sic) da vida futura. Ao soar o momento supremo, poucos são os que não inquirem do que vai ser deles, porque a idéia (sic) de deixar a vida para sempre algo oferece de pungente. Quem, de fato, poderia encarar com indiferença uma separação absoluta, eterna, de tudo o que foi objeto de seu amor? Quem poderia ver, sem terror, abrir-se diante si o imensurável abismo do nada, onde se sepultassem para sempre todas as suas faculdades,

---

11. QUINTELLA, 1973.

12. BARROS, 2022.

13. Idem, 2024.

todas as suas esperanças, e dizer a si mesmo: Pois que! depois de mim, nada, nada mais, senão o vácuo, tudo definitivamente acabado; mais alguns dias e a minha lembrança se terá acabado; mais alguns dias e a minha lembrança se terá apagado da memória dos que me sobreviverem; nenhum vestígio dentre em pouco, restará da minha passagem pela Terra; até mesmo o bem que fiz será esquecido pelos ingratos a quem beneficiei. E nada, para compensar tudo isto, nenhuma outra perspectiva, além da do meu corpo roído pelos vermes! Não tem este quadro alguma coisa de horrível, de glacial? **A religião ensina que não pode ser assim e a razão no-lo confirma.** [...] Que nos importa ter uma alma, se, extinguindo-se-nos a vida, ela desaparece na imensidade, como as gotas d'água no Oceano? [...] Dizem que ninguém jamais voltou de lá para nos dar informações. É erro dizê-lo e a missão do Espiritismo consiste precisamente em nos esclarecer acerca desse futuro, em fazer com que, até certo ponto, o toquemos com o dedo e o penetremos com o olhar, não mais pelo raciocínio somente, porém, pelos fatos. [...] Haverá nisso alguma coisa de anti-religioso? Muito ao contrário, por quanto os incrédulos encontram aí a fé e os tibios a renovação do fervor e da confiança. O Espiritismo é, pois, o mais potente auxiliar da religião. Se ele aí está, é porque Deus o permite e o permite para que as nossas vacilantes esperanças se revigorem e para que sejamos reconduzidos à senda do bem pela perspectiva do futuro.<sup>14</sup>

A discussão da mística a que esse ensaio se propõe gira em torno da percepção do que destacamos no trecho citado acima “A religião ensina que não pode ser assim e a razão no-lo confirma”, pois deixa claro que há para Kardec a existência de algo que paira acima da humanidade e que ele confirma na pergunta número cinco de *O livro dos Espíritos* (2008) quando trata sobre qual a conclusão que se poderia tirar da existência de um sentimento instintivo de que a humanidade traz da existência de Deus, encontra-se a seguinte resposta: “de que Deus existe; pois, donde lhes viria esse sentimento, se não tivesse uma base?”.

---

14. KARDEC, LE, Questão, grifos nossos.

Diante de tantas questões a respeito dos vários significados e compreensões possíveis a respeito do que pode ser entendido por mística, precisamos primeiramente discutir o seu significado e sua história, objeto de nosso próximo tópico.

## **Mística: possibilidades, compreensões e significados**

Abordamos até aqui algumas concepções dadas à palavra “mística” por Kardec, mas esse termo carrega uma vasta gama de possibilidades, compreensões e significados, e é importante que tenhamos isso em mente. Como vimos anteriormente no trecho da entrevista de Suely Caldas Schubert (que expressa uma visão bem abalizada do pensamento geral dos fiéis do espiritismo) que afirma: “[...] nós não temos isso de misticismo, assim!”. Essa expressão é extremamente significativa, pois, embora a pergunta feita tenha sido se o Chico Xavier poderia ser considerado um místico, em sua resposta ela incluiu a palavra *misticismo*. Não haveria nada a ser comentado sobre isso se sua língua nativa não fosse o português, pois em nosso idioma a palavra “misticismo” (diferentemente de *mysticism* em inglês, por exemplo) tem uma carga pejorativa. Para um espírita é ainda mais pejorativa como já demonstramos anteriormente. Pode-se observar que todo o contexto da resposta de Schubert é negativo, pois mesmo quando usa a palavra místico ela carrega a resposta com reservas, dizendo inclusive que isso poderia “[...] atrapalhar a imagem dele [Chico Xavier] e da imensa e notável obra que realizou”. As palavras “mística” e “misticismo” que são usadas por Suely Caldas Schubert e pelos espíritas de modo geral não têm o viés acadêmico que damos e, portanto, é necessário entender o que essas palavras significam.

No *Dictionary of Theology* (1965) de Louis Bouyer no verbete *Mysticism* o autor afirma que este termo é aplicado habitualmente a qualquer experiência, suposta ou verdadeira de uma união direta de Deus com uma pessoa, afirma ainda, que em uma acepção mais ampla refere-se a tudo o

que envolve o assunto compreendido neste sentido.<sup>15</sup> O autor compara a experiência mística cristã com outras experiências que possam guardar analogia com esta, tanto no antigo neoplatonismo como em religiões como o hinduísmo, em certas formas de islamismo e, eventualmente, com o budismo; embora nesse último ele relativize as questões da definição de Deus nessa tradição.

Bouyer, indo além, diz que a experiência mística não precisa ser entendida necessariamente como algo especificamente cristão. Na verdade, ele entende que a mística foi um elemento estranho introduzido na tradição cristã, por influências neoplatônicas ou, mais geralmente, orientais. E diz ainda que a mística pode ser vista como uma mera experiência psicológica particular e isolada de seu objeto, e que transcende a consciência de quem o experimenta.<sup>16</sup>

Outro autor que faz definições sobre o termo é William Ralph Inge em sua obra *Christian Mysticism* (1899):

A história da palavra começa em estreita ligação com os mistérios gregos. Um místico (*μύστης*) é aquele que foi, ou está sendo iniciado em algum conhecimento esotérico das coisas Divinas, sobre o qual ele deve manter a boca fechada (*μύειν*); ou, possivelmente, é aquele cujos olhos ainda estão fechados, aquele que ainda não é um *ἐπόπτης*. A palavra foi tomada, em termos técnicos acerca dos mistérios, pelos Neoplatonistas, que encontraram na misteriosofia existente uma disciplina, adoração e regra de vida simpática a suas visões especulativas. Mas à medida que a tendência ao quietismo e à introspecção aumentava entre eles, foi encontrada outra derivação para “Mística” – explicou-se assim que isso significava fechar deliberadamente os olhos para todas as coisas externas.<sup>17</sup>

---

15. BOUYER, 1965, p. 316.

16. Ibidem, p. 317.

17. INGE, 1899, p. 3

Inge explica também que o uso do adjetivo *μυστικός* (*mystikós*) pode ser definido como “[...] algo visto através de um vidro escuro [...]”<sup>18</sup>, o que evidencia que alguns conhecimentos podem ser propositalmente envoltos em símbolos ocultos e diz ainda que a palavra grega *μυστικός*, (*mystikós*) significa literalmente disfarçado, encoberto, secreto. Ele discorre ainda sobre a questão da polissemia da mística, e nos apresenta vinte seis diferentes significados dados por diversos autores<sup>19</sup>, muitos deles ligados à questão do mistério.

Se observarmos as colocações feitas por Allan Kardec no tópico anterior, veremos que o seu incômodo com a palavra mística vem exatamente dessa obscuridade em torno do termo, quando este é associado aos mistérios, pois, segundo ele, a proposta do espiritismo “[...] não tem mistérios para ninguém e se expõe à luz da publicidade; ela não é mística, nem abstrata, nem ambígua, mas clara e ao alcance de todos; nada tendo de alegórico, nem pode ser motivo de equívocos, nem de falsas interpretações”<sup>20</sup>. Embora as palavras “mística” e “mistério” não signifiquem a mesma coisa, vemos aí uma preocupação de fundo com uma eventual obscuridade das questões associadas à claridade dos conceitos relacionados ao espiritismo.

Essa grande diversidade de interpretações da mística é mediada por cada indivíduo, pois carrega dentro de si um volume de informações particulares a respeito de sua experiência com Deus e em relação à sua formação religiosa ou até mesmo não religiosa. E isso nos leva à questão da percepção de que não há uma experiência pura de contato com o que muitos chamarão de Deus, do divino ou do transcendente.

Essa percepção da consciência mística, interpretada através do *μυστικός* (vidro escuro), modifica a percepção do indivíduo e faz com que ele preencha as lacunas de seu entendimento com aquilo que possui

18. INGE, 1899, p. 4.

19. Ibidem, p. 335.

20. KARDEC, RE, 1865, p. 477.

de concreto, isto é, sua realidade pessoal. A diferença entre o que se apresenta e o que percebemos é o que Edward Schillebeeckx chama de *referente disponível ou ideal* e que cria a sua experiência a partir das imagens construídas com as marcas de uma cultura específica permitindo ao crente entrar em relação com o *verdadeiro referente* mediado por cada pessoa em sua experiência específica.<sup>21</sup>

Schillebeeckx aprofunda esse entendimento de forma significativa, trazendo o importante conceito de *horizonte da experiência*, que trata do conjunto de nossas experiências adquiridas até então, somadas ao nosso saber, que inevitavelmente influenciará o quadro interpretativo das novas experiências. Ele explica que:

Aprender por experiência é processo que se realiza de tal modo que nova experiência concreta é posta em ligação com nosso saber já adquirido e nossas experiências tidas até então. Assim surge uma ação recíproca: o todo das experiências já feitas torna-se quadro interpretativo ou “horizonte de experiência”, no qual interpretamos novas experiências, enquanto, ao mesmo tempo este quadro prévio interpretativo é exposto à crítica por essas novas experiências: é completado, corrigido e muitas vezes até inteiramente contestado. Em todo caso, o já experimentado anteriormente é visto através de novas experiências em nova conexão e, sendo assim é visto de maneira diferente. Nós sempre experimentamos dentro de um quadro prévio interpretativo. E este não passa em últimos termos da experiência cumulativa pessoal e coletiva que se acrescenta em épocas anteriores, ou por outros termos: *uma tradição de experiência*.<sup>22</sup>

O horizonte de experiência, portanto, modificará a interpretação da experiência fazendo com que, mesmo as experiências repetidas não sejam as mesmas, pois acontecerão em momentos distintos e mediados por novas *tradições de experiência*, já que elas são cumulativas. Esse aspecto é para Schillebeeckx um fato positivo, embora possa limitar a

---

21. SCHILLEBEECKX, 1994.

22. Ibidem, p. 34.

compreensão, tornando-a seletiva e dirigindo de forma antecipada a interpretação das novas vivências.

Dessa forma, o conjunto de experiências específicas e as diversas tradições influenciam a vivência mística de cada religião e é necessário que se compreenda como pode haver uma dialogia entre a mística e o espiritismo.

## **Mística e seu diálogo com o espiritismo: uma breve abordagem**

Como vimos anteriormente que a polissemia e ambiguidade do termo “mística” se estende de forma extremamente intensa. Há, segundo Henrique Lima Vaz, uma aparente deterioração semântica desse termo e que tem sido usado de forma indiscriminada sem que as pessoas tenham condições de defini-la com rigor, fazendo com que o termo mística acabe “por não significar coisa alguma, servindo apenas para dar uma aparência de respeitabilidade a certas linguagens convencionais”, e ainda completa dizendo “Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”<sup>23</sup>.

Quando Vaz traz a questão da deterioração do termo, ele se refere à uma banalização do seu uso e nos traz exemplos acerca do uso da palavra “mística” em contextos muito diversos de seu sentido original como, por exemplo, no esporte ou na política. Há, segundo ele, uma imanentização do termo, quando este perde o seu significado transcendente, que “diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica”<sup>24</sup>. A nosso ver, a questão levantada sobre a palavra misticismo apontada no espiritismo é um exemplo de uma forma de deterioração semântica, pois os espíritas de maneira geral têm se apegado somente à questão da obscuridade que às vezes envolve a palavra sem

---

23. VAZ, 2000, p. 9.

24. Ibidem.

levar em conta outras possibilidades. Na verdade, isso ocorre porque o termo em si já é polissêmico em sua natureza e abriu margem para essa degeneração moderna. E Vaz completa o sentido original, a palavra “mística” foi usada por muito tempo diz respeito a uma forma

[...] superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica [...], que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.<sup>25</sup>

Esta intencionalidade de apontar para o transcendente é que posiciona a mística em um lugar muito além dessa degeneração apontada por Vaz. Não se trata de um simples adjetivo superficial e não está atrelada simplesmente à uma experiência religiosa. Já Ermanno Ancilli diz que a mística

[...] não é uma simples experiência de Deus, como pode ser a experiência religiosa; é uma maneira nova e especial de experimentá-Lo. A experiência religiosa será, de certa forma, de baixo para cima, de atos religiosos humanos que ascende para Deus; a experiência mística, ao invés disso, vai de cima para baixo, sentindo na alma a ação de Deus.<sup>26</sup>

Para o estabelecimento de um relacionamento com Deus, o ser humano deverá refletir sobre suas ações, mas segundo Ancilli a “[...] a experiência mística é anterior a toda e qualquer reflexão; nela se descobre uma forma misteriosa pela qual Deus age na alma”<sup>27</sup>. Em uma visão eminentemente teológica católica, o que ele quer dizer com isso é que a

---

25. Ibidem.

26. ANCILLI, 1984, p. 29.

27. Ibidem.

experiência religiosa é um ato humano, de movimento do ser humano em busca de uma espiritualidade, enquanto a experiência mística é um movimento de Deus ou do Sagrado em direção ao ser humano.

Aqui precisamos abrir um parêntesis, já que certamente não é papel da Ciência da Religião resolver a questão de Deus e/ou do Sagrado, que não se aplicará da mesma forma à todas as tradições, mas sentimos a necessidade de aplicar esse conceito de Ancilli de uma maneira que irá, pelo menos hipoteticamente, se conformar com nossa ideia. Para que possamos expressar esse pensamento, sentimos a necessidade de **cunhar um termo**, que mesmo imperfeitamente, explique o que queremos dizer do ponto de vista da Ciência da Religião, já que nos ocupamos com o fenômeno como ele se apresenta. Ao nosso ver, como o termo Deus ou suas diversas expressões, não se aplica a todas as tradições, precisamos de um outro termo (pelo menos para nossa hipótese) para se referir ao que a filosofia chamaria de mundo metafísico, e que outros chamariam de céu, mundo espiritual, e que no espiritismo seria chamado de erraticidade, e assim por diante. Porém, qualquer um desses termos que utilizássemos emprestaria um conjunto de conceitos próprios inerentes às suas origens teológicas ou filosóficas. O que queremos aqui, embora ambicioso, é associar a ideia de algo sem ideias preconcebidas, que possa ser associado a qualquer tradição religiosa ou filosófica para designar o que há além do mundo percebido pelos nossos cinco sentidos, mesmo que as experiências oriundas deste se desemboquem nesses mesmos sentidos.

Por falta de uma definição mais adequada, chamaremos de *realidade periestésica*<sup>28</sup> aquela que vai além dos sentidos humanos, (*peri* prefixo grego que exprime a ideia de “à volta de”, “ao redor de”, mais “estésico” do grego *aisthēsia* [*αἰσθῆσις*]: *capacidade de perceber, de sentir; percepção*). Mesmo que essa “realidade” não passe eventualmente para algumas pessoas

---

28. Essa definição e seus desdobramentos são trabalhados em nossa tese de doutorado com maior profundidade (BARROS, 2023a). E pode ser encontrado também em nosso artigo publicado na *Revista Pistis & Práxis* (Idem, 2023b)

de produto da imaginação, ainda seria preciso um termo para designá-lo; pelo menos em teoria. Uma realidade cuja percepção não se daria a partir dos cinco sentidos na *realidade ordinária* (embora possa ter reflexos nestes, segundo algumas tradições e correntes filosóficas), e que poderia ser percebido tanto aqui (no mundo físico através das mais diversas experiências) como na transcendência ou na imanência (também de acordo com certas tradições), seja esta visão religiosa seja filosófica. Com isso, temos uma realidade que vai além da *realidade ordinária corpórea/física* captada pelos nossos cinco sentidos e que não possa ser expressa com palavras ou, como classificaria William James, *inefável*.

Desta forma adaptaríamos a expressão de experiência mística de Ancilli: “A experiência religiosa será, [...], de baixo para cima, de atos religiosos humanos que ascende para Deus; a experiência mística, ao invés disso, vai de cima para baixo, sentindo na alma a ação de Deus”<sup>29</sup>, para: A experiência religiosa será feita de atos religiosos humanos que são canalizados para uma *realidade periestésica*; enquanto a experiência mística, ao invés disso dimana de uma *realidade periestésica* para a *realidade ordinária*.

Essa afirmação de Ancilli, adaptada à nossa ideia de uma *realidade periestésica*, poderia ser enquadrada como a possibilidade apresentada por Kardec de realizar-se no Espiritismo o que ele chama de evocações sérias<sup>30</sup>, essa prática teria, por fim, apelar aos espíritos que se manifestem, versus a o que fazia Chico Xavier que, aconselhado por seu mentor espiritual Emmanuel a evitava por causa das manifestações frívolas<sup>31</sup>, a esperar pelas comunicações espontâneas por parte dos Espíritos.

---

29. ANCILLI, 1984, p. 29.

30. Há uma polêmica em torno dessa questão no Espiritismo no Brasil, pois a posição posta por Emmanuel no livro *O Consolador* (EMMANUEL, 1999, p. 207) que seria contrária às evocações dos Espíritos, e, portanto, seria anti-doutrinária. A polêmica estaria relacionada ao fato de que espíritos superiores, também podem atender às evocações, e as colocações de Chico Xavier/Emmanuel sugeririam que somente espíritos inferiores atenderiam à esta evocação.

31. Allan Kardec define como manifestações frívolas as que “[...] emanam de Espíritos levianos, zombeteiros, ou brincalhões, antes maliciosos do que maus, e que nenhuma importância ligam ao que dizem. Como nada de indecoroso encerram, essas comunicações agradam a certas pessoas, que com elas

Não somos dos que aconselham a evocação direta e pessoal, em caso algum. Se essa evocação é passível de êxito, sua exequibilidade somente pode ser examinada no plano espiritual. Daí a necessidade de sermos espontâneos, pois, no complexo dos fenômenos espiríticos. A solução de muitas incógnitas [sobre tal tema] espera o **avanço moral** dos aprendizes sinceros da Doutrina.<sup>32</sup>

Dessa forma pelo menos para Chico Xavier suas experiências mediúnicas não são objeto de evocação em razão de questões morais, ou seja, de “baixo” para cima, mas sim de “cima para baixo”<sup>33</sup>, que de acordo com a afirmação de Ancilli estaria mais consonante com uma experiência mística católica. É baseado nesse princípio apresentado por Emmanuel que Chico Xavier costumava dizer que “O telefone só toca de lá para cá”<sup>34</sup>. Mas porque o telefone teria que tocar da *realidade periestésica* para a *realidade ordinária*? O que Emmanuel e Chico Xavier dizem é que a tentativa de alcançar elementos da *realidade periestésica* a partir da *realidade ordinária* pode ser infrutífera, alcançando quaisquer elementos de lá sem a garantia de qualidade, em termos de conteúdos éticos ou morais. Em termos de uma explicação teológica em geral, presente em diversas religiões, esta tentativa poderia resultar no acesso a demônios e / ou espíritos malévolos. Para explicar isso melhor, usemos de uma metáfora que descreva nossa ideia: quando um caçador atira em direção a uma floresta densa, estando do lado de fora, ele poderá até eventualmente alcançar sua presa, e para isso deverá dar muito mais tiros podendo até alcançar algo que não deseja. Porém, se ele for paciente e esperar o tempo certo, poderá dar um único tiro certeiro e alcançar seu objetivo quando a sua

---

se divertem, porque encontram prazer nas confabulações fúteis, em que muito se fala para nada dizer” (KARDEC, LM, item 135).

32. EMMANUEL, 1999, p. 207, grifos nossos.

33. Nesse ponto, Chico Xavier faria referências que somente a comunicação dos espíritos de ordem superior que se enquadrariam nessa qualificação de “cima para baixo”.

34. CARARO, 2008.

caça passear fora da floresta. A única coisa que ele tem que fazer, é estar devidamente preparado para esse momento.

Apesar da existência dos que acreditam que a mística esteja sempre vinculada a uma religião, Velasco afirma que há uma extraordinária variedade de formas da mística, sejam elas extra religiosas ou religiosas, cristãs ou não cristãs e define mística da seguinte forma:

[...] com a palavra “mística” nos referiremos, ainda em termos muito gerais e imprecisos, a experiências interiores, imediatas, fruitivas, que ocorrem num nível de consciência que supera aquilo que governa na experiência ordinária e objetiva, da união – seja qual for a maneira como é vivida – do fundo do sujeito ao todo, ao universo, ao absoluto, ao divino, a Deus ou ao Espírito.<sup>35</sup>

No que diz respeito ao nosso ensaio é particularmente importante a questão de vinculação da mística à religião, já que os seguidores do espiritismo em sua maioria a encaram como uma religião. Segundo a definição de Velasco, em algum momento há sim para o espírita “experiências interiores, imediatas, fruitivas, que ocorrem num nível de consciência que supera aquilo o que governa na experiência ordinária e objetiva”, mas a questão está na “união [...] do fundo do sujeito ao todo, ao universo, ao absoluto, ao divino, a Deus ou ao Espírito”. Essa união no espiritismo, aparentemente acontece para os seus seguidores, mas ela acontece com quem ou com o quê? Com a divindade? Com Jesus, já que se diz uma doutrina cristã? Com os espíritos?

Steven T. Katz, que faz uma abordagem contextualista, entende que a mística será mediada por aquele, com todo o seu contexto cultural e religioso, que vivencia essas experiências, assim como Schillebeeckx coloca quando aborda a questão do *horizonte de experiência*.<sup>36</sup>

---

35. VELASCO, 1999, p. 23.

36. KATZ, 2020, p. 1334.

Para Steven Katz, a mística em cada uma das suas manifestações religiosas ou não religiosas, não poderá ser analisada sem que se leve em conta o contexto do indivíduo que vive a experiência. Pois que para ele a experiência é necessariamente mediada por esse contexto, e é interpretada dizendo que:

Esse empreendimento interpretativo é, obviamente, realizado em vários locais e de várias maneiras diferentes. Entre eles estão: (a) o relato em primeira pessoa do místico; (b) a “interpretação” do místico de sua própria experiência em algum estágio posterior, mais reflexivo e mediado; (c) a “interpretação” de terceiros dentro da mesma tradição (por ex. cristãos na mística cristã); (d) o processo de interpretação por terceiros em outras tradições (Budistas sobre o Cristianismo); e assim por diante. Além disso, todas essas formas de interpretação podem ser altamente ramificadas ou não, conforme o caso.<sup>37</sup>

Esses níveis de interpretação, ainda do ponto de vista desse autor pode assumir três formas em graus diferentes de sofisticação:

- (I) Todas as experiências místicas são iguais; até mesmo suas descrições refletem uma semelhança subjacente que transcende a diversidade cultural ou religiosa. [...]
- (II) Todas as experiências místicas são iguais, mas os *relatos* dos místicos *sobre* suas experiências são culturalmente limitados. Assim, eles usam os símbolos disponíveis de seu meio cultural-religioso para descrever sua experiência. [...]
- (III) Toda experiência mística pode ser dividida em uma pequena classe de “tipos” que ultrapassam as fronteiras culturais. Embora a linguagem usada pelos místicos para descrever sua experiência seja culturalmente limitada, a sua experiência não o é.<sup>38</sup>

---

37. KATZ, 2020, p. 1336.

38. Ibidem, p. 1337.

O pesquisador afirma que a tese I e II é defendida por alguns autores com maior frequência entre estudiosos da mística ligados às atividades missionárias com o intuito de encontrar algum denominador comum entre pessoas de origens religiosas amplamente diversas. Esse desejo, que Katz chama de ecumênico, teria influenciado muitas das primeiras investigações sobre o assunto, além de ter popularizado o assunto. Ele diz ainda:

Mais uma vez, uma segunda característica menos ecumênica, também pelo menos em parte, ligada ao empreendimento missionário inicial, que muitas vezes leva a esse tipo de argumento é a consideração dogmática, ou seja, que todas as religiões, mesmo que pareçam diferentes, realmente ensinam  $x$  – com a definição de  $x$  sendo fornecida de forma variada com base nas crenças dogmáticas particulares que o intérprete mantém, por exemplo, o cristão descobre que  $x$  é o Deus cristão. Entre os resultados deste artigo, um deles será demonstrar que a Tese I está errada. Não há *philosophia perennis*<sup>39</sup>, não obstante [...] muitos afirmarem isso.<sup>40</sup>

Para Katz, embora a tese II seja mais sofisticada o ecumênico ou dogmático ainda é capaz de argumentar que, apesar das diferenças, há uma “verdade” comum, e é isso que ele busca de qualquer maneira. O fato de que este tipo de reducionismo essencialista, ou seja, a redução de todos os relatos de  $x$  a uma alegada essência  $y$ , não serem falseáveis, nem oferecerem qualquer procedimento hermenêutico, metodológico ou metafísico fazem com que seus defensores deem pouca importância para as diferenças eventualmente apontadas. Para os defensores dessas teses, se houver uma divergência sobre um relato místico específico, ou de relatos místicos em geral, afirmar-se-á simplesmente que este não foi compreendido, e que todas as divergências são tomadas como resultado

---

39. A *philosophia perennis* ou filosofia Perene, também chamada de sabedoria perene, é uma visão que enxerga todas as tradições religiosas existentes como oriundas de uma verdade única, seria a origem de toda realidade metafísica da qual todo o conhecimento esotérico, exotérico e doutrinário religioso se desdobrou.

40. KATZ, 2020, p. 1337.

desse tal “mal-entendido”. O que interessa nas definições de Katz, e a nós também, é a tese III, pois reconhece a existência de disparidades tanto de conteúdo quanto de forma nos relatos místicos.

Em nosso entendimento, a tese III poderia se aplicar ao espiritismo, ainda que para alguns fiéis dessa religião não se possa falar em mística, se aplicarmos esses pensamentos na experiência mediúnica como um fenômeno extraordinário, pois em certa medida, a nosso ver, essa tese pode ser encaixada aqui. Katz argumenta: “Por que as experiências místicas são as experiências que são?”, meu posicionamento a esse respeito é que a única suposição epistemológica que me faz empreender a presente investigação é a seguinte: *NÃO existem experiências puras (ou seja, não mediadas)*<sup>41</sup>. Da mesma forma penso que poder-se-ia dizer: Porque as experiências mediúnicas são as experiências que são, porque não existem experiências mediúnicas puras, ou seja, não mediadas, assim como nas experiências apontadas por Katz.

Isso significa que *toda* experiência é disposta de maneira epistemológica extremamente complexa, pois é colocada à disposição das pessoas de forma diferente. Pois cada uma das experiências será explicada com a relação que este faz de seu próprio mundo sagrado representado por Deus, Ser supremo, Oxalá, Jesus, Espírito Santo ou como é chamado no espiritismo pela *Espiritualidade Superior*.

Para tornar isso algo mais concreto, Katz argumenta que do ponto de vista de um hindu, sua experiência não é descrita para si mesmo em uma linguagem familiar com os símbolos do hinduísmo, ao invés disso, ele tem uma experiência hindu, isto é, para ele a sua experiência não é mediada, mas ela própria é uma experiência hindu, antecipada e pré-formada de *Brahman*.<sup>42</sup> Da mesma forma, o místico cristão não tem uma experiência genérica, que ele então explica a partir dos conceitos cristãos. Ao invés disso, tem as experiências cristãs de Deus ou de Jesus.

---

41. KATZ, 2020, p. 1340.

42. KATZ, 2020, p. 1340.

Alguém poderá eventualmente dizer que essas experiências de fato não são as mesmas, pois o significado dessas considerações é que as expectativas do místico sobre essas vivências trazem parâmetros estruturados e limitantes sobre o que ela será. Dessa forma, Katz estabelece que existe uma natureza de consciência pré-mística do místico cristão de forma que ele experimenta a realidade mística em termos de Jesus, da Trindade ou de um Deus pessoal etc., ao invés de, em termos da doutrina budista, do não pessoal, o não tudo do *nirvāṇa*.

Na abordagem de Steven Katz, ele não se fixa tão somente na questão dos conceitos prévios carregados por cada indivíduo, mas aborda também a questão de que há uma distinção entre a vivência da experiência em sua interpretação. A experiência eventualmente pode ser a mesma<sup>43</sup> em tradições diferentes, mas diferentes também serão suas interpretações. Além disso, a interpretação pode se dar por uma mediação após um momento reflexivo, o que ele chama de interpretação pós-experiencial. Isso pode ser ilustrado pela seguinte anedota:

[...] um visitante americano em Londres que tentou apertar a mão de um policial de cera na entrada do Madame Tussaud's. Se tal incidente de fato já aconteceu, deve ter sido porque o visitante teve uma experiência sensorial que ele interpretou erroneamente como sendo de um policial vivo e logo em seguida o interpretou corretamente como uma figura de cera. Se a frase que acabo de escrever é inteligível, isso prova que uma interpretação pode ser distinta de uma experiência; pois de outra forma não poderia haver duas interpretações de uma mesma experiência.<sup>44</sup>

Refletindo sobre a anedota apresentada acima, poderíamos extrapolar para uma situação em que existissem duas pessoas no mesmo momento

43. Aqui estamos teorizando a possibilidade de a experiência ser a mesma, pois, o horizonte de experiência, de cada um poderá modificar cada vivência fazendo com que seja improvável que alguém tenha exatamente a mesma experiência. Ainda pensamos aqui na dimensão fisiológica (ou sensorial) da experiência, no que acontece na mente do indivíduo.

44. STACE, 1961, p. 31.

diante do mesmo policial de cera, ou seja, ambos estariam vivenciando a mesma experiência concreta. Um deles poderia ter tentado apertar a mão do policial e outro não, mas não se pode garantir que suas razões fossem distintas. Ambos poderiam ter pensado que se tratava de uma pessoa real, mas um deles, eventualmente, poderia ter medo de policiais por causa de experiências anteriores e, por isso, não ter lhe estendido a mão. Ou seja, as reações de um indivíduo diante de uma experiência, mesmo aparentemente diversas, possuem estágios de interpretação próprios e particulares a cada indivíduo. Katz além disso acrescenta que, em muitos casos, a análise pós-experiencial pode modificar a interpretação, pois ao se constatar que se tratava de um policial de cera, essa interpretação da experiência se modifica com desdobramentos diferentes e que poderá ter consequências duradouras, já que jamais nenhum dos dois indivíduos confundirão novamente este policial de cera com um policial verdadeiro.<sup>45</sup>

Como que isso então se aplica no espiritismo? Para exemplificar nosso ponto de vista, lancemos mão de uma passagem do livro psicografado *Francisco de Assis* (1997)<sup>46</sup> que narra um sonho do papa Inocêncio III após encontrar-se com Francisco de Assis:

Inocêncio III, depois de instantes de sono, ouviu, mais ou menos consciente, alguém do mundo espiritual que o convidava para um passeio e ele saiu do corpo físico com certa facilidade. [...] Ajoelhou-se de gratidão, pedindo a Deus, em seguida, que o ajudasse nas suas decisões diante dos destinos da Igreja. No ambiente de oração, notou que estava sendo guiado por alguém, e que uma nuvem esbranquiçada se foi formando ao seu lado. [...] Era um Espírito que fora papa no ano de 142 [...] Era o irmão Telésforo, de nacionalidade grega, quando assumira a direção da Igreja Católica Apostólica Romana. Luzes confundiam a visão de Inocêncio III que, quando viu aquele personagem a confundir os seus sentidos, buscou as suas vestes para

---

45. KATZ, 2020, p. 1343.

46. MIRAMEZ, 1997.

beijá-las e ajoelhou-se a seus pés. [...] Telésforo, imponente e majestoso, com o olhar sereno e o coração imantado de amor em Cristo, pegou as mãos de Inocêncio, como as de uma criança, e falou-lhe ao coração com brandura e carinho:

– Meu filho, variadas vezes tentamos falar-te pelos meios que a vida nos oferece. Pedes todos os dias a Jesus para guiar-te nos caminhos certos. Pedes à nossa Mãe Santíssima para não te deixar sozinho no barco. Pedes a Deus para fazer sempre a vontade d'Ele e não a tua. No entanto, na hora em que Deus quer mostrar-te a Sua vontade soberana, a tua vaidade, Inocêncio, interrompe o curso das leis naturais.

Quando Maria, a Mãe de Jesus e nossa Mãe, usa dos meios inerentes ao seu amor, para ajudar-te no despertar dos teus sentimentos de respeito e amor para com os outros, o teu orgulho ou a presença de alguém junto a ti, dá outro curso as intuições. Quando, [...] Jesus manifesta, usando de pessoas diversas para dar-te uma orientação sábia e benfeitora, para que não caias nas tentações do ouro e da usura, da prepotência e do egoísmo, fechas as portas. Que fazer de ti agora?

E ele, chorando, pediu licença para falar, e [...] falou engasgado de emoção:

– Senhor Jesus, não me lembro de que esses fatos tenham acontecido; se eu soubesse, teria atendido, pois sou vosso servo. Ajudai-me a compreender esses meios pelos quais a Divindade está tentando me ajudar. Sei que sou ignorante no devido discernimento...

[...] Inocêncio III acordou assustado, chorando e gritando. Em seu socorro vieram vários padres, e ele pálido, tomou um líquido para acalmar-se. Mandou chamar imediatamente o Cardeal João de São Paulo. [...]

– João, o que vi é coisa muito séria. [...] Não duvido do que vi, nem deixo de acreditar jamais no que ouvi esta noite. João, eu vi Jesus! Falei com Ele e Ele comigo.<sup>47</sup>

Essa típica psicografia espírita descreve eventos que teriam ocorrido no que eles chamam de *mundo espiritual*. Essa passagem descreve um

---

47. Ibidem, p. 259.

evento relevante no seio da Igreja Católica com uma personalidade “santa” para os católicos: o representante de Jesus na Terra, o papa. Em linhas gerais, de um ponto de vista católico, o evento pode ser descrito claramente como um evento místico, que causou em Inocêncio III clara comoção íntima, com mudanças de comportamentos, quando esse aprovou a ordem religiosa de Francisco de Assis. Já do ponto de vista do espiritismo há uma interpretação do mesmo evento de forma extremamente diversa, onde se descreve não a presença de Jesus, mas de um espírito *superior* que havia vivido no mundo como um outro papa do passado a trazer conselhos para Inocêncio III.

Não estamos aqui avaliando se o evento é verídico ou falseável do ponto de vista do extraordinário, nossa intenção é compreender a questão apresentada por Katz de que “Toda experiência mística pode ser dividida em uma pequena classe de ‘tipos’ que ultrapassam as fronteiras culturais. Embora a linguagem usada pelos místicos para descrever sua experiência seja culturalmente limitada, a sua experiência não o é”<sup>48</sup>. Ou seja, para a Igreja Católica é natural que o Papa tenha tido uma experiência mística com Jesus. O que é importante nesse caso é, como já citado anteriormente, que encontramos o que Katz aponta: “(a) o relato em primeira pessoa do místico”, ou seja, o relato feito pelo Papa a respeito da experiência que ele vivenciou; “(b) a interpretação do místico de sua própria experiência em algum estágio posterior, mais reflexivo e mediado”, ou seja, as conclusões e ações que o Papa teve ao atender os pedidos de Francisco de Assis; “(c) a interpretação de terceiros dentro da mesma tradição (por ex. cristãos na mística cristã)”, a interpretação daqueles que conviviam com o papa naquele ambiente; “(d) o processo de interpretação por terceiros em outras tradições”<sup>49</sup>, como é a própria psicografia feita por um médium espírita, relatando um fato histórico sobre o ponto de vista do espiritismo. E, seja do ponto de vista espírita seja do ponto de

---

48. KATZ, 2020, p. 1337.

49. Ibidem, p. 1336.

vista católico, esse evento também corrobora à afirmação de Katz que diz que:

Uma avaliação adequada desse fato leva ao reconhecimento de que, para compreender a mística, não basta apenas o estudo dos relatos do místico após o evento experiencial, mas o reconhecimento de que a experiência em si, bem como a forma em que é relatada, são moldadas por conceitos que o místico traz e que moldam sua experiência.<sup>50</sup>

O que significa dizer que tanto quem passa pela experiência, bem como as pessoas, comunidades e instituições ao redor dele irão “interpretar” essa experiência e ela terá diversas leituras, que inclusive serão modificadas pelo tempo e pela cultura de acordo com o seu “horizonte de experiência” ou “tradição de experiência” como proposto por Schillebeeckx.

Além dos pontos de vista apresentados acima, há ainda as definições feitas por William James e que entendemos serem bem promissoras para a resposta da pergunta principal desse tópico, e nos ajudarão a fundamentar o que defenderemos à frente, de que a mística deve ser abordada por duas dimensões: uma que nós chamaremos de “fisiológica” e a outra decorrente desta “experiencial”.

William James, define a mística por um viés, ao nosso modo de ver, um pouco mais pragmático, dizendo que a experiência religiosa tem uma ligação íntima ao que ele chama de “estados místicos de consciência”. James acredita em uma mística natural que possui uma dimensão que pode ser explicada por um mecanismo fisiológico que ele denomina como “estados de consciência”.

Estes estados de consciência a que James se refere tem particular destaque nas suas contribuições para a mística e guarda profunda relação com os fenômenos atribuídos ao espiritismo. James afirma que desse “estado de consciência” desenvolve-se um estado mental, que permite

---

50. Ibidem, p. 1340.

que “coisas surjam” na mente do místico, na medida em que esse seu estado se modifica e que esse fenômeno irá variar de pessoa para pessoa. Ele vai caracterizar esses “estados místicos de consciência” com o que ele chama de quatro marcas que definiremos a seguir<sup>51</sup>:

1) *Inefabilidade*: seria a marca pela qual a experiência desafia a expressão, de forma já que não se pode ser transmitido a terceiros o que foi vivido através da linguagem, pois esta não é adequada para descrever seu significado. Está mais próxima de estados de sentimento do que de intelecto. É uma experiência pessoal e intransferível, pois quem a experimenta de maneira geral diz que ela precisa ser vivenciada diretamente;

2) *Qualidade Noética*: é uma marca muito semelhante aos estados de sentimento, mas que carrega em si estados de conhecimento e visões interiores profundas, geralmente transformadoras que não são sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações e revelações, permeadas de muito significado e importância, mas que não podem ser de maneira geral articuladas;

3) *Transitoriedade*: é a marca, segundo James, que afirma que o estado místico não pode ser sustentado por muito tempo e no máximo pode ser acessado pela memória de forma imperfeita. Segundo James, quando muito, chegam a durar duas horas. Mas quando se repetem são reconhecidas imediatamente,

4) *Passividade*: está ligada a certas ações de ordem corporal que faz com que o seu sujeito esteja aparentemente com sua vontade relativamente adormecida, como que guiado por uma força superior. A essa característica estaria ligada a capacidade receptiva de *uma força superior* traduzida por diversos fenômenos como discurso profético, escrita automática ou transe mediúnico.

Juan Martín Velasco entende que James estabelece em seu trabalho uma espécie de essência da mística, que pode estar presentes em diversos contextos, existindo, portanto, uma “espécie de mística natural” análoga

---

51. JAMES, 2017, p. 348-349.

à “religião natural” defendida por alguns autores e que sua manifestação no cristianismo ou em outras tradições e contextos seriam meras exemplificações históricas.<sup>52</sup> As visões de James são criticadas por serem concentradas no lado pessoal e particular da religião excluindo o seu contexto institucional, o que afetaria a interpretação das experiências por conta desses “excessos de crenças” concentrados em conceitos de natureza filosófica e teológica.

Ao nosso modo de ver, as questões levantadas por Schillebeeckx que tratam do “referente disponível ou ideal” corroboram a posição de James pois tanto ele como Katz vão falar das experiências mediadas, que aportariam para a existência de interpretações diversas de uma única realidade, o que justificam a nossa posição sobre a existência de uma dimensão fisiológica da mística (que estariam relacionados com os fenômenos extraordinários) e que faz parte do “horizonte de experiência” no campo das sensações do indivíduo, e a dimensão experiencial ou vivencial que tornaria o místico “um com o Absoluto e nos tornamos conscientes da nossa unicidade”<sup>53</sup>.

Para explicar um pouco mais nosso ponto de vista, tomemos novamente o exemplo do policial de cera. Do ponto de vista fisiológico, o indivíduo que esteve diante da escultura teve uma experiência concreta, fisiológica daquela vivência. O indivíduo que viu o policial, teve suas retinas sensibilizadas pela luz do ambiente e seu cérebro foi afetado da mesma forma que qualquer indivíduo que estivesse na mesma situação que ele. Ou seja, do ponto de vista fisiológico, qualquer pessoa teria o que eu chamo de a mesma “experiência concreta”. O que varia ao infinito é o que cada indivíduo faz com essas informações fisiológicas, entrando em voga a tradição de experiência, que no nosso modo de ver vai determinar o que eu chamo de “dimensão experiencial”. Entendemos, portanto, que a análise das chamadas experiências místicas, devem ser separadas nesses

---

52. VELASCO, 1999, p 22.

53. JAMES, 2017, p 382.

dois momentos, o fisiológico e o experencial. Pois a experiência concreta pode ser a mesma. É por isso que vamos ver estudiosos como Alexander Moreira Almeida classificando certos fenômenos religiosos como mediunidade, pois ele se refere tão somente à experiência concreta.<sup>54</sup> Mas, noeticamente falando, como essa experiência vai afetar o indivíduo comportamental, ela variará segundo sua tradição de experiência.

## **Considerações finais: métodos possíveis de estudo da experiência mística no espiritismo**

Diante de um universo tão grande de possibilidades apresentadas pela história da mística ao longo dos séculos, se faz necessário a escolha de caminhos para esse estudo já que eles são extremamente diversos. Esses caminhos, ou pontos de vista, são chamados por Velasco de modelos epistemológicos.<sup>55</sup> Ao nosso modo de ver, para que façamos o estudo da mística no espiritismo é necessário a construção de um modelo epistemológico que passe por questões preliminares fundamentais que precisam ser respondidas. Entre diversas outras que poderiam ser formuladas, entendemos que precisamos restringi-las nesse ensaio tão somente àquilo que seja do interesse de nossa pesquisa, e são elas: 1) A experiência mística pode ser invocada como autoridade? 2) A experiência mística pode ser verificada? 3) Qual a interpretação que se pode fazer sobre a experiência mística? 4) Quais são os traços característicos da experiência mística?

Vale lembrar que, para responder a essas perguntas, temos que recorrer a modelos epistemológicos, porém a maioria destes modelos foram construídos antes da resposta a essas perguntas, pois, por exemplo, a própria resposta, como no caso dos modelos essencialistas passa pela presunção de que estas não precisam ser feitas, já que isso, segundo estes, seria um ato reducionista da própria experiência, pois em alguns casos essa seria um ato da divindade que não poderia ser questionado,

---

54. ALMEIDA, 2012, p. 233.

55. VELASCO, 1999, p. 36.

em virtude de sua própria natureza dogmática. Da mesma forma no construtivismo, todas as respostas a essas perguntas já seriam dadas *a priori* pelo contexto cultural e/ou religioso daquele que a experimenta, embora este seja mais flexível. Ressalvados esses pontos, prossigamos com as respostas que julgamos pertinentes.

“A experiência mística pode ser invocada como autoridade?”. William James trata dessa questão no que ele chamou de “traços gerais da esfera mística da consciência” no qual ele diz que: “Minha tarefa [...] é indagar se podemos invocá-lo [os traços gerais da esfera mística da consciência] como autoridade”<sup>56</sup>. Para discutir a autoridade do fenômeno místico, ele divide então a questão da autoridade em três partes: 01) Estados místicos, quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de ser autoridade plena para aquele que a experimenta; 02) Deles não emanam nenhuma autoridade que obrigue os que estão fora a lhes aceitarem as suas manifestações sem nenhuma crítica; 03) Eles quebram o paradigma de autoridade da consciência não mística ou racionalista, que é fundada apenas no intelecto e nos sentidos, mostrando que esta não passa de uma espécie de consciência. Demonstram as alternativas que apontam para outras ordens de verdade, as quais, à medida que alguma coisa em nós responda a elas, possamos continuar livremente a ter fé.

Para demonstrar isso de forma objetiva pensemos na aplicação desse entendimento à questão da mediunidade de Chico Xavier onde há uma série de eventos que claramente podem ser alinhados com a mística no Espiritismo.<sup>57</sup> Esses eventos eram, para Chico Xavier e para as pessoas do seu entorno, autoridade suficiente para esse entendimento. Não estamos com isso dizendo aqui que a mediunidade é uma experiência mística, mas sim, um dos elementos dela, embora possamos até chegar a esta conclusão em outro momento, mas estamos tratando da chamada

---

56. JAMES, 1991, p. 385.

57. Barros, 2020. Neste artigo discorremos sobre eventos que apontam para fenômenos mediúnicos atribuídos ao médium espírita Chico Xavier, comparando-os com as análises sobre mística e estados não usuais de consciência de William James, Juan Martín Velasco, Evelyn Underhill e Bernard McGinn.

experiência mediúnica como “algo” que se encaixa nas marcas da mística apresentada por James, um evento individual e que não pode à princípio ser verificado assim como as chamadas experiências místicas.<sup>58</sup>

A questão da autoridade da experiência mística é abordada também por Steven T. Katz que diz que ela não pode ser tomada como autoridade em razão de não poder ser verificada o que nos leva à segunda pergunta: a experiência mística pode ser verificada?<sup>59</sup> Entre as análises que Katz faz a respeito do que chama de eventos/ experiências místicas, ele afirma que são praticamente insuperáveis os problemas que envolvem a questão da “verificação” ou das demonstrações públicas, do que ele chama de “alegações místicas”. Ele entende que não é possível ser feita essa verificação e argumenta que:

[...] nenhuma proposição verídica pode ser gerada com base na experiência mística. Como consequência, parece certo que a experiência mística não é, e logicamente não pode ser, a base para quaisquer afirmações finais sobre a natureza ou verdade de qualquer posição religiosa ou filosófica nem, mais particularmente, para qualquer crença dogmática ou teológica específica. Seja qual for a validade da experiência mística, ela não se traduz em “razões” que podem ser tomadas como evidências para uma dada proposição religiosa. Assim, em última análise, a experiência mística ou mais geralmente religiosa, é irrelevante para estabelecer a verdade ou falsidade de uma religião em geral ou de qualquer religião específica em particular.<sup>60</sup>

Essa afirmação de Katz corrobora a primeira posição de James que a experiência só é “autoridade plena para quem a experimenta” e emenda na segunda dizendo que os elementos fornecidos pela experiência mística não emanam autoridade que obrigue os outros a lhe aceitarem, explicando que não há nelas evidências. Por outro lado, Katz afirma que “não está sendo argumentado [...] que essas experiências místicas não

58. BARROS, 2020, p. 463.

59. KATZ, 2020, p. 1335.

60. Ibidem.

acontecem, ou o que elas afirmam podem não ser verdade, apenas que não há bases para decidir sobre esta questão”<sup>61</sup>, ou seja, ele afirma que seria imprudente afirmar que as alegadas experiências místicas sejam bobagens, principalmente pelo fato de que na maioria dos casos estas reivindicações são provenientes, com certa frequência, de “homens de gênio e/ou intensa sensibilidade religiosa ao longo dos séculos, bem como em todas as faixas culturais”<sup>62</sup>. Ele inclusive enfatiza que essas expressões não possam ser reduzidas a múltiplos e variados a meros “estados psicológicos” projetados que seriam o produto de estados interiores de consciência. Essas experiências, que foram por muito tempo tratadas como simples alucinações de ordem patológica, têm sido reconhecidas inclusive pela psiquiatria como estados de consciência que devem ser levados a sério, e que foram nomeados por Stevenson como “idiofania verídica”, para designar experiência sensória não compartilhada, verídica e não patológica.<sup>63</sup>

As considerações de Katz que usamos para avaliar nossa segunda pergunta “a experiência mística pode ser verificada?” nos leva a pensar se ao falarmos das diversas experiências místicas, estamos falando da mesma coisa, do mesmo objeto. O questionamento de Katz nos leva a ponderar se a experiência mística é a mesma em todas as tradições, ou seja, se as experiências místicas sufi, judaica, cristã, budista, e eu acrescento a experiência mística não religiosa, são a mesma coisa, como o próprio Katz aponta, que alguns autores como R. C. Zaehner, W. T. Stace e N. Smart reivindicam.<sup>64</sup> Ele afirma que a interpretação da experiência mística não pode ser verificada, pois não há elementos que digam que estamos falando da mesma “coisa”, ou “estado de coisas”, e complementa que essas experiências não são puras, pois são mediadas pela cultura, pela religião,

---

61. Ibidem.

62. Ibidem.

63. STEVENSON, 1983, p. 1609-1611.

64. KATZ, 2020, p. 1367.

bem como pelos anseios daqueles que a experimentam. Em nosso ponto de vista, a “experiência concreta” em níveis fisiológicos (nos estados não usuais de consciência) pode ser a mesma, porém, é ou poderá ser externada de forma diversa por cada uma das pessoas que a vivem, ou seja, sua dimensão fisiológica. A dimensão experiencial dependerá da tradição de experiência de cada indivíduo.

Essas considerações nos levam à nossa próxima pergunta, pois se não temos como verificar o que são essas experiências místicas, dependemos do relato daquele que se diz portador delas. Portanto, dependemos da “interpretação” que ele ou ela dá a aquela experiência/vivência que ele ou ela teve e a classificou/relatou como sendo mística. No caso relatado anteriormente sobre o papa Inocêncio III, o espiritismo a tratará como um fenômeno mediúnico, chamado de desdobramento<sup>65</sup>, com o encontro do papa de um “espírito superior” ou “espírito de luz”, enquanto do ponto de vista da Igreja Católica foi um encontro dele com o Filho Unigênito de Deus. Ou seja, qual a interpretação que se pode fazer sobre a experiência mística? Essa pergunta é extremamente importante para nossa pesquisa pois alguns poderão interpretar a mediunidade como uma experiência mística ou pelo menos similar. Se formos objetivos, de certa forma, nós mesmos o fizemos de alguma forma ao dar exemplos das experiências de Chico Xavier para exemplificar as quatro marcas de James. Apesar desse nosso exemplo, não estamos afirmando, pelo menos por enquanto, que a mediunidade seja uma experiência mística, mas que talvez possa ser pelo menos “uma das facetas” da experiência mística, em sua dimensão fisiológica no que James chama de estados de consciência. E que, conforme se interpreta a resposta à pergunta: “Qual a

---

65. No espiritismo, o desdobramento ou emancipação da alma como definido nas questões de número 400 a 418 de *O livro dos Espíritos* é como se chama a capacidade do espírito de sair do corpo físico e transitar pelo plano espiritual (mundo dos espíritos). O desdobramento em si é considerado um fenômeno anímico e não necessariamente mediunidade, porém, será assim considerado, quando o indivíduo desdobrado (ou emancipado) colocar-se em comunicação com um outro espírito de uma pessoa que já tenha morrido, ou como se chama no espiritismo com um desencarnado.

interpretação que se pode fazer sobre a experiência mística?”, poder-se-ia chegar eventualmente à conclusão de que do ponto de vista fenomênico toda experiência mística é uma experiência mediúnica e vice-versa. Como de certa forma alguns autores o fazem inclusive. Vejamos o que diz o psiquiatra Alexander Moreira Almeida, como já citamos anteriormente, sobre o que é a que mediunidade:

[...] será definida [a mediunidade] como uma experiência em que o indivíduo (chamado de médium) alega estar em comunicação com, ou sob o controle de, a personalidade de uma pessoa falecida ou de outro ser não material. Essas experiências, por meio de **oráculos, profetas e xamãs**, estão disseminadas pela maioria das sociedades ao longo da história, sendo parte das raízes greco-romanas e judaico-cristãs da sociedade ocidental, bem como do hinduísmo e do budismo tibetano. Atualmente, há vários grupos sociais que fomentam experiências mediúnicas, tais como os **católicos carismáticos, evangélicos pentecostais, espíritas, espiritualistas e religiões de matrizes indígenas ou africanas**.<sup>66</sup>

Observemos que o autor coloca no mesmo “cesto” de experiências mediúnicas eventos/experiências/vivências e fenômenos de diversas correntes religiosas, cujas vivências podem parecer em alguns casos, segundo os seus fiéis, diametralmente opostas. Ou seja, quais serão os critérios para interpretar a experiência de cada um? Será que a experiência do médium mineiro Chico Xavier é a mesma que um católico carismático, de um evangélico pentecostal quando recebe os dons do Espírito Santo ou de um xamã na condução de suas cerimônias? Acredito que aqui se encaixam as teorias de Schillebeeckx, pois a vivência poderá ser a mesma do ponto de vista dos “estados de consciência”, como relata James ou de sua dimensão fisiológica conforme nosso ponto de vista, mas a interpretação baseada no “horizonte de experiências” de quem a vivenciou modificará a sua interpretação. Steven Katz trata dessa questão quando

---

66. MOREIRA-ALMEIDA, 2012, p. 233, grifos nossos.

responde à questão da “interpretação”. Ele afirma que as experiências chamadas inefáveis, não são puras, e sim mediadas, “interpretadas” por algum contexto cultural, religioso ou até mesmo psicológico.

*NÃO existem experiências puras (ou seja, não mediadas).* Nem a experiência mística nem as formas mais comuns de experiência dão qualquer indicação, ou qualquer base, para acreditar-se que não são mediadas. Isso significa dizer que *toda* experiência é processada, organizada e colocada à nossa disposição de maneiras epistemológicas extremamente complexas. A noção de experiência não mediada parece, se não contraditória, na melhor das hipóteses, vazia. Esse fato epistemológico me parece verdadeiro, por causa dos tipos de seres que somos, mesmo no que diga respeito às experiências daqueles objetos últimos de preocupação com os quais os místicos têm relações, por ex. Deus, Ser, *nirvāṇa*, etc. Este aspecto “mediado” de toda a nossa experiência parece uma característica inevitável de qualquer investigação epistemológica, incluindo a investigação da mística, que deve ser devidamente reconhecida se nossa investigação da experiência, incluindo a experiência mística, for muito além.<sup>67</sup>

Ou seja, a partir destas questões colocadas por Steven Katz, precisamos pensar se a colocação de Moreira está correta, e se seriam estas experiências as mesmas. Há que se levar em conta, que Moreira que é um psiquiatra é também publicamente espírita, e sua interpretação acerca do que são as experiências mediúnicas são mediadas, segundo o que afirma Katz, pela psiquiatria, pelo espiritismo e pelas interpretações de Allan Kardec.

Essa mesma ideia de que a experiência dos oráculos, profetas, xamãs, católicos carismáticos, evangélicos pentecostais, espíritas, espiritualistas e religiões de matrizes indígenas ou africanas são potencialmente as mesmas, corroboram as colocações de Katz citadas anteriormente dividido em quatro maneiras sobre o empreendimento interpretativo que explica que a interpretação das experiências místicas depende de um arcabouço

---

67. KATZ, 2020, p. 1340.

um pouco menos simplista do que se pensa.<sup>68</sup> Quando Moreira diz que aquelas experiências são mediúnicas, ele está interpretando as vivências de outras tradições a partir do ponto de vista da psiquiatria e do espiritismo. Essas quatro maneiras estão presentes no processo interpretativo das experiências ditas místicas, independentemente de quais tradições estejamos tratando, e essas maneiras de interpretar a experiência mística vão impactar diretamente a forma em que elas são explicadas e eventualmente comparadas de uma forma simplista ou mais sofisticada. Relembando são elas: (a) o relato em primeira pessoa do místico; (b) a “interpretação” do místico de sua própria experiência em algum estágio posterior, mais reflexivo e mediado; (c) a “interpretação” de terceiros dentro da mesma tradição; (d) o processo de interpretação por terceiros em outras tradições.<sup>69</sup>

Resta ainda responder à última pergunta: Quais são os traços característicos da experiência mística? Isso é importante, porque será necessário identificar mais a frente se estas características, assim como as perguntas feitas anteriormente, se elas têm aderências com o espiritismo. Respondendo, então, à pergunta, entendemos que algumas dessas características já foram demonstradas acima, particularmente no que Velasco chama de “características globais da mística”. Quando se fala daquelas descritas por William James que já descrevemos, a inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade.<sup>70</sup> Além disso, Velasco acrescenta que: “Ao distinguir estes tipos de fatos, James se refere a outra característica que talvez possa ser considerada uma quinta propriedade: os estados místicos têm um efeito profundo sobre as pessoas. Eles modificam a vida interior do sujeito; eles são, poderíamos dizer, ‘dinamogênicos’”<sup>71</sup>.

---

68. Idem, 2021, p. 1336.

69. Ibidem.

70. VELASCO, 1999, p. 322.

71. Ibidem, p. 321.

Para que possamos também demonstrar outros traços característicos da mística gostaríamos ainda de deixar claro que as questões fronteiriças aqui entre as definições não são bem definidas, principalmente quando se trata de questões de fé:

Toda fé viva tem algo místico nela, assim como toda mística é um desenvolvimento particular da fé, especialmente na área da experiência da fé. Portanto, não é fácil estabelecer fronteiras rigorosas entre experiências não místicas e experiências místicas de fé. É possível, no entanto, à luz das realizações mais eminentes da vida mística, destacar as características mais importantes que caracterizam as experiências de fé que podem ser identificadas como místicas.<sup>72</sup>

Aqui há quando falamos de experiência de fé, estamos falando em experiências dessa ordem em diversas tradições. Nessa linha de pensamento Antonio Lezaun destaca algumas características que são tradicionalmente apresentadas para as religiões cristãs de maneira geral, e que em alguns aspectos pode ser adaptada ao espiritismo segundo suas características próprias<sup>73</sup>:

– *Presença, encontro, contato*: esta característica da mística, geralmente está associada a uma ideia teísta onde há existência de uma ou mais divindades que são “totalmente outro”. Essa característica se refere ao encontro de uma individualidade do místico com a divindade, que tem a marca de um encontro com um “Tu” que o supera infinitamente. Dessa forma o místico entra em contato e desenvolve o conhecimento com uma realidade diferente de sua própria, que vai além de tudo que ele vê ou conhece; e se sente tocado e chamado a se unir a ela. Constitui-se de uma experiência totalmente nova tocando todo o seu ser. O espiritismo, cujo pensamento é também teísta se enquadra na ideia de “totalmente outro”, porém é categórica na questão da existência de uma única

---

72. VELASCO, 1999, p. 321.

73. LEZAUN, 2017.

divindade e que é diferente, não em essência, mas que supera o “eu” em perfeição e grandiosidade. O encontro com o “Tu” se dá num estado de evolução íntima, quase que inalcançável pelo estágio de vida que nos encontramos, devido à crença na reencarnação que coloca esse alcance impossível para o estágio atual de desenvolvimento do planeta. Portanto, o encontro com esse “Tu” se dá na medida de uma busca, de um caminhar rumo a um ideal. E que o espírita de maneira geral classificará como reforma íntima.

– *Simplicidade*: ele percebe tudo isso em um ato simples, uma espécie de intuição multi-compreensiva. Não é através da compreensão ou dos sentidos. Ele está presente ali, e vê tudo de uma só vez e com uma luz esplêndida. É como a contemplação, que simplifica toda a atividade do sujeito, unificando-a na aceitação amorosa do Deus que se oferece a ele. Mas esta simplicidade não significa empobrecimento. Pelo contrário, a experiência mística implica concentração no “Aquele que é necessário”, a posse do essencial, que leva todo o ser humano a uma nova forma de unidade e harmonia. Para o espiritismo, Deus está presente todo o tempo, e esse contato se dá com a aceitação de seu “jugo”, mas apesar dessa presença, a intermediação é feita com Jesus e com outros espíritos tão desenvolvidos como ele, pois uma presença plena da divindade ofusca o sujeito da experiência mística.

– *Gratuidade*: esta presença e comunicação de Deus, e as ressonâncias que aparecem no assunto, são percebidas como puramente gratuitas: dons imerecidos, despreparados, inimagináveis. Eles não são o resultado de suas buscas e esforços. É algo que o tem surpreendido e o supera infinitamente. Para o Espiritismo essa gratuidade é fortemente presente na “misericórdia divina” está em tudo que é dada além do merecimento, porém, é necessário que o indivíduo se esforce minimamente para receber “o mais do que merece” num esforço individual.

– *Certeza e obscuridade ao mesmo tempo*: em todos os relatos de experiências místicas, a consciência de ter finalmente começado a ver, de ter conhecido a verdadeira realidade, de ter quebrado a crosta das aparências

é sublinhada. E em todos os casos, esta consciência é acompanhada da mais absoluta certeza: “Não se pode duvidar de que Deus está ali, vivo e verdadeiro”, “Até agora eu o conhecia por rumores; agora meus olhos o viram”. Ao mesmo tempo, porém, eles reconhecem que há escuridão no que eles sabem. Há uma luz que ilumina a realidade de uma nova maneira, uma luz que excede em muito a capacidade do ser humano; por isso a cega de alguma forma. O mistério de Deus é tão grande que quanto mais próxima a alma está dele, mais consciente ela se torna de sua absoluta incognoscibilidade. No espiritismo a certeza da existência de Deus se dá pelo que se chama de fé raciocinada, mas também o seu fiel julga que é incapaz no estágio evolutivo que se encontra na Terra de alcançá-lo e pouco a pouco, a alcançará através das reencarnações sucessivas.

– *Transformação da pessoa*: cada experiência mística traz consigo a convicção de ter entrado em contato com algo além do sensato, de ter descoberto uma realidade inteiramente nova, de ter alcançado outro nível de realidade. Deus aparece em todo o seu valor, ultrapassando e envolvendo tudo. Diante dele, todas as coisas perdem valor, ou melhor, recuperam um novo valor, o valor que Deus lhes dá sendo e refletindo-se nelas. Tudo isso produz uma profunda transformação da pessoa, uma nova maneira de ser e de estar no mundo. Esta transformação começa do interior, do fundo do coração, e gradualmente permeia todos os seus sentimentos, atitudes e comportamentos. O encontro com Deus acontece “desde a alma até seu centro mais profundo”, no “fundo da alma”, na “substância da alma”. Esta é a transformação mais completa e eficaz que um ser humano pode suportar. Essa característica se aplica ao espiritismo de forma integral.

– *Centrados em Cristo*: expressam assim sua ligação radical com a economia histórica salvífica, realizada por Jesus. Assim, entre os místicos cristãos, a humanidade de Cristo tem grande relevância. Essa característica geralmente está ligada a questões eclesiás da igreja, porém no espiritismo, não há intermediários, Jesus é o único caminho possível para alcançar a divindade na condição daquele que já trilhou o “caminho”.

Embora os chamados “espíritos superiores”, sirvam de faróis para orientar os seres humanos nesse processo de conexão com o Cristo.

– *Na área do pacto*: não é simplesmente um encontro com a “realidade autêntica” ou com o “Todo”. É um encontro com um Deus pessoal, que oferece livremente ao ser humano seu amor e sua aliança, estabelecendo uma relação interpessoal Eu-Tu, à qual o ser humano responde com gratidão, louvor, oração... Para o espiritismo é uma ligação do ser humano imperfeito em busca da perfeição possível através do esforço pessoal, da luta íntima em alcançar a promessa: “Vós sois deuses” (Jo 10, 34).

Não ficam desta forma estabelecidas todas as características de uma abordagem da mística no espiritismo, mas entendemos que com nosso ensaio e todas as possibilidades apresentadas, podem-se abrir pertinentes discussões a respeito da mística nesta doutrina religiosa.

## Referências

BARROS, Brasil Fernandes de. *Religião e Espiritismo*: o conceito de religião da Doutrina Espírita segundo a concepção de Allan Kardec. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BARROS, Brasil Fernandes de. Chico Xavier, Mística e Espiritismo: uma discussão possível. *Caminhos*, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 451-477, 2020.

BARROS, Brasil Fernandes de. Um pouco de Chico Xavier por Suely Caldas Schubert. *Revista Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 430-447, jul./dez. 2021.

BARROS, Brasil Fernandes de. *A busca de Kardec*: fé ou razão. Curitiba: Editora CRV, 2022.

BARROS, Brasil Fernandes de. *Na intimidade do coração*: a mística na vida e obra de Chico Xavier. Belo Horizonte: PUC Minas, 2023a. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) –Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023a.

BARROS, Brasil Fernandes de. Uma nova abordagem para a mística: a realidade peries-tética e a divisão em camadas. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba. v. 15, n. 3, 2023b.

BARROS, Brasil Fernandes de. O crescimento do aspecto religioso do Espiritismo no Brasil no Século XX e XXI. *Horizonte*: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 22, n. 67, 2024.

BOUYER, Louis. *Dictionary of Theology*. Trad. Charles Underhill Quinn. New York: Deselee Co., Inc, 1965.

CARARO, Aryana. *Médiuns*: Eles falam com espíritos, prevêem o futuro, resolvem mistérios e curam doenças. Ou pelo menos acreditam fazer tudo isso. *Super Interessante*, São Paulo, 30 abr. 2008. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/mediuns>.

EMMANUEL (Espírito). *O consolador*. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1999.

FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. *Autonomia a história jamais contada do Espiritismo*. São Paulo: FEAL, 2019.

INGE, William Ralph. *Christian Mysticism*. London: Methuen & Co. 1899.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Um Estudo Sobre a Natureza Humana. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. 17. ed. Rio de Janeiro: Instituto de Difusão Espírita, 1987.

KARDEC, Allan. *A Gênese*. 33. ed. Brasília: FEB, 1990.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. 2. ed. Brasília: FEB, 2016.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano primeiro. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1858] 2007a.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano segundo. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1859] 2007b.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano terceiro. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1860] 2007c.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano quarto. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1861] 2007d.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano quinto. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1862] 2007e.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano sexto. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1863] 2007f.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano sétimo. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1864] 2007g.

- KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano oitavo. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1865] 2007h.
- KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano nono. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1866] 2007i.
- KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano décimo. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1867] 2007j.
- KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano décimo primeiro. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1868] 2007k.
- KARDEC, Allan. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano décimo segundo. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1869] 2007l.
- KATZ, Steven T. Linguagem, Epistemologia e Mística. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte. v. 18, n. 57, p. 1334-1389, 2020.
- MIRAMEZ (Espírito). *Francisco de Assis*. Psicografado por João Nunes Maia. Belo Horizonte: Fonte Viva, 1997.
- MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 40, p. 233-240, dez. 2012.
- QUINTELLA, Mauro. História do Espiritismo no Brasil. *Jaú: Associação Jauense de Estudos Espíritas*, 2010. [www.culturaespiritajau.com.br/estudos/a-historia-do-espiritismo-no-brasil-2](http://www.culturaespiritajau.com.br/estudos/a-historia-do-espiritismo-no-brasil-2).
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHUBERT, Suely Caldas. *Testemunhos de Chico Xavier*. Rio de Janeiro: FEB, 1986.
- STACE, Walter T. *The teachings of the mystics*. New York: New American Library, 1961.
- STEVENSON, Ian. Do we need a new word to supplement “hallucination”? *American Journal of Psychiatry*, v. 140, n. 12, dec. 1983.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.



## CAPÍTULO 3. A SUGGESTION ABOUT MYSTICISM: UMA VISÃO SOBRE A MÍSTICA<sup>1</sup>

---

William James

Tradução: Brasil Fernandes de Barros

Nos últimos anos, percebe-se um interesse crescente nos círculos filosóficos sobre a mística religiosa. A maior parte dos escritores têm visto e tratado o assunto com um enfoque externo, e até onde sei não há ninguém que tenha falado do tema com autoridade vivencial em favor de seus pontos de vista. Eu também faço coro com estas pessoas, e muito provavelmente, a debilidade do que eu disser provará este fato de forma suficientemente clara para os leitores que possivelmente estejam vendo o tema a partir de suas vivências. No entanto, como a fala de um *outsider* é tão boa quanto de outro qualquer, não deixarei de expressar minha visão.

De uma forma muito breve, a minha visão é de que os estados de intuição mística possam se dar de forma muito repentina, em grandes extensões do “campo de consciência” ordinário. Com relação às causas de tais extensões não tenho uma visão muito clara; mas a sua própria extensão, se minha opinião estiver correta, consistiria em uma imensa

---

1. Título Original: A Suggestion about mysticism. Texto publicado originalmente em 17 de fevereiro de 1910 no Volume VII N°4 em *The journal of philosophy psychology and scientific methods* p. 85 a 92. Artigo de domínio público de acordo com a Convenção de Berna. Decreto No 75.699, de 6 de maio de 1975. Tradução também publicada na *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 20, n. 61, e206109, jan./ abr. 2022.

propagação da margem desse campo, de modo que incluiria normalmente o conhecimento transmarginal, e a margem ordinária se tornaria mais central. O “esquema de ondas” de Fechner<sup>2</sup> vai descrever a alteração, como eu a concebo, e se nós supusermos que a onda de consciência ordinária, emerja acima da linha horizontal de seu plano limiar, essa declinará em todas as direções. A queda desse limiar terá por consequência, nessas circunstâncias, a produção de um estado de coisas semelhantes ao que vemos quando, na costa plana, na vazante de uma maré de primavera, vastos trechos usualmente cobertos são revelados. Mas nada surgirá além de algumas polegadas acima do plano da água e uma grande parte da cena submergirá novamente sempre que uma onda passar sobre ela.

Algumas pessoas têm um campo de consciência naturalmente muito amplo, outras muito estreito. O campo estreito pode ser representado por uma forma incomumente íngreme da onda. Quando por qualquer incidente o limiar baixa em pessoas desse tipo – e isso eu falo por minha própria experiência – para que o seu campo se amplie de forma a concentrar sua atenção nas questões usualmente subliminares para torná-la visível, e o panorama maior percebido encherá a mente de euforia e de uma sensação de poder mental. É uma experiência revigorante; e – tal é agora minha hipótese – que só temos que supor que ela ocorra de uma forma excepcionalmente extensa, para nos dar, se é que podemos dizer assim, um paroxismo místico.

Algumas observações sobre o campo da consciência podem ser necessárias para dar mais clareza à minha hipótese. O campo é composto de uma massa constante de sensações presentes, em uma nuvem de lembranças, emoções, conceitos, etc. No entanto, estes elementos, apesar de serem designados separadamente, não são distintos, pois o campo da consciência os contém. Sua forma é a de algo muito intenso, em cuja

---

2. [N.T.] Gustav Theodor Fechner foi um filósofo alemão. Professor da Lípssia na Alemanha a partir de 1834, era tido como um matemático e físico brilhante. O esquema de ondas abordado por James aqui se refere à obra *The little book of life after death* publicada por Fechner pela primeira vez em 1836, em 1904 a obra foi republicada com uma introdução feita por William James.

unidade as sensações, memórias, conceitos, impulsos etc., coalescem e se dissolvem. O campo atual como um todo flui de seu predecessor de forma contínua e se funde em seu sucessor mais uma vez consecutivamente, em uma massa-de-sensações passando para outra massa-de-sensações dando à experiência o caráter de um *presente* que muda gradualmente, enquanto as memórias e conceitos carregam coeficientes de tempo que colocam tudo o que está presente em uma perspectiva temporal mais ou menos vasta.

Quando, agora, o limiar decaia, o que aparece não é a próxima massa de *sensações*; pois essas requerem novos estímulos físicos para produzi-las, e nenhuma alteração de um limiar puramente mental pode criá-las. Somente no caso em que os estímulos físicos já estivessem trabalhando subliminarmente, preparando a próxima sensação, qualquer sensação pouco perceptível se revelaria quando o limiar decaísse. Mas com as memórias, conceitos e estados de conação, o caso é diferente. Ninguém sabe exatamente até que ponto estamos “marginalmente” conscientes deles em momentos comuns, ou até que ponto além da “margem” de nossa atual consciência transmarginal do pensamento deles pode existir<sup>3</sup>. De qualquer forma, não há um limite definido entre o que é central e o que é marginal na consciência, e a margem em si não tem um limite definido como *parte foris*. É como o campo de visão, em que o menor movimento do olho se estenderá, revelando objetos que sempre estiveram ali para serem conhecidos. A hipótese que faço é que um movimento do limiar para baixo também trará uma massa de memórias subconscientes, concepções, sentimentos emocionais, percepções de relação, etc., que será trazida à vista de uma só vez; e que se esta ampliação do *nimbus*

---

3. Os termos transmarginal ou subliminar, são sinônimos. Alguns psicólogos negam completamente a existência de tal consciência (A. H. Pierce, por exemplo, e Münsterberg, aparentemente). Outros, por exemplo, Bergson, fazem com que ela exista e carreguem todo o peso de nosso passado. Outros, mais uma vez (como Myers), querem que ele se estenda (no modo “telepático” de comunicação) da mente de uma pessoa para a de outra. Para os fins de minha hipótese, tenho que postular sua existência; e uma vez postulado, prefiro não estabelecer limites definidos em sua extensão.

que envolve o presente sensacional é suficientemente amplo, enquanto nenhum dos itens que ele contém atrai nossa atenção individualmente, teremos as condições preenchidas para um tipo de consciência em todos os aspectos essenciais como aquele denominado místico. Será transitório, se a mudança de limiar for transitória. Será uma realidade, uma ampliação e uma iluminação, possivelmente arrebatadora. Será unificadora, pois o presente se coalesce nele com faixas do remoto bem fora de seu alcance em circunstâncias normais; e o sentido de *relação* será muito reforçado. Sua forma será intuitiva ou perceptiva, não conceitual, pois os objetos lembrados ou concebidos no campo ampliado não devem atrair a atenção isoladamente, mas apenas dar o sentido de uma *imensidão* revelada de uma só vez. Se eles atraíssem a atenção separadamente, deveríamos ter a consciência comum de ondas íngremes, e o caráter místico partiria.

Esta é a minha proposta. As pessoas que *conhecem* algo da experiência mística, sem dúvida, encontrarão nela muito a criticar. Se alguma delas o fizer, com certeza terá servido amplamente ao seu propósito de ajudar nossa compreensão dos estados místicos a se tornar mais precisa.

A noção que tentei estabelecer (às custas de uma metáfora) foi-me sugerida originalmente por certas experiências próprias, que só poderiam ser descritas como ampliações muito repentinhas e incompreensíveis do campo consciente, trazendo consigo uma curiosa sensação de conhecimento do fato real. Todas ocorreram nos últimos cinco anos; três delas eram semelhantes quanto ao tipo; a quarta era única.

Em cada um dos três casos semelhantes, a experiência rompeu-se abruptamente com uma situação perfeitamente comum e perdurou por talvez menos de dois minutos. Em um dos casos, eu estava envolvido em uma conversa, mas duvido que o interlocutor sequer tenha notado minha abstração. O que aconteceu a cada vez foi que eu parecia ser lembrado de uma experiência passada de uma só vez; e esta reminiscência, antes que eu pudesse concebê-la ou nomeá-la distintamente, desenvolveu-se em algo mais que pertencia a ela, isto por sua vez em algo mais

distante ainda, e assim por diante, até que o processo se desvaneceu, deixando-me espantado com a visão repentina de gamas crescentes de fatos distantes dos quais eu não poderia dar conta de maneira articulada. O modo de consciência era perceptivo, não conceitual – o campo se expandia tão rapidamente que parecia não haver tempo para a concepção ou identificação em seu trabalho. Havia uma sensação muito excitante de que meu conhecimento da realidade passada (ou presente?) estava ampliando em pulsos consecutivos, mas tão rapidamente que meus processos intelectuais não conseguiam acompanhar o ritmo. O conteúdo era, então, totalmente perdido para a retrospecção – afundava-se no limbo dos sonhos que desaparecem à medida que acordamos gradualmente.

Esta convicção da revelação da realidade factual, juntamente com a forma perceptual da experiência e a impossibilidade de fazer um relato articulado, são caracteres típicos dos estados místicos. A diferença é que, em meu caso, apenas certas indicações especiais, no campo da realidade, pareciam ser descobertas subitamente, enquanto nas experiências místicas clássicas, a realidade inteira parece mais como se fosse desvendada de uma só vez. *Descobrir* de alguma maneira é a essência do fenômeno, de qualquer forma, e é o que, na linguagem metafórica da onda fechneriana, eu tenho usado a expressão “queda do limiar” para representá-la.

Minha quarta experiência de descoberta teve a ver com sonhos. De repente, fui absorvido pela compreensão de um par de sonhos que eu não conseguia me lembrar de ter tido, mas que de alguma forma pareciam se ligar a mim. É angustiante ter que dar ao leitor qualquer ideia da desconcertante confusão mental que vivi, a experiência mais intensamente peculiar de toda minha vida. Escrevi um memorial completo sobre isso alguns dias depois de ter acontecido, e adicionei algumas reflexões. Embora isso não deva lançar nenhuma luz sobre as circunstâncias da mística, parece que este registro pode ser digno de publicação, simplesmente como uma contribuição para a literatura descritiva dos estados mentais patológicos. Portanto, eu permito-me reproduzi-lo,

como foi escrito originalmente, com apenas algumas palavras alteradas para tornar o relato mais claro.

São Francisco, 14 de fevereiro de 1906 – Anteontem à noite, em minha cama na Universidade de Stanford, acordei por volta das 7h30 da manhã, enquanto acordava de um sonho de alguma sorte tranquilo, e lentamente voltei ao estado de vigília, tive de forma inesperada, reminiscências confusas de um tipo de sonho totalmente diferente, que parecia, por assim dizer, ser telescópico, fazendo ligações com um sonho muito elaborado com leões e tragédia. Concluí que este foi um sonho anterior do mesmo sono; mas aparentemente a confluência entre os dois sonhos foi algo muito estranho, algo que eu nunca havia experimentado antes.

Na noite seguinte (12 e 13 de fevereiro) acordei subitamente de meu primeiro sono, que me pareceu muito pesado, em meio a um sonho e ao pensar nele, fiquei subitamente confuso pelo conteúdo de dois outros sonhos que se misturaram abruptamente entre as partes do primeiro sonho dos quais, não consegui entender a origem. De onde vêm *estes sonhos*? Me perguntei. Eles estavam perto de *mim*, e frescos, como se eles tivessem acabado de acontecer; e ainda assim pareciam longe do primeiro sonho. O conteúdo dos três não tinha absolutamente nenhuma conexão. Um deles tinha acontecido com alguém em Londres em uma atmosfera de *cockney*<sup>4</sup>. Os outros dois eram americanos. Um envolvia a experimentação de um casaco (acho que este era o sonho do qual eu parecia acordar) o outro era uma espécie de pesadelo e tinha a ver com soldados. Cada um deles tinha uma atmosfera emocional totalmente distinta que tornava sua individualidade descontínua com a dos outros. E ainda assim, em algum momento, estes três sonhos pareciam se relacionar alternadamente, estavam dentro e fora uns dos outros, e eu parecia ser a parte comum entre eles e pareciam não ter acontecido em sucessão,

---

4. [N.T.] Cockney é o nome usado para designar o um habitante do East End de Londres e seu dialeto local. Esta área é composta pelos distritos de Aldgate, Bethnal Green, Bow, Hackney, Limehouse, Mile End, Old Ford, Poplar, Shoreditch, Stepney, Wapping e Whitechapel. Os habitantes dessa região, desenvolveram um dialeto próprio, com um sotaque típico e a utilização de gírias que são chamadas de *rhyming slangs*.

no mesmo sono. *Quando*, então? Em uma noite anterior, também não. *Quando*, então? *Qual* foi a noite em que eu tinha acabado de acordar? *Eu não podia mais dizer*: um estava tão perto de mim quanto os outros, e mesmo assim eles se repeliam completamente, e eu parecia pertencer a três sistemas de sonhos diferentes ao mesmo tempo, nenhum dos quais se conectaria nem com os outros nem com minha vida cotidiana. Comecei a me sentir curiosamente confuso e *assustado*, tentei ficar mais desperto, mas já parecia muito desperto. Nesse momento tive calafrios de terror ao passar por minha mente: *eu estaria entrando nos sonhos das outras pessoas*? Esta é uma experiência ‘telepática’? Ou uma invasão de dupla (ou tripla) personalidade? Ou será um trombo em uma artéria cortical? e o início de uma “confusão” mental geral de desorientação que vai se desenvolvendo, quem sabe até onde

Decididamente eu estava perdendo o controle e me familiarizando com uma qualidade de sofrimento mental que eu nunca tinha conhecido até então, a analogia mais próxima que faço é do naufrágio, ou a ansiedade que se tem quando se dá conta, em meio a floresta, que se está realmente ‘perdido’. A maior parte dos problemas humanos se orienta para um fim. A maioria dos medos aponta em uma direção e se concentra em direção a um clímax. A maioria das agressões ao mal pode ser enfrentada se apoiando contra algo, seus princípios, sua coragem, sua vontade, seu orgulho. Mas nesta experiência, tudo se difundiu a partir de um centro, e o próprio suporte se desintegrou, e isso acontece mais rapidamente na medida que se precisava de seu apoio de forma mais contundente. Enquanto isso, a percepção vívida (ou lembrança) dos vários sonhos continuava a vir sobre mim em alternância. De quem? *de quem?* DE QUEM? A menos que eu possa *uni-los*, seria arrastado para o mar sem horizonte e sem vínculo, *perdendo-me*. A ideia me provocou mais uma vez os “arrepios”, e com isso o medo de adormecer de novo e renovar o processo. Tinha começado na noite anterior, mas depois a confusão só tinha ido um passo, e o mal parecia simplesmente curioso.

Este era o segundo passo – onde eu poderia estar depois de um terceiro passo dado; eu não parava de confabular comigo mesmo sobre isso.

Ao mesmo tempo, senti compaixão para com as pessoas que viviam a demência com *Verwirrtheit*<sup>5</sup>, ou por invasões de personalidade secundária. Nós as consideramos simplesmente *curiosas*; mas o que *elas* querem na terrível deriva de seu ser, fora de seu modo de ser usual, é algum porto seguro para se agarrar. Devemos assegurar e lhes reafirmar que estaremos a seu lado, reconhecendo o verdadeiro eu que existe neles até o fim. Devemos deixá-los saber que estamos com *elas* e não (como frequentemente nos apresentamos) como uma parte do mundo que confirma e publica sua decadência.

Evidentemente, eu estava em plena posse de minha capacidade crítica; e sempre que eu pensava objetivamente na situação em que me encontrava, minhas ansiedades cessavam. Mas havia uma tendência a recair nos sonhos e reminiscências, e a recair vividamente; e então a confusão recomeçou, juntamente com o sentimento de pavor, para que não se tornasse mais profunda.

Então eu olhei para o meu relógio. Eram doze e trinta! Meia-noite, portanto, e isto me trouxe uma nova reflexão. Habitualmente, ao ir para a cama, caio em um sono muito profundo do qual nunca acordo naturalmente até depois das duas. Nunca desperto, portanto, de um sonho da meia-noite, como aconteceram com estes sonhos, de modo que minha consciência ordinária não teria retido nenhuma lembrança. Meu sono me pareceu extremamente pesado quando acordei durante a noite. Os estados de sonho carregam memórias de sonho – por que os dois sonhos consecutivos (quaisquer dois dos três que *foram* sucedâneos) não podem ser memórias de sonhos das *doze horas de noites anteriores*, levados, juntamente com o sonho que se desvanece, para o sistema de memória ao

---

5. [N.T.]. O autor usa um termo em alemão para se referenciar à uma confusão mental um distúrbio de consciência que muitas vezes ocorre em pessoas mais velhas. A confusão é caracterizada por desordens de orientação, inquietação interior e uma capacidade limitada de lembrar as coisas. A percepção das pessoas afetadas é frequentemente perturbada. Podem até ocorrer alucinações.

despertar? Por que, em resumo, não posso estar tocando, de uma forma impossibilitada pelo meu hábito comum de vida, *o estrato da meia-noite* das minhas experiências passadas?

Esta ideia me deu grande alívio – agora me senti como se eu estivesse em plena posse de minha *anima rationalis*. Acendi o meu abajur, resolvi ler para dormir”. Mas eu não consegui, me senti sonolento e, apagando a luz, logo estava nos braços de Morfeu.

Acordei novamente duas ou três vezes antes do amanhecer, sem experiências de sonho, e finalmente, com uma curiosa, mas não alarmante, confusão entre dois sonhos, semelhantes aos que eu tinha tido na manhã anterior, acordei para o novo dia às sete.

Nada de peculiar aconteceu na noite seguinte, então a coisa me pareceu destinada a não se desenvolver mais.<sup>6</sup>

A angustiante confusão de espírito nesta experiência foi exatamente o oposto da iluminação mística, e igualmente não mística foi a definição do que se percebeu. Mas a exaltação do senso de relação era mística (a perplexidade girava toda em torno do fato de que os três sonhos juntos

---

6. Transcrevo o resto de meu memorando na forma de uma nota: —

Várias ideias se apresentaram e tornam essa observação instrutiva”.

Primeiro, a noção geral, agora entrando no terreno na medicina mental, de que certas doenças mentais podem ser prenunciadas na vida dos sonhos, e que, portanto, o estudo deste último pode ser lucrativo. Então, a indicação específica, que diz respeito a ‘confusão’, perda de personalidade, apraxia, etc., tão frequentemente tomada para indicar lesão cortical ou degeneração típica da demência, pode ser de afeições funcionais muito superficiais. Em meu próprio caso, a confusão foi abrupta (NT – Aqui o autor usa o termo francês *soudroyante* que é abruto, repentino, mas num sentido patológico), um estado de consciência único e inigualável em meus 64 anos de experiência internacional; no entanto, ela se alternou rapidamente com estados perfeitamente racionais, como mostra este registro. Parece, portanto, simplesmente como se o limiar entre o estado racional e o mórbido tivesse sido, em meu caso, temporariamente reduzido, e como se confusões semelhantes pudesse estarem muito próximas da linha de possibilidades em todos nós.

Há também as insinuações de uma entrada telepática nos sonhos de outra pessoa, e de uma duplicação de personalidade. Na verdade, não sei agora ‘quem’ teve esses três sonhos, ou de qual ‘eu’ despertei pela primeira vez, tão rapidamente eles se substituíram uns aos outros, de forma descontinuada. A descontinuidade deles foi o pivô da situação. Meu senso de descontinuidade era tão ‘vívido’ e ‘original’ uma experiência como qualquer coisa que Hume pudesse clamar. E mesmo assim, eles continuaram a interconectados!

Então, há a noção de que ao acordar em certas horas, podemos tocar em estratos distintos da antiga memória de sonhos.

*pertenciam e ao mesmo tempo não pertenciam da forma mais íntima possível); e a sensação de que a realidade estava sendo descoberta era mística em seu mais alto grau. Até hoje, sinto que esses sonhos extras foram de fato vividos na realidade, mas quando, onde e por quem, eu não posso adivinhar.*

No *Tribunal Aberto* de dezembro de 1909, o Sr. Frederick Hall narra um arranjo de éter-mística que se harmonizou muito bem com minha fórmula. Quando um dos doutores teceu um comentário a outro, ele riu, pois notou que esses amigos “acreditavam ver coisas e causas reais, mas a verdade é que eles *não as viam*, e eu as vi ...”. Eu me encontrava onde as causas se *encontravam* e para vê-las não era preciso mais capacidade mental do que reconhecer uma cor como azul . . . . O conhecimento de como poucos [doutores] realmente viam, aliado ao sentimento evidente de que eles viam tudo o que havia, era muito engraçado . . . . [Eles] sabiam tão pouco das causas reais quanto uma criança que, vendo um trem passando e notando suas rodas giratórias, supõe que elas, giram por si mesmas, dando a carruagem e a locomotiva seu impulso. Ou imagine um homem sentado em um barco, cercado por densa névoa, e fora da névoa veem uma pedra plana saltar da crista de uma onda para outra. *Se ele tivesse sempre sentado assim*, suas explicações seriam muito grosseiras em comparação com as de um homem cujos olhos poderiam furar a névoa, e ver na margem um menino pulando pedras. De certa forma, as observações dos dois médicos me pareceram como os dois últimos “saltos” de uma pedra jogada do meu lado ... Tudo isso era essencial na observação que eu sabia antes de ser feita. Assim, para descobrir convincentemente e para mim mesmo, que as coisas que não são vistas são aquelas de real importância, isto foi suficientemente estimulante”.

É evidente que o campo marginal do Sr. Hall foi enormemente ampliado pelo éter, pouco definido o que ele percebeu foi principalmente a completa integração causal de todo o seu conteúdo. Que esta percepção tenha consigo um tremendo sentimento de importância e superioridade é uma questão natural.

Tenho tratado o fenômeno em discussão, como se consistisse na descoberta de segmentos de *consciência*. A consciência já está lá esperando para ser descoberta? E é uma revelação verídica da realidade? Estas são perguntas sobre as quais não pretendo tocar. Nos temas da experiência a “emoção da convicção” é sempre forte, e às vezes absoluta. O psicólogo comum dispõe do fenômeno sob a cabeceira “convenientemente” científica do “*petit mat*”<sup>7</sup>, se não da “bobagem” ou da “tolice”. Mas sabemos tão pouco do valor noético de estados mentais anormais de qualquer tipo que, em minha opinião, é melhor manter a mente aberta e coletar fatos simpaticamente por um longo tempo. Não *compreenderemos* estas alterações de consciência, nem nesta geração nem na próxima.

---

7. [N.T.]. Mal menor em francês.



## CAPÍTULO 4. UM OLHAR SOBRE A MÍSTICA COMO EXPERIÊNCIA DO SELBST (SI-MESMO)

---

*Soraya Cristina Dias Ferreira*

Este é o modo ocidental de ocultar o próprio coração sob o manto da chamada compreensão científica. E o fazemos, em parte devido à *misérable vanité des savants*, que receia e rejeita com terror qualquer sinal de simpatia viva, e em parte porque uma compreensão simpatética pode transformar o contato com o espírito estrangeiro numa experiência que deve ser levada a sério.<sup>1</sup>

### Introdução

Pesquisas que relacionam saúde mental, espiritualidade e mística têm crescido ao longo da última década<sup>2</sup>. Essa discussão, porém, ainda é cercada por diálogos conflituosos e, algumas vezes, até preconceituosos, entre os elementos experienciais, advindos dos fenômenos religiosos, espirituais e místicos que se nutrem da crença em algo superior ao humano e ao que a ciência (razão) consegue nos apresentar quando tenta transformar estes fenômenos da ordem do sentido experencial em conhecimento.

---

1. JUNG, 2001, p. 23.

2. Destacamos *Dimensões escondidas: a unificação de física e consciência e Ciência contemplativa: onde o budismo e a neurociência se encontram* do autor Balan Wallace (2009); *Psicología e espiritualidad*, organizado por Amatuzzi (2012); *Inteligência espiritual* de Francesc Torrana (2012); *Caminhos da Mística*, organizado Faustino Teixeira (2012). *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, edición de Luce López-Baralt (2013), dentre outros que serão abordados ao decorrer deste artigo.

Para amplificar essa incompatibilidade e animosidade históricas que permeiam o ocidente e o oriente, parte da recente Psicologia Profunda que analisa vivências inconscientes (afirmando haver no *Principium individuationis*<sup>3</sup> uma realidade relacional transcendente que beneficia qualquer integridade psíquica) ainda enfrenta – devido às complexidades apresentadas pelo seu próprio objeto<sup>4</sup> em estudo – sérias críticas. Normalmente, por tentar apreender fenômenos humanos que devido às nuances da natureza psíquica, em relação ao supra-pessoal, toca em partes consideradas pelo apreciado método empírico não passíveis de verificações.

Na história da psiquiatria, constata-se que essa ciência, que hoje em parte é autônoma, necessita de vários aparatos disciplinares e interdisciplinares para se estabelecer no reconhecimento do seu saber e, até mesmo, como pertencente à área da saúde mental e/ou da medicina. Considerada como a “arte de curar a psique”, o seu método inicial encontra as doenças mentais, psicossomáticas e alguns fenômenos advindos de crenças religiosas, associadas em uma mesma leitura de tratamentos. Nele, o estado consciente é exaltado e os fenômenos considerados “anormais” e/ou demenciais, através da semiologia médica, ganham classificações padronizadas em manuais de psiquiatria, fortalecendo ainda mais os conflitos existentes entre ciência (crença na razão) e fé (crença em algo transcendente). Font chama atenção ao fato de que:

A crença está enraizada em profundas *convicções*. Os místicos de todas as religiões chegam a um intenso convencimento de sua relação com Deus;

---

3. Carl Gustav Jung (1875-1961) em analogia psíquica comprehende o *Processo de Individuação* como um desenvolvimento formativo da personalidade, no qual o ser humano através de suas vivências internas e externas caminha para realização do seu ser, ou seja, busca tornar-se si mesmo através do enfrentamento com forças opositoras (consciente ⇔ inconsciente pessoal e coletivo). Estas forças presentes na natureza da energia psíquica podem — se bem correlacionadas — promover curas em seu vir-a-ser, no entanto, este contínuo processo não exclui as inferências autônomas dos aspectos transcendentes manifestos de forma simbólica/construtiva na natureza da energia psíquica.

4. Termo que deriva da palavra objetivo / do latim *ob-jectum*. Por conseguinte, refere-se às coisas materiais e/ou aos fenômenos causais e também às dimensões imateriais e acausais, presentes na diversidade da natureza psíquicofísica-espiritual e mística.

esta relação sem ser patológica, [...] é um convencimento totalmente certo. À semelhança do que ocorre na crença científica e na crença religiosa há uma primeira etapa de convicção e depois um processo de verificação. A crença pode proceder e sustentar o esforço teológico. Pontualizando, pois, a percepção racional pura não existe. Continuamente estamos interpretando nosso entorno, os vínculos pessoais, o mundo interno. Necessitamos de interpretações imediatas que nos proporcionem crenças que nos permitam viver.<sup>5</sup>

Para Jung, criador da genealogia da Psicologia Complexa – mais enfatizada pelos seus seguidores como Psicologia Analítica, apesar do autor vincular essa expressão à prática da análise –, a humanidade deveria aprender com “as sociedades primitivas o que significa a perda do numinoso”<sup>6</sup>. As infinitas expressões de *numinosidade*, que por gratuidade se manifestam internamente apresentando-se na história relacional da humanidade, demonstram que a natureza da psique é uma energia transformacional regida por infinitas linguagens imagéticas e atos criativos, que dão vigor à complexa dialética dos opositos. Portanto, é necessário analisá-las através da unicidade das instâncias psíquicas que abrangem estados de objetividade/consciência, subjetividade/inconsciente pessoal e vivências arquetípicas advindas do Inconsciente coletivo (imagens autônomas/instintivas, herdadas como patrimônio atemporal da humanidade).

Dessa forma, observamos que crer, ato inerente ao dinamismo da natureza psíquica, é parte da estrutura mental consciente, mas envolve *représentations collectives* infinitas e sentidos humanos finitos que merecem atenção, justamente porque aspectos conscientes e inconscientes, forças opositas, perdas e ganhos acontecem quase simultaneamente, como pode ser comprovado nos conflitos históricos existentes entre ciência e fé, nos quais se observa que aspectos *numinosos* foram mal compreendidos à luz da razão. Daí se confirma a necessidade de novas hermenêuticas para

5. FONT, 1999, p. 33.

6. JUNG, 2011a, § 582.

compreensão da vivacidade inerente na natureza da energia psíquica espiritual e mística, com suas nuances e riquezas simbólicas autônomas, que podem também refletir sintomas de ordem neurótica ou psicopatológica como caminhos de ressignificação, transformação e ordenamento da consciência.

Logo, ao colocar em pauta a mística não apenas como fenômeno extraordinário e/ou um evento de crenças pessoais e/ou de coletividade cultural, mas sim como processo de realização pessoal que tudo engloba devido ao eu estar religado ao Suprapessoal<sup>7</sup>, este artigo propõe-se a apresentar elementos que elevados às claves da Psicologia Complexa de Jung amplificam os dinamismos mais obscuros da fenomenologia da psique. Esta, aberta para manifestações espontâneas do *arquétipo numinoso*, nos insere em infinitos desvelamentos. Neles o caminho espiritual livremente eleito e o reconhecimento do que em si está pré-existente pode levar o humano a experienciar diferentes profundidades da alma.

Para tanto, vamos buscar compreender particularidades do desenvolvimento humano, que em máxima profundidade nos apresentam estados do ser místico, em enlaces que envolvem pseudo correlações com a psiquiatria e culmina com as contribuições da Psicologia Complexa de Jung. Sua concepção de humano nos confirma ser a alma naturalmente religiosa, aberta ao sentido experiencial de livres desenvolturas, pelas quais diferentes forças conscientes ⇔ inconscientes (pessoal e coletivo) podem promover estados de maior inteireza humana. Hipótese analisada através das manifestações do seu vivido (clínico, auto experiencial, onírico e erudito), que em síntese o leva à constatação de que a psique é uma realidade empírica capaz de amplificar o nosso entendimento sobre a fenomenologia da natureza humana, que diante do seu centro finito e mais profundo experiencia desvelamentos pertencentes à infinitude do *Selbst* (Si-mesmo), ou seja, a espontaneidade da força autônoma do *arquétipo numinoso*.

---

7. Considerado um núcleo normativo pré-formado por suas forças numinosas.

## Convicções científicas dos ditos e não ditos estados mentais

O humano é constantemente afetado pela sua percepção de mundo e essa engloba a vida que o circunda externamente e suas vivências internas, que, por carregarem os mais diversos tônus emocionais, impõem à razão infinitas decodificações sobre o entendimento de sua natureza psíquica em descontinuidades e unicidades corporal, mental/anímica e espiritual. Entre análises que destacam elementos de orientação e/ou desorientação mental, Jung destaca que, “Nos primeiros séculos, em que se atribuía uma substância à psique e que todos os acontecimentos incompreensíveis da natureza eram personificados, acreditava-se que a doença mental era obra de um espírito mal e o doente, um possesso”<sup>8</sup>.

Posteriormente, em meados do século XVIII, a psiquiatria de Pinel (1745-1826) rompe de vez com essa visão religiosa predominante desde a Idade Média, mas muitos dos fenômenos, até então considerados espirituais ou místicos, passam a ser avaliados como eventos doentios, expressões de comportamentos neuróticos ou psicopatológicos. Deste curso nascem tratativas que privilegiam apenas o funcionamento cerebral e estas deixam marcas de tratamentos indeléveis ao humano que, após ter vivenciado em seu caos psíquico uma introversão da libido, ganha não só um número em prontuários psiquiátricos, mas um estigma de “doente mental” no âmbito social e familiar.

Jung destaca que “A psiquiatria nasceu, portanto, no seio de um materialismo pernicioso. E isto é compreensível. Há muito tempo ela vem privilegiando o órgão, o instrumento, em detrimento da função”<sup>9</sup>. Saindo do ponto de vista anatômico, a história pregressa do indivíduo ganha novas análises e sínteses, principalmente quando a incipiente psicologia profunda de Sigmund Freud (1856-1939) investiga o inconsciente pessoal e a de Jung passa a investigar de forma simbólica/construtiva

---

8. JUNG, 2011b, § 321.

9. Ibidem, § 324.

as manifestações do inconsciente pessoal e arquetípico, propondo-nos como síntese o seu método fenomenológico empírico/construtivo da psique.

Em sua concepção de humano, Jung nos afirma que mesmo sendo os estados mentais consciente ⇔ inconsciente algo novo para o entendimento da fenomenologia da individuação é de grande relevância observar que não temos “[...] outra forma de transmitir o conceito de individuação a não ser mostrando, ou tentando mostrar, os fenômenos do inconsciente no próprio material empírico”<sup>10</sup>. Constatamos que o autor busca evidências comprobatórias na própria psique, que analisa os estados neuróticos e psicopatológicos, os “estados do ser” de maneira simbólica/construtiva. Sempre privilegiando o complexo curso do desenvolvimento psicológico, ou seja, o caminho.

Relevante aqui distinguir que em sua concepção de humano os estados de neurose/neuroticismo são manifestações conflituosas que ocorrem quando determinados complexos autônomos são despertados, gerando desordens de personalidade/perturbações emocionais com efeitos de desorientação/unilateralidades no fluxo relacional do viver. Já por fenômeno psicopatológico comprehende-se que o limiar que ocorre entre a consciência e o inconsciente se encontra em um processo compensatório intensamente resistente, pois uma irrupção anormal do inconsciente pessoal e coletivo se acentua na consciência, dando força para que certa “cisão do eu” permaneça provocando efeitos (internos e externos) negativos, afetando de maneira ainda mais intensa a energia psíquica e o âmbito relacional circundante.

Próximo da nossa verificação de que a natureza empírica da psique possui aspectos criativos não passíveis de averiguações diretas, enquanto adormecidas estão nas camadas do inconsciente. O filósofo e psiquiatra Karl Jasper (1813-1969) ressalta que o ensino da psiquiatria é mais que os conceitos que ela mesma consegue delimitar e que o objeto da

---

10. JUNG, 2011c, § 12.

psicopatologia é o fenômeno psíquico que só o vivido nos oferece como realidade. Reavivamos, portanto, que eventos da medicina somática e da Psicologia Profunda de Jung, que ainda não alcançaram o reconhecimento merecido no universo científico, devem ser também aceitos como possibilidades de comunicação advinda do mundo interior em relação com o fenômeno que a originou. Não obstante, alguns destes limites ainda persistem devido à complexidade do objeto em estudo enfatizar ora os aspectos conscientes, ora os aspectos inconscientes, como se fossem manifestações estanques. Continua sendo inadmissível, “[...] reduzir inteiramente o indivíduo humano a conceitos psicopatológicos. Quanto mais conceitualiza, quanto mais reconhece e caracteriza o típico, o que se acha de acordo com os princípios, tanto mais reconhece que, em todo indivíduo, se oculta algo que ele não pode reconhecer”<sup>11</sup>.

Em razão da busca pela compreensão dos fenômenos psíquicos religiosos, espirituais e místicos que Karl Jasper classifica de “ocultos” no humano – e que optamos por denominá-los obscuros –, encontramos várias concepções de humano que desempenham importantes papéis na tentativa de diferenciar distúrbios psicopatológicos e fenômenos místicos<sup>12</sup>, mas muitas ainda se distanciam da busca pela compreensão psicológica dos fenômenos ditos ocultos, privilegiando suas investigações nos mapeamentos cerebrais e / ou em teorias que, apesar de trazerem importantes contribuições para o campo científico, aprisionam a psique em certas estruturas de pensamento, transposta em linguagens limítrofes. Estas linguagens ignoram ou tentam enquadrar estes fenômenos que se apresentam na vivacidade da energia psíquica em processos

---

11. JASPER, 2000, v. I, p. 12.

12. Importante reforçar que os fenômenos psicopatológicos são passíveis de análise. Para psiquiatria clássica a consciência é invadida por fenômenos inconscientes de ordem pessoal. Já para psicologia complexa de Jung existem compensações de cunho pessoal e arquetípicas/coletiva. Delírios e alucinações por mais desconexos que sejam fazem parte do processo de individuação, no qual a alma está clamando por certa organização curativa. Intervenções fisiológicas, mas também da ordem do sentido como o fenômeno místico, por exemplo, são mediações necessárias para que o eu encontre caminhos de reorganização psíquica.

considerados como adoecimento mental: alienações, etiologias morais, demências, neuroses e/ou psicoses.

Tais fatores que englobam analogias entre fenômenos religiosos, espirituais ou místicos e adoecimentos mentais nos remetem a questões que ainda não foram devidamente respondidas: o humano “atravessado” por um processo demencial, neurótico e/ou psicótico fica inabilitado para o transcurso do desenvolvimento espiritual e místico que se efetiva no processo da individuação? Pode existir a simultaneidade dessas distintas energias psíquicas que se processam ou não no cumprimento do sentido experencial de cada ser? A razão consegue capturar a pluralidade de linguagens existentes nos fenômenos de “adoecimento” psíquico e nos fenômenos de inteireza dos estados místicos?

Como nos relata a psiquiatra Nise da Silveira (1905-1999) – adepta da concepção de humano de Jung e por ele reconhecida como uma profissional que soube compreender suas propostas –, nos “estados do ser”<sup>13</sup> o sentir-se é inebriado por certo equilíbrio, no qual, consciente das instâncias opositoras, o ser encontra expressões imagéticas/simbólicas, criativas/espontâneas e expressivas. A obra de ambos os autores nos confirma que, independente do estado em que se encontra o ser, a vazão ao ato criativo afina o cumprimento da sua individuação. Como observa Nise da Silveira,

Jung vê nos produtos da função imaginativa do inconsciente auto-retratos (sic) do que está acontecendo no espaço interno da psique, sem quaisquer disfarces ou véus, pois é peculiaridade essencial da psique configurar imagens de suas atividades por um processo inerente à sua natureza. A energia psíquica faz-se imagem, transforma-se em imagem. Se nos é difícil entendê-las de imediato, não é por serem máscaras de conteúdos reprimidos, mas

---

13. Termo utilizado por Nise da Silveira em referência a frase “Os inumeráveis estados do ser” de Antonin Artaud, revista *Cahiers d'art*. Citado em *Encontros* – Nise da Silveira (2009, p. 33).

por se exprimirem noutra linguagem diferente daquela que consideramos única – a linguagem racional.<sup>14</sup>

Então, em consequência dos estudos encontrados é evidente que ainda nos é necessário revisar o conceito de realidade que o humano experiencia diante dos signos, das linguagens imagéticas, da vivacidade dos símbolos, das expressões de mundo e aberturas que culminam com desvelamentos do *arquétipo numinoso* nas profundidades da alma. Mediante o vivido e o que a ciência dele apreende, sabemos que se torna difícil chegar ao entendimento das expressões criativas que dão sentido para o vir-a-ser, principalmente quando este está aberto para experienciar em si fenômenos que ultrapassam sua subjetividade. Não poucas vezes falta, por exemplo, ao próprio místico formas para descrever o que se passa em sua interioridade, cuja entrega de sua vontade encontra-se totalmente aberta para acolher partículas que emanam do mistério Suprapessoal.

### **Limiares da objetividade e da subjetividade humana**

Na psicologia – ciência que inicia sua independência somente por volta do final do século XIX amparando-se em observações cujos dados podem ser comprovados empiricamente – é, também, o humano quem investiga seu próprio objeto de estudo. Portanto, “O fato de só ter sido descoberta há pouco mostra que levamos muito tempo para separar o psíquico do sujeito de tal forma que pudéssemos transformá-lo em material de conhecimento objetivo”<sup>15</sup>. Essas dificuldades epistemológicas não foram, e continuam não sendo, diferentes das demais ciências humanas, e mais especificamente da psiquiatria e psicologia, pois ambas acabam se dividindo em diversas concepções sobre o humano em constantes interações intrapsíquicas e interpsíquicas. Como ressalta Jung:

---

14. SILVEIRA, 1992, p. 85-86.

15. JUNG, 2011d, § 983.

[...] a Psicologia se acha em uma situação incômoda, se comparada com outras ciências naturais, porque lhe falta uma base fora de seu objeto [...]. Quando a complexidade alcança a extensão da complexidade do homem empírico, ela se funde inevitavelmente com o próprio processo psíquico. Não pode mais se distinguir desse último, mas se transforma nele próprio. O resultado disto é que o processo alcança a consciência. Com isto, a Psicologia realiza a tendência do inconsciente em direção à consciência. Ela nos torna conscientes do processo psíquico, mas não nos oferece nenhuma explicação deste processo, em sentido mais profundo, porque não há outra explicação do psíquico senão o processo vital da própria psique.<sup>16</sup>

Esse curso histórico que abrange o entendimento da multiplicidade dos fenômenos psíquicos afirma ser possível constatar que a interlocução entre objetividade e subjetividade continua carecendo de aberturas dialogais que amplifiquem o entendimento do que podemos considerar equilíbrio emocional no âmbito do desenvolvimento espiritual que culmina ou não no fenômeno místico. Isto se dá, principalmente, quando processos de subjetivação se encontram no limiar dos fenômenos ditos puramente psicopatológicos, em um *ethos* contemporâneo cada vez mais esvaziado de experiências religiosas e / ou espirituais aprofundadas, com instituições religiosas que se retroalimentam de lógicas administrativas e menos espirituais e ainda com muitas transições na constituição dos saberes científicos que se dedicam aos estudos dos fenômenos religiosos, espirituais e místicos na energia psíquica. Portanto, Jung nos alerta que:

Não podemos eximir nossos ‘dirigentes espirituais’ da acusação de que estavam mais interessados em proteger sua organização do que em entender o mistério que o ser humano apresentava em seus símbolos. A fé não exclui a razão na qual reside a maior força do ser humano. Nossa fé teme a ciência e também a psicologia, e desvia o olhar da realidade fundamental do numinoso que sempre guia o destino dos homens.<sup>17</sup>

---

16. JUNG, 2011e, § 429.

17. Idem, 2011a, § 582.

Tais fatores nos impulsionam a um contínuo diálogo crítico-constitutivo e interdisciplinar, para, assim, aprofundarmos na natureza e na intensidade dessas experiências religiosas e espirituais denominadas místicas, que possuem expressões: subjetivas (percepção/sensibilidade/visão de mundo), objetivas (conhecimento/visões culturais, interpretação/convicções) e absolutas (movimentos autônomos arquetípicos), nos confirmando assim que “[...] apenas um diálogo entre um olhar para a verdade objetiva e, de outro lado, a experiência subjetiva pode mostrar um caminho viável para o colóquio entre a fé e a psicologia”<sup>18</sup>.

Essa trajetória analítica apresenta-nos, pois, outras indagações: como dinâmicas explícitas e/ou implícitas permeiam esse caminho no qual o humano se abre para experienciar em si um Centro mais profundo? Essa abertura advém das profundidades do eu onde determinado alcance o ajuda a ultrapassar asceses para chegar a experienciar certa aproximação que o religa à totalidade psíquica/ao *Selbst* (Si-mesmo)?

Em seus estudos sobre *As fundações da Mística*, Bernard McGinn resalta que o tema ainda é relevante, pois “Pesquisas gerais sobre os pontos de vista psicológicos da Mística estão simplesmente faltando”<sup>19</sup>. O que temos em maior produção nesta área da psiquiatria são classificações que destacam ser a Mística apenas aparatos de estados anormais da consciência e uma psicologia que diante de fenômenos a ela obscuros não se abre para diálogos disciplinares e interdisciplinares. Antes, prefere tentar encontrar a pedra angular de um objeto em estudo nada pontual. Acentuam-se, desse modo, determinados conflitos epistemológicos, principalmente quando o humano se depara com fenômenos existenciais e transcendentais que escapam à compreensão objetiva, mas que se manifestam devido à diversidade presente na energia vital dos processos psíquicos que contêm potencial energético advindo do inconsciente coletivo.

---

18. SUDBRACK, 2001, p. 14.

19. MCGINN, 2012, p. 471.

Portanto, é diante desse grande *fio de Ariadne* – termo usado para descrever as diversas maneiras de se resolver um problema, através de uma aplicação exaustiva da lógica por todos os meios disponíveis – que as questões levantadas pela Psicologia Complexa de Jung encontram validade nesse argiloso território de construção científica que nos apresenta diversas concepções do humano, mas se esquia de aprofundar certos fenômenos de difíceis averiguações, mas que também são pertencentes à natureza da energia psíquica. Talvez pelo fato que se dá

[...] pelo não reconhecimento de que o vivido começa pelo Princípio Transcendente e que o caráter imaginativo está para além das possíveis narrativas reais, ficcionais e / ou plurais. Ou seja, em um misto de intensidades no qual o imaginário toca o real, quando contracena com o ato criativo e com elementos da sua própria natureza.<sup>20</sup>

Conscientes da importância do encontro humano com a força autônoma dos complexos existentes na instância do inconsciente pessoal, com o que lhe transcende, mas também se manifesta de forma autônoma através do inconsciente coletivo, o autor da Psicologia Complexa propõe-se a investigar a extensão do vivido para compreender o humano em suas abrangentes facetas e se abre à análise do dinamismo psíquico em formação também espiritual e mística, em culturas religiosas orientais e ocidentais que nos confirmam que, a partir dos fenômenos naturais da psique, símbolos vivos são continuamente gerados. Portanto, com certo otimismo, para Jung, “A psicologia é a única ciência que leva em consideração o fator de valor, isto é, o sentir, pois é o elo entre os acontecimentos psíquicos, por um lado, e o sentido e a vida, por outro lado”<sup>21</sup>.

No itinerário de sua obra, observamos que, ao se aprofundar nos aspectos obscuros da dinâmica psíquica, Jung elege o esforço da auto experimentação, que o possibilita conhecer o material em estudo, por

---

20. FERREIRA, 2024b, p. 10.

21. JUNG, 2011a, § 596.

dentro, na dimensão do sentir e do sentido, como exposto em seu *Livro Negro* (2021) e no *Liber Novus* (2010). Só depois, práxis e teoria são por ele totalmente descritas em linguagem psicológica, na plena consciência de que tais caminhos percorridos o levariam ao sacrifício do “limbo” no meio científico, mas o aproximaria ainda mais dos fatores psíquicos que motivam o entendimento da variabilidade de transformações que se unificam no receptáculo da individuação, no vir-a-ser dos humanos, que rumo ao centro mais profundo experiencia o para além de si, ou seja, certa totalidade psíquica, constelada pela força atrativa do *Selbst* (Si-mesmo).

Essa visão construtiva do humano, buscada com afinco por Jung, nos ajuda a trazer para o nosso mundo contemporâneo amplificações que valorizam os processos de objetividade/para fora, subjetividade/para dentro e a abertura ao sentido místico/totalidade maior que deixa na consciência frutos de vivências unitivas provocadas pela força autônoma dos *arquétipos numinosos*.

Porém, para se chegar ao recolhimento destes autênticos movimentos internos, o humano necessita abrir-se para: plasticidade provocada pela função transcendente (integração das instâncias da consciência e do inconsciente, sem dissociar-se do estado consciente); unicidade de suas funções psíquicas inferiores e superiores (pensamento, sentimento, sensação e intuição); compensações da energia extrovertida e introvertida e enfrentamentos de realidade. No intuito de conscientizar-se de suas tonalidades afetivas, dos aspectos mais sombrios, das personas (máscaras sociais), da integração da *anima* e do *animus* presentes na atuação relacional que se não contemplado enriquece sua chegada ao estado de inteireza, que não é perfeição, nem um ponto estático, mas que o leva ao verdadeiro sentido que o seu vir-a-ser em plenitude pode alcançar.

Importante reforçar que estas desenvolturas da energia psíquica não destituem o eu, mas o coloca em relação de alteridade, para que a orientação de si mesmo alcance experiências de profundidade, através das quais a grande teia do humano relacional o faz chegar à totalidade

psíquica: corpo  $\Leftrightarrow$  alma/mente  $\Leftrightarrow$  espírito  $\Rightarrow$  *Unus mundus*. Essa unidade é, portanto, uma realidade que transpõe os limites pessoais e demonstra que “Assim como o corpo precisa ser nutrido, não com um alimento qualquer, mas só com aquele que lhe convém, assim a psique tem necessidade do sentido de sua vida”<sup>22</sup>.

Outro fato relevante é que o sentido místico está, aqui, compreendido como uma abertura/busca que o humano realiza consciente da direção dada rumo ao *tornar-se si mesmo* e ao que a ele é transcidente, mas que espontaneamente se movimenta no mais profundo da sua alma, levando-o ao cumprimento do sentido último do seu ser. Isso demonstra ser a experiência mística uma vivência singular que ganha expressão também na esfera social/coletiva, pois, como nos relata Vaz, apesar de atualmente apresentar um esvaziamento semântico na aplicabilidade de seu termo e na práxis religiosa, por estar perdendo sua nobre significação original, humanos que chegam a experienciar as místicas não deixam de existir.<sup>23</sup> Tal fenômeno apenas carece de maiores amplificações por parte de estudiosos que direcionam seus esforços na compreensão da forma com que alguns elementos da natureza psíquica se manifestam naqueles que ousaram caminhar rumo ao Centro mais profundo: ao *Selbst* (Si-mesmo).

Portanto, a mística<sup>24</sup> só pode ser estudada quando o saber do tempo moderno se soma ao saber dos tempos remotos para analisar a existência de uma energia transformacional da alma. Para Psicologia Complexa de Jung essas desenvolturas dos processos psíquicos são compensadas por forças a saber: conscientes e inconscientes, ou seja, “Com a introdução do conceito do inconsciente, o conceito de alma estendeu-se para a fórmula: “psique = consciência do eu + inconsciente”<sup>25</sup>. Entre

---

22. JUNG, 2011f, § 476.

23. VAZ, 2015.

24. FERREIRA, 2024a.

25. JUNG, 2011c, § 204.

o reconhecimento da realidade imediata / material e os fatores psíquicos inconscientes cabe ao humano buscar a essência do que a ele permanece apenas obscuro em sua dimensão natural, religada à excelência do primeiro ato criativo.

No curso deste processo, a análise dos fenômenos da alma, em suas manifestações objetivas e subjetivas, passa a ser o que leva intencionalmente muitos estudiosos a tentarem expor a validade ontológica, as manifestações oníricas e o universo simbólico de algumas experiências, nos quais o humano, ao buscar determinadas crenças religiosas, ultrapassa-as na amplitude experiencial e gradativa do mistério que se revela, pois esse incessante dinamismo da psique, ao entrar em contato com a linguagem imagética criativa, funda expressões carregadas de múltiplas realidades de sentido.

O que demonstra que a psique não é um sistema autocontido, mas sim autorregulador e prospectivo, onde, apesar da falta de padrões persistirem, princípios de opostos que vão além dos impulsos subjetivos podem ser analisados na tentativa de não reduzir a observação sobre os fenômenos psíquicos a eventos puramente racionais, biológicos e / ou metafísicos.<sup>26</sup>

Desta forma, por não ser algo oculto no dinamismo psíquico, mas apenas obscuro, a questão e / ou o mistério Deus demonstra através do vivido de muitos místicos que, apesar dos fenômenos escaparem aos olhos da experimentação empírica diretiva / objetiva, seus diversos modos de desvelamento são possibilidades de entendimento, compreensão e reconhecimento do sentido místico experimentado nas profundidades da alma. Como ressalta Jung, “Todos os teóricos que se dedicam a este campo da psicologia correm o mesmo perigo, pois tratam de alguma coisa que afeta o que existe de indomado no homem, o *numinoso*, para

---

26. FERREIRA, 2017, p. 150.

empregar a notável expressão de Otto”<sup>27</sup>. Essa “alguma coisa”, negada ou não, é experienciada indiretamente pelo humano, pois,

[...] o inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos, estes pertencem a uma força instintiva e criativa, são disposições vivas, onde múltiplas imagens arquetípicas se manifestam. Portanto, através da análise destas imagens arquetípicas, novos estados de organização se fazem presentes no dinamismo psíquico, estes são influenciados por formas pré-existentes, e não só por fatores culturais e regionais. [...] crendo ou não crendo esta pergunta e a experiência do *numinoso* paira sobre a humanidade desde os primórdios. Pois nossa consciência procura a sabedoria e nosso inconsciente já é sábio por natureza.<sup>28</sup>

É por isso que, ao analisar a complexidade do termo experiência mística, associada a aspectos sociais, culturais, intelectuais/formativos, religiosos, espirituais, mas sobretudo antropológicos e psíquicos, deparamo-nos com a seletividade do vivido apresentado no desenvolvimento espiritual de alguns santos e/ou místicos ocidentais e orientais. Neste caminho, o humano não fragmentado em suas dimensões relacionais, mas empenhado no seu processo de individuação, faz brotar através da arte do autoconhecimento – força geradora do autodomínio e da alteridade – verdadeiras compensações psíquicas que favorecem a sadia experiência com o “Totalmente outro”, termo também utilizado pelo supracitado teólogo Rudolf Otto (1869-1937).

Entretanto, vale ressaltar que o estudo da mística na Psicologia Complexa de Jung não exclui as leituras sobre o dinamismo do mundo exterior, a influência das instituições religiosas ou não, que permeiam o desenvolvimento psíquico espiritual do humano. Mas antes ocupa-se em maior grau com as amplificações que o aprofundar-se em si mesmo alcança quando o humano, ao ultrapassar o que crê ou não, faz uma

---

27. JUNG, 2011e, § 216.

28. FERREIRA, 2017, p. 176.

experiência do sentido e através dela torna-se partícipe do que o *numinoso* ao seu eu desvela, lhe confirmando que,

[...] o ‘eu vivo’ subjetivo se transforma no objetivo ‘sou vivido’. Esta situação é experimentada como algo de superior em relação à primeira; é realmente como que um libertar-se da compulsão e da responsabilidade absurdas, que são consequências inevitáveis da *participation mystique*.<sup>29</sup>

Entende-se, portanto, que a *participação mística* pode ser ressignificada pelo sentido que busca um sentido maior, no qual o humano elege caminhos que favorecem o encontro com a verdade de si mesmo, e toda verdade amplificada encontra na simplicidade do existir a consciência do efêmero, o encantamento que expande os sentidos e eleva a alma para valoração da vitalidade contida no instante. Em síntese, fato é que “Todas as transformações da consciência espiritual dependem do coração”<sup>30</sup>, de uma consciência maior que liga o humano/microcosmo a uma realidade de plenitude, unificando-o construtivamente ao seu processo de individuação que atinge o reconhecimento de sua responsável participação no macrocosmo.

## O humano rumo ao *Selbst* (Si-mesmo)

Partindo do pressuposto de que o caminho textual até então percorrido já tenha nos auxiliado na compreensão de que certas aberturas que o humano consciente e/ou inconscientemente trilha, o ajuda em seu processo de inteireza, e de que, também, há no humano um centro distinto do próprio eu e que a complexidade dos fenômenos psicopatológicos e das experiências consideradas como mística foram aprisionados em errôneas analogias, compreendemos ser de extrema importância continuar analisando caminhos que podem levar o humano a experienciar certa totalidade psíquica quando compensações conscientes e inconscientes

29. JUNG, 2001, p. 65.

30. WILHELM, 2001, p. 99.

encontram-se em equilíbrio por ter passado pelo sentido da pulsante experiência que une o humano ao que lhe transcende, rumo às nuances do sentido provocada pelo contato com o *arquétipo numinoso*.

Acreditamos haver um fio condutor que ultrapassa os fenômenos psicopatológicos/acometimentos mentais e até mesmo o pertencimento de determinada religião, que tem como papel apenas uma funcionalidade mediadora em experiências que podem culminar com o experienciar de um centro mais profundo. Para tanto, o foco em análise é o humano em sua rede relacional, em meio aos aspectos dos símbolos culturais que afirmam sua identidade psicossociorreligiosa, mas a ultrapassa quando os símbolos naturais e criativos facilitam sua relação com o mistério criativo. Assim, o humano em busca de suas profundezas acaba se relacionando com os símbolos arquetípicos e se depara com o caráter do numinoso que contém o que já está contido antes dos primórdios das manifestações dos complexos autônomos e culturais, do fenômeno religioso e espiritual que podem levar ou não o humano a experienciar fenômenos místicos.

Relevante dizer que, para Jung, os símbolos vivos demonstram que os impulsos irracionais do ser humano nem sempre necessitam ser elevados às claves da razão; eles possuem um caráter intelectivo, cultural e social, mas também natural e criativo regido por forças autônomas arquetípicas. Portanto, os símbolos vivos são mediadores de experiências que transformam o ser humano, pois uma nova consciência de si mesmo, do que o transcende e a abertura para experienciar aspectos do *numinoso* podem desvelar o obscuro que através de atos criativos provoca uma nova, saudável e consciente organização psíquica.

Para Jung, apesar do tratamento de neuroses e psicoses ser de extrema importância, é a aproximação ao *numinoso* – qual seja o estado do eu, do ser psíquico – que possibilita lançarmos um olhar sobre a mística como revelação da experiência do *Selbst* (Si-mesmo). Subjacente à tarefa de tornar-se si mesmo, abrindo-se para a totalidade psíquica, o humano se depara com diferentes afetamentos que o envolvem em estados

emocionais e mentais, mas o mantém em sua própria essência, que é a soma de inúmeras possibilidades. Neste sentido é salutar compreender que o *Selbst* (Si-mesmo)

Abarca não só a psique consciente, como a inconsciente, sendo, portanto, por assim dizer, uma personalidade que também somos. Podemos facilmente imaginar que possuímos almas parciais. Conseguimos, por exemplo, representar nossa persona, sem grande dificuldade. Mas ultrapassa o poder da imaginação a clara imagem do que somos enquanto si-mesmo, pois nesta operação a parte deveria compreender o todo. É impossível chegar à consciência aproximada do si-mesmo, porque, por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do si-mesmo. Este é o motivo pelo qual o si-mesmo sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa.<sup>31</sup>

Mesmo assim, o itinerário junguiano, ao adentrar sem resistências em instâncias de difícil acesso para a consciência objetiva, não só nos apresenta uma fenomenologia empírica construtiva da natureza da energia psíquica, mas de forma unívoca responde parte das questões supracitadas, nos revelando que fenômenos considerados “adoecimento psíquico” não paralisam o processo de individuação, mas dele fazem parte de forma singular e plural, pois coloca o humano no caminho de sua busca pela totalidade psíquica. Por consequência, caminhos de máxima interioridade podem levar sua alma ao experienciar unitivo, no qual o ser conscientemente tem certeza de que o absoluto/suprapessoal em seu centro mais profundo faz morada.

Segundo Jung, devemos então compreender que a consciência nasce do estado inconsciente e que nossos estados primordiais de consciência não são regidos apenas pelos estímulos externos que compõem o desenvolvimento da personalidade. Como afirma o autor, o inconsciente

---

31. JUNG, 2011r, v. 7/2, § 274.

contém duas camadas: “A camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas; o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, os restos da vida dos antepassados”<sup>32</sup>.

Como o arquétipo não tem forma, não é regido pelo tempo cronológico e não é uma experiência do inconsciente pessoal, “[...] a regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos”<sup>33</sup>. Desse contato e do recolhimento espiritual interior o humano vivencia algo do inefável.

Este fato nos leva a pensar que o humano, mesmo diante de uma ascendência rumo a sua finitude, várias vezes é surpreendido pelo declínio da consciência e/ou por estados de lampejos da consciência que ficam submersos por conteúdos atemporais. Neste curso percebe-se que o inconsciente coletivo presta favor à consciência quando a enriquece com suas linguagens imagéticas, levando o místico a uma amplificação compensatória entre as instâncias psíquicas – consciente ↔ inconsciente (pessoal e coletivo) – que permitem ao mesmo renascer em estado de plenitude.

Nesse contexto aqui aprofundado evidências que já se encontram registradas tanto pela ciência médica quanto pela psicologia profunda de Jung impulsionam-nos a constatar que nos rebaixamentos de consciência dos místicos existem manifestações que saem do cunho pessoal, por serem provenientes de imagens primordiais arquetípicas, ou seja, de processos mais profundos que não dependem apenas da experiência pessoal por se tratar dessas categorias atemporais herdadas, comuns a toda humanidade, por ser, por excelência, o princípio criativo impulsionador da natureza psíquica. Este percurso nos insere como partícipes de uma herança mitológica legendária, na qual torna-se importante relembrar que na concepção de humano de Jung:

---

32. JUNG, 2011g, § 118.

33. Ibidem.

[...] a consciência sempre é apenas um estado transitório, que depende de um desempenho fisiológico de máxima intensidade e é regularmente interrompido por fases de inconsciência, isto é, pelo sono; e, finalmente, que a psique inconsciente possui não só maior longevidade, como também está presente. Chega-se, assim, a uma conclusão essencial, isto é, que a verdadeira psique é o inconsciente, e que a consciência do eu só pode ser encarada como um epifenômeno temporário.<sup>34</sup>

Constata-se, então, que associar todos os estados alterados de consciência como rebaixamentos prejudiciais ao equilíbrio humano emprebrece a natureza da experiência indireta de Deus – perpassada por aspectos do inconsciente coletivo – e muitas vezes a coloca em analogia com a operacionalização psicopatologizante ou racional da fé: drogas ilícitas e lícitas para se atingir êxtases, estimulações cerebrais para ampliar a consciência, neuroses reveladas por complexos autônomos e estimuladas por movimentos de massa religiosa. Outro fator não menos relevante são os estudos científicos que através de exames de eletroencefalograma e/ou ressonância magnética mapeiam os estados alterados de consciência alcançados nos estados meditativos (ondas alfas), na tentativa de “[...] aproximar o modo de entendimento humano empírico-experimental encontrado no Oriente com aquele encontrado no Ocidente”<sup>35</sup>.

Porém, como também reafirma Jung, em seu livro *A prática da psicoterapia*, qualquer sintomatologia detectada deve ser compreendida em sua essência, ou seja, “O que é verdadeiro e essencial, no entanto, é o quadro psicológico, que só pode ser descoberto, no decorrer do tratamento, por trás do véu dos sintomas psicológicos”<sup>36</sup>, no qual o humano espiritual não pode ser conhecido pela identidade e totalidade a ele inerente. Ou seja, essa concepção do humano sintomático, aplicado aos fenômenos manifestos no itinerário da alma que busca atingir um centro mais

34. JUNG, 2011c, § 205.

35. MCGINN, 2012, p. 485.

36. JUNG, 2011c, § 210.

profundo – um conhecimento aproximativo da realidade total – perde a força quando a intensidade das atividades interiores chega a estados de equilíbrio relacional: social, psíquico e espiritual. E isso ocorre em chaves de leituras totalmente diferentes do que normalmente o mundo contemporâneo considera êxito humano.

É então através do mergulho em si mesmo, da autoexperimentação que amplifica os diversificados universos simbólicos, que quando mal-entendidos impõem certos esvaziamentos e “desorganizações” que serão compensadas pela enantiodromia (junção dos opostos: consciência ↔ inconsciente pessoal e coletivo) ativos na energia psíquica, que similaridades processuais, porém mais profundas, são encontradas na vida espiritual dos místicos em busca de um encontro aproximativo com o *Selbst* (Si-mesmo).

Tudo se transpõe em um deserto que normalmente ultrapassa os ecos da alma, alcança o absoluto silêncio e culmina com a plenitude da entrega de sua vontade aos efeitos do *numinoso*, revelando-nos como dado empírico da psique espiritual que transcendência e natureza da alma se unificam, desvelam estados de consciência mais elevada, na qual a alma com sua necessidade do *religio* confirma-nos ser *Naturaliter religiosa*. Portanto,

A imagem divina não é uma invenção qualquer, mas uma experiência que ocorre *sua sponte* (espontaneamente) ao indivíduo, fato que qualquer um pode saber à saciedade, desde que não prefira o obcecamento dos conceitos ideológicos à clareza da verdade. Por isso a imagem de Deus (de início inconsciente) tem condições de modificar o estado de consciência, do mesmo modo que este pode introduzir suas correções na imagem (consciente) de Deus. É óbvio que isto nada tem a ver com a *veritas prima* (verdade primeira), o Deus desconhecido, como poderíamos provar de algum modo. Psicologicamente, porém, a ideia da “agnosia” (inconsciência) de Deus ou do *anennoètos theos* é da máxima importância, na medida em que ela assimila a identidade da divindade com a numinosidade do inconsciente, deste fato dão testemunhos a filosofia do Atman e do Purusha, no Oriente, e Mestre Eckhart.<sup>37</sup>

---

37. JUNG, 2011h, § 303.

Para Jung, imagens arquetípicas provocam na psique coletiva experiências de unidade que podem ser observadas na vida dos místicos que buscam a *coniunction* em contínuos e livres estados de interioridade. Constatase que, ao observar essas ideias e experiências psicológicas<sup>38</sup>, orientações espirituais similares são encontradas, seja na filosofia oriental do Atman e Purusha (essência divina / consciência suprema), seja no ocidente com as ideias do mestre Eckhart sobre a relatividade de Deus, seja nos místicos cuja apreciação da cultura religiosa ultrapassa sua identidade religiosa, como São Francisco de Assis, Teresa de Jesus e / ou de Ávila, dentre outros. O que fica, pois, para o humano que consegue chegar a uma amplificação de suas próprias substâncias turvas é que o *numinoso* está para a alma, pois

[...] uma parte não desprezível dos processos inconscientes é considerada, ao menos indiretamente, como conteúdos psicológicos. Mas esta consideração só é válida quando se deu à alma mais atenção do que usualmente, distinguindo os conteúdos do inconsciente de suas projeções nos objetos para lhes dar certa consciência que os faz parecer como pertencentes ao sujeito e, portanto, também como subjetivamente condicionados. Este foi o caso dos místicos.<sup>39</sup>

Observa-se que a supervalorização que o humano dá ao mundo objetivo ou ao mundo subjetivo necessita de certo equilíbrio, que é alcançado quando acontece o reconhecimento de que “O si-mesmo não é apenas o ponto central, mas também a circunferência que engloba tanto a consciência como o inconsciente. Ele é o centro dessa totalidade, do mesmo modo que o eu é o centro da consciência”<sup>40</sup>. Portanto, ao tentar compreender Deus também como valor psicológico, certas profundidades do eu podem levar o humano a experienciar em si um centro

---

38. FERREIRA, 2024a, p. 379.

39. JUNG, 2011d, § 456.

40. JUNG, 2011i, § 44.

mais profundo, chegando assim, ao máximo, mas não estático, estado de inteireza que o religa à experiência do *Selbst* (Si-mesmo).

Devido a estes fatores de profundos sentidos experenciais encontramos em Jung afirmativas de que o estado místico transforma a personalidade inferior quando ela enfrenta seus aspectos sombrios, direcionando livremente sua vontade para o reconhecimento e o experienciar de uma interioridade desapegada do eu. Neste processo, forças ocultas e autônomas o arrebatam para o desconhecido, fazendo florescer em sua natureza humana estados emocionais advindos de atos contemplativos que emanam não só o elixir da serenidade, mas uma consciência do que se passou na indestrutividade do eu, que, ao participar de forças curativas, fixa o seu vir-a-ser no preservado centro mais profundo, no qual a essência do eu se coaduna com a essência pura que o transcende.

Neste sentido, o aprofundamento dos itinerários científicos supracitados nos leva a constatar que estados místicos não necessitam de eventos puramente extraordinários para serem reconhecidos, pois se vinculam a uma experiência do sentido manifesto no estado mais profundo da vida interior, transpondo assim os fenômenos psicopatológicos, os fenômenos extraordinários, os aparatos ritualísticos e lendários apresentados nos segmentos religiosos e/ou em filosofias de vida e até mesmo no mundo objetivo/material. Possibilidades possíveis de averiguações somente porque vários humanos, de culturas ocidentais e orientais, cujas experiências são consideradas de máxima vivência espiritual, após passarem pela plena consciência das afinações acontecidas no curso do seu processo de individuação, comprovam ter a alma participado das partículas do mistério que a essência pura/divina por gratuidade emana.

## **Considerações finais**

Devido à complexidade e à importância do assunto em questão, a intencionalidade de desintensificar os eventos místicos dos fenômenos extraordinários lançando um olhar da mística como experiência da *Totalidade Psíquica* alcança alento ao buscar na Psicologia Complexa de Jung ideias psicológicas

que se firmam para pensar o dinamismo psíquico como uma circunvolução que insere as profundidades do eu na extensão infinita e *numinosa* do *Selbst* (Si-mesmo). Como meta máxima da individuação, o místico se abre para experienciar encadeamentos não causais, alcançados quando conteúdos conscientes e inconscientes integram os opostos em uma dinâmica psíquica que revela ser a mística uma experiência do humano interior que busca realidades para além dos seus instintos e do seu eu em correlação ao mundo exterior. Portanto, subjetividade e objetividade devem ser pensadas como realidades que se somam para proporcionar ao humano a serenidade da alma que advém do desvelamento de certa *numinosidade* que a ele se faz presente como concretização de sua busca por um *sentido* dentro do *sentido maior*.

Desse modo, a Psicologia Complexa de Jung, ao considerar haver na estrutura da pessoa humana uma dimensão espiritual que pode culminar com o estado de inteireza, deixa uma vasta investigação, demonstrando como psique/*anima sensível* e espírito se articulam para que novos símbolos naturais, novas possibilidades de organização regidas pelo elemento criador, ressurjam e surjam, não por pertencerem a determinadas orientações religiosas e/ou espirituais, mas sim por conterem em si diretrizes autônomas nas quais a singularidade encontra-se com o plural contido em essência na criação. Cabe então ao humano contribuir para que o eu (centro da consciência) entre em contato com o *Selbst* (Si-mesmo/totalidade psíquica) alcançada pela mediação que unifica estados conscientes, inconscientes e arquetípicos, promovendo certo desapego do humano às coisas materiais que habitualmente o circundam.

## Referências

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. *Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa*. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Editora Fi, 2017.

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. *O humano a caminho de um centro mais profundo: leituras da alma da alma* apresentada por Edith Stein e da totalidade psíquica por Jung. São Paulo: Editora Dialética, 2024a.

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. Mediações Simbólicas: divergências e similaridades como possibilidade dialogal das manifestações do supra-humano na dinâmica psíquica. *Revista Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 19, n. 2, p. 01-19, jul./dez. 2024b.

FONT, Jordi. *Religión, psicopatología y salut mental*: introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S. A. 1999.

JASPERS, Karl. *Psicopatología geral*: psicología comprensiva, explicativa e fenomenología. 2 v. 8. ed. São Paulo: Atheneu, 2000.

JUNG, Carl Gustav; WILHELM, Richard. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, Carl Gustav. *O livro vermelho: liber novus*. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. *Psicogênese das doenças mentais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011d.

JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011e.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011f.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2011g.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. 5. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011i.

JUNG, Carl Gustav. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. 8. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011h.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*: das origens ao século. v. I. São Paulo: Paulus, 2012.

SILVEIRA, Nise. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Loyola. 2015.

## **PARTE II – IDENTIDADES, ESPIRITUALIDADES E VIVÊNCIAS PLURAIS**

---



## CAPÍTULO 5. A MÍSTICA DE PLOTINO<sup>1</sup>

---

*Evelyn Underhill<sup>2</sup>*

*Tradução: Clovis Salgado Gontijo*

Apesar da sua enorme importância para a história da filosofia cristã, Plotino ainda figura, entre os grandes autores do mundo antigo, como um dos menos conhecidos e compreendidos. A extrema dificuldade do

---

1. Título original: *The Mysticm of Plotinus*, publicado em *The Quarterly Review*, New York, v. 231, n. 459, p. 479-497, 1919. Tradução de Clovis Salgado Gontijo.

2. [N.T.]. Um dos grandes nomes da literatura espiritual da primeira metade do século XX, Evelyn Underhill nasceu em Wolverhampton (Inglaterra), em 1875, e mudou-se para Londres, com a família, logo após o seu nascimento. Ainda jovem, contribuiu como crítica de arte para o *Midland Weekly News*. Foi aluna do “Ladies’ Department” do King’s College, onde estudou línguas, literatura, botânica, filosofia e teologia. Publicou, em 1911, a sua obra mais conhecida, *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness*, um estudo abrangente sobre a mística, que inclui um diálogo aprofundado com outras áreas de estudo e práticas humanas (filosofia, psicologia, teologia e magia), assim como uma reinterpretação das etapas fundamentais do itinerário espiritual. Foi a primeira mulher externa à Universidade de Oxford a proferir conferências na área da religião nessa universidade e a primeira leiga a pregar retiros na Igreja Anglicana. Em reconhecimento pela sua vasta produção intelectual (30 livros e cerca de 400 artigos), recebeu o título de “Doctorate of Divinity”, pela Aberdeen University e foi eleita membro do King’s College. O seu trabalho também foi apreciado por Henri Bergson, que o cita diretamente na célebre obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932). Em termos religiosos, firmou-se como membro da Igreja Anglicana, após intensa busca espiritual que incluiu breve participação na Sociedade Hermética Golden Dawn (c. 1905), o estudo apaixonado da mística de Plotino e o desejo não concretizado, por impedimentos externos, de se converter ao catolicismo. À frente de sua época pela valorização do diálogo ecumênico e interreligioso, estudou a mística islâmica, traduziu, em parceria com Rabindranath Tagore, um conjunto de poemas indianos então atribuídos a Kabir e se encontrou pessoalmente com Mahatma Gandhi. A sua trajetória espiritual e existencial é marcada por uma valorização da beleza como via para a fonte infinita e inefável da vida, traço que contribuirá para a sua identificação, na maturidade, com a espiritualidade franciscana. Na Segunda Guerra Mundial, sob a influência de Aldous Huxley, assumiu posição pacifista com o texto *The Church and the War* (1940). Com o espírito fortemente abalado pela nova escalada de violência, a autora veio a morrer, em Londres, no dia 15 de junho de 1941. Para um aprofundamento da biografia e da obra de Underhill, sugere-se a leitura de: Greene, Dana. *Evelyn Underhill: Artist of the Infinite Life*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1998.

seu estilo, que Porfírio bem descreve como “denso em pensamento e mais profuso de ideias que de palavras”, juntamente com a preguiça natural que nos é própria, talvez, possam contribuir para tal omissão. Ele foi, por opção, um pensador, contemplativo e professor, não um escritor. Portanto, as *Enéadas*, que representam simplesmente notas de conferências, transcritas de modo apressado e relutante durante os últimos quinze anos da sua vida, oferecem poucas motivações para leitores apressados. O fato de que era um “místico” contribuiu para o insucesso na compreensão das passagens mais crípticas das suas obras, embora, de fato, estas sejam as propagandas de um intelecto particularmente claro e apto, capazes de conceder todos os seus segredos a uma atenção laboriosa. Os seus poucos tradutores, com frequência, contentaram-se em deixar algumas difíceis frases sem elucidar ou cercadas por uma névoa de palavras sugestivas. Além disso, embora as suas esplêndidas e poéticas rapsódias sejam sempre citadas uma e outra vez, até mesmo aqueles místicos tardios que estão mais em dúvida com ele mostram poucos sinais de um estudo direto da sua obra e de uma compreensão do seu sistema como um todo. Graças a essa mesma obscuridade e riqueza, complexidade e qualidade sugestiva do seu pensamento, muitos dos seus intérpretes tenderam a fazer por ele o que ele, por sua vez, fez pelo mestre Platão: remanejaram-no de acordo com os interesses da própria religião ou filosofia. Nesse tocante, os platônicos de Cambridge são o exemplo mais notório, mas a mesma inclinação é vista em acadêmicos modernos. Assim, o Barão von Hügel busca introduzir um dualismo entre a mística e a metafísica plotinianas, enquanto Fuller racionaliza as concepções mais espirituais do autor. Até mesmo a brilhante exposição do decano de Saint Paul’s não se encontra totalmente isenta desta crítica. Uma comparação entre os textos do referido decano e de Whittaker deixa claro em que medida o temperamento de cada um deles influenciou nas suas respectivas análises.

É provável que o próprio Plotino tivesse se surpreendido com essa carga de obscuridade. O seu ensinamento possuía, declaradamente, dois

objetivos. O primeiro era o objetivo propriamente religioso de trazer os homens ao conhecimento da realidade divina, pois ele possuía o ardor missionário inseparavelmente característico ao santo. O segundo era a interpretação fiel da filosofia platônica, especialmente das doutrinas de Platão e do seu mestre imediato, o desconhecido Alexandrian Ammonius. O seu sistema é, portanto, uma síntese de espiritualidade prática e filosofia formal, sendo apenas apreendido por aqueles que têm em mente esses dois aspectos. Parece ser necessário haver sempre um conflito entre todo sistema metafísico fechado e autoconsistente, por um lado, e a liberdade e a riqueza da vida espiritual, por outro. No entanto, uma vez que poucos metafísicos são místicos e poucos místicos estão aptos a levar a metafísica mais a sério que o soldado leva a sério as palestras do estrategista dilettante, essas duas leituras da realidade são raramente colocadas em oposição direta. Temos, em Plotino, um exemplo quase único do filósofo que também é um místico prático e, por conseguinte, de uma mente que não pode se satisfazer com nada menos que com um sistema intelectual no qual há lugar para as experiências mais profundas do espírito. Neste ponto em particular, alguns acadêmicos identificaram o seu principal mérito, outros uma fonte de debilidade. A posição dos seus críticos foi brilhantemente registrada pelo Barão von Hügel em *Eternal Life*. Ele encontra nas *Enéadas* um “conflito incessante” entre “os princípios formais do filósofo” e “as experiências de uma alma profundamente religiosa”. A filosofia desemboca numa divindade completamente transcendente destituída de qualidades, atividades e ser; a mística desemboca na união extática, no contato efetivo com um Deus, “a atmosfera e lar das almas”, cuja riqueza é a soma de todas as harmonias. No entanto, tal desarmonia é, de fato, apenas aparente. Ela se resolve quando compreendemos o caráter formal da dialética plotiniana, que é um ‘caminho’, um trampolim, a redução a termos da razão de alguns aspectos de uma realidade para além do alcance humano. A discrepancia é semelhante àquela que existe entre o mapa e a paisagem. Plotino, ultrapassando com frequência o argumento pela visão, emprega, algumas

vezes, a linguagem da geografia, outras a da aventura; ainda que ambas, dentro das suas respectivas esferas, sejam verdadeiras. A *via negativa* neoplatônica sempre implica uma afirmação não expressa, porque inefável. Portanto, o seu Absoluto, do qual a razão não pode predicar nenhuma qualidade, ainda pode ser a “flor de toda beleza”, tal qual apreendida pela alma contemplativa.

Já que a doutrina de Ammonius nos é desconhecida, não dispomos de meios para avaliar em que medida Plotino é tributário do seu pensamento, mas provavelmente não estaremos completamente enganados se atribuirmos à sua influência o senso peculiar de realidade, a profunda interioridade espiritual, colorido e vida com os quais o seu grande discípulo reveste os dogmas do platonismo. Os principais elementos da filosofia plotiniana são, porém, indubitavelmente platônicos. A Tríade divina, a precedência do espírito e o seu retorno à sua origem, o mundo “irreal” dos sentidos, a alma universal, o mundo “real” ou inteligível das Ideias; estes e outros ingredientes do seu sistema são parte da reserva comum do platonismo. A sua originalidade e o seu atrativo consistem no uso que deles faz, na luz e na atmosfera com os quais eles são revestidos. E quanto à sua verdadeira contribuição, esta repousa na fulgurante visão capaz de criar, a partir dessas fórmulas, um mundo vívido, ao mesmo tempo real e poético, respondendo com renovadas revelações de realidade às exigências e apreensões alargadas da alma humana. Esse mundo espiritual não é alcançado meramente por um processo dialético. É sobre o mundo da sua intensa experiência que ele nos fala, servindo-se dos seus textos, como os místicos cristãos se serviram com frequência da Bíblia, para apoiar doutrinas inspiradas pela sua visão pessoal da verdade. Apesar da sua paixão pela exatidão, a agudeza e o detalhe do seu universo, ele recai, uma e outra vez, nos métodos do símbolo e da poesia. Devemos estar sempre prontos para olhar através das suas palavras formais em direção à realidade experimentada que ele se esforça a comunicar; uma realidade que está além do alcance da razão e que só pode ser apreendida pela faculdade que denomina intuição espiritual.

Enquanto muitos filósofos gastaram as suas energias provando a necessária existência de um universo não avistado que deveria satisfazer aos anseios da mente, Plotino as gastou construindo um mapa, baseado nas suas próprias aventuras naquele ‘país que não é uma mera visão, mas uma casa’; e os seus contornos e gradientes aparentemente rígidos são tentativas para expressar, ao menos, as características de uma terra viva.

Embora as *Enéadas* sejam um armazém de um pensamento profundo e sutil, os principais fundamentos nos quais se baseia sua filosofia são simples e podem ser expressos brevemente. Todas as coisas, segundo Plotino, provêm da Divindade Absoluta, ou Um, e só cumprem seu destino quando retornam à sua origem. Do mesmo modo que os outros neoplatônicos, concebe o universo como uma emanção que, eternamente derramada desse mesmo Um, reduz-se em realidade e esplendor quanto mais se aparta da sua fonte. A perspectiva geral é oferecida com exatidão por Dante, na abertura do “Paraíso”:

*La gloria di Colui che tutto muove,*

*Per l'universo penetra, e risplende*

*In una parte più, e meno altrove.<sup>3</sup>*

A Natureza Divina é uma trindade, mas não, como na teologia cristã, composta por pessoas iguais entre si. Os seus três graus descendentes ou hipóstases são o Um e o Bem – um termo que implica perfeição, mas não carrega qualquer implicação ética –; a Mente Divina, Espírito ou *Nous*; e a Alma ou Vida do Mundo. Nada é real se não participa em um ou outro desses princípios. Embora as duas primeiras hipóstases sejam grosseiramente paralelas à Divindade e ao Cristo-Logos do platonismo cristão, não se deve forçar tal semelhança superficial. A Paternidade não pode ser adequadamente atribuída ao Um; nem é o segundo Princípio

3. “À glória de quem tudo, aos seus acenos, / Move, o mundo penetra e resplandece, / Em umas partes mais em outras menos” (ALIGHIERI, 2019) (N.T.).

uma pessoa, seja qual for o sentido conferido, pelo cristianismo ortodoxo, a este termo ambíguo. Além disso, a série triádica não envolve uma sucessão em tempo nem em ordem de geração, mas somente em valor. Os mundos do espírito e da alma são coeternos com o Absoluto, expressões inevitáveis e incessantes da sua atividade criativa. O Perfeito manifesta-se como Mente ou Espírito, e este é o mundo do ser. A Mente ou o Espírito manifesta-se como Vida ou Alma; e esta é a realidade do mundo do devir. Os níveis inferiores estão contidos nos superiores, que estão presentes em toda parte, embora cada qual “permaneça no lugar que lhe é próprio”.

Enquanto toda imagem do universo é enganosa, uma vez que a sua verdadeira natureza se encontra além da nossa apreensão, Plotino nos convida a retratar a Tríade, como o fez Dante, por círculos concêntricos através dos quais irradiam a energia e o esplendor da “flor de toda beleza”, o Um Transcendente (I, 8, 2). “O Um não é um Ser, mas a Fonte do ser, que é a sua primeira progenitura. O Um é perfeito, isto é, nada possui, nada busca, de nada precisa; mas, como podemos dizer, transborda, e tal transbordamento é criativo” (V, 1, 2). Além disso, essa eterna ação criativa “além do espírito, do sentido e da vida” não envolve nenhuma perda de si mesmo. Ela é o jorrar adiante de uma fonte inesgotável, a eterna fonte da vida.

Do mesmo modo que os platônicos cristãos descreveram o Filho como a autoexpressão do Pai, Plotino descreve o seu segundo Princípio Divino como a irradiação eterna do Absoluto – *il cielo che più della sua luce prende*<sup>4</sup>. Chama esse princípio de *Nous*, uma palavra que comporta muitos matizes de significado e que os antigos comentadores geralmente verteram como Mente Divina ou Princípio Inteligível. Dean Inge apresentou razões satisfatórias para traduzi-lo como “Espírito”, forçando, portanto, a aproximação da linguagem de Plotino a muitos místicos

4. “No céu onde sua luz mais aparece”. Alighieri, Dante. *A divina comédia*, “Paraíso”, canto I. Tradução de José Pinheiro. Mimética, 2019. E-book. (N.T.).

posteriores que dele derivam. Na verdade, *Nous* contém ambos os significados. É mais espiritual que mente, mais intelectual que espírito, no sentido que aquela palavra é habitualmente empregada. Os teólogos medievais que realizaram uma identificação mística entre a concepção hebraica da Sabedoria Eterna<sup>5</sup> e da Segunda Pessoa da Trindade muito se aproximaram do conceito plotiniano de *Nous*, que é, simultaneamente, a Inteligência e a esfera inteligível, o Espírito e o universo espiritual: o lar da realidade e o objeto de intuição poética e religiosa. É, sob um ângulo, o pai e a companhia da alma e, sob outro, aquele “Lá Longe” ao qual Plotino se refere com muita frequência – o “eterno mundo da imaginação” de Blake, o “mundo resplandecente entre nós e Deus” de Ruysbroeck.

*[E] questo cielo non ha altro dove  
che la mente divina,<sup>6</sup>*

diz Dante, uma vez mais condensando, com clareza, a completa visão neoplatônica.

A concepção rica e sugestiva do Segundo Princípio, como simultaneamente Rei e Criador do mundo da vida e também como o mundo “arquetípico” dos verdadeiros valores, é o fato central da filosofia plotiniana. A sua apreensão, diz ele, está além da razão humana habitual – adequada para a correspondência com o mundo da vida ou alma – mas é a função da intuição espiritual, “uma faculdade que todos possuem, embora poucos a usem”. Tal comunhão com o mundo da realidade superna é possível, porque o ser humano é potencialmente o seu habitante; o ‘ápice’ ou aspecto celestial da sua alma aí reside e ‘nunca abandona a Mente Divina’ (VI, 7, 5). O ser humano é, de fato, um intermediário

5. Cf. Pr 7,22; Eclo 24,5-10.

6. “Somente a sua ação este céu tira / Da soberana Mente [...]” (ALIGHIERI, 2019) (N.T.).

entre os dois mundos plotinianos do Espírito e da Alma, participando de ambos.

Assim como o Espírito é o rebento e a manifestação do Um, a Alma ou a Vida – o terceiro membro da Tríade – é a manifestação ou matéria do Espírito e proporciona o entrelaçamento entre os mundos físico e suprassensorial. O Espírito é “simultaneamente o Pai e a Companhia sempre presente da Alma” (V, 1, 3). O termo Alma cobre toda a essência vital (a) do mundo e (b) do indivíduo. Ela possui dois aspectos. A alma celestial aspira à ordem espiritual e está em comunhão com ela; a alma natural “pende” para a ordem física e a inspira, conferindo a ela, desse modo, certa dose de realidade. Não devemos, no entanto, compreender por Alma o mero agregado de indivíduos. *Psyché* é a vida divina e eterna do universo criado, que compreende a sua variedade infinita numa unidade que abarca todo objeto no esquema sensório conhecido, tornando-o “como um animal” (IV, 4, 32). A totalidade da criação, diz Plotino numa das suas grandes passagens poéticas, está “acordada e viva em todos os pontos”. Cada coisa possui a sua vida singular no Todo, ainda que, em razão de os nossos sentidos não serem capazes de discernir a vida contida na madeira ou na pedra, neguemos tal vida. “O seu viver está escondido, mas elas vivem”<sup>7</sup> (IV, 4, 36). Por essa concepção, que é elaborada da doutrina da alma do mundo no *Timeu*, o neoplatonismo constrói uma ponte entre a aparência e a realidade, além de resolver o paradoxo da multiplicidade na unidade. A alma, que possui nas suas mais elevadas manifestações muitos dos traços do Espírito, é o eterno sustentáculo do mundo da mudança.

As coisas têm um começo e perecem quando se vai a alma que conduz o corpo de baile da vida, mas a própria alma é eterna e não sofre mudança. (...) Ficará mais evidente, de modo notório e manifesto, o que a alma é e o que é o seu poder, se pensarmos como o seu conselheiro comprehende e rege

---

7. Também nos diz o mesmo Cristo-Logos do *Evangelho segundo Tomé* (Ditado 77): “Levante a pedra e me encontrarás: lasque a madeira, e lá estou”.

os céus; como ela se comunica para toda essa enorme massa e a anima por toda a sua extensão, de modo que todo fragmento vive pela alma inteira, que está presente em toda parte como o Pai que a gerou (V, 1, 2).

Portanto, a alma é, em certo sentido, a realidade do mundo do devir e a esta imanente. É também uma habitante da eternidade, em virtude da sua relação de continuidade e de dependência direta com o *Nous*. Uma série ininterrupta de valores ascendentes entrelaça o mundo do esforço vivo com o Um. É isso o que faz a filosofia de Plotino uma filosofia de infinita aventura e esperança.

A alma é, das divinas hipóstases, a menos elevada. Abaixo dela na escala de valores, está o universo material ao qual as suas atividades inferiores dão forma, adormecidas nas rochas e sonhando nas plantas. Nas plantas, diz Plotino, “a fase mais rebelde e obstinada da alma é expressa” – uma doutrina que encontrará eco no coração da maioria dos jardineiros. A beleza sensível do mundo é a assinatura da alma e aponta a algo “Lá Longe”; pois, por meio da beleza, a alma participa no mundo dos valores espirituais, e nós, ao apreender a beleza, afastamo-nos da matéria em direção ao *Nous* (I, 8, 4). A matéria, como tal, não possui realidade, exceto como o aglomerado do qual a alma tece a sua vestimenta exterior. Destituída de alma, a matéria é, em si mesma, segundo o filósofo, “não ser” e “não coisa”: “a sua natureza íntima é uma longa espera” (I, 8, 5). Como uma pintura é a condensação crua e parcial do sonho de um artista – tudo o que ele pode forçar o seu material recalcitrante a expressar – também o mundo físico não passa de uma manifestação fragmentária do grande e vívido universo da alma; e o corpo, a menor parte do verdadeiro ser humano. Quando apreendemos este ponto, constatamos quão grande é a soma de possibilidades que o Cosmo nos abre, quão facilmente o país “Lá Longe” pode encontrar um lugar para todas as visões e intuições de artistas, poetas e santos.

A doutrina plotiniana de ser humano, que se tornou, no devido momento, a doutrina clássica da mística cristã, é o resultado lógico dessa

cosmologia. O ser humano, como o resto da Criação, proveio de Deus e só encontrará a felicidade e a vida plena quando o seu verdadeiro ser estiver reintegrado, em primeiro lugar com a Mente Divina, e, por fim, com o Um. “Nossa busca é de um Fim, não de Fins. Só esse pode ser escolhido, o qual é nobre e definitivo, o qual convoca os anseios mais ternos da alma” (I, 4, 6). Como os estágios descendentes da realidade são três, os estágios ascendentes também são três. São chamados nas *Enéadas*: purificação – trabalho da razão – que caracteriza a transferência de interesse do sentido para a alma; a iluminação – trabalho da intuição espiritual – que eleva a vida para a comunhão com o eterno mundo do espírito; e o êxtase, aquela profunda transfiguração da consciência pela qual o “espírito apaixonado” alcança a união com o Um. Esses estágios são familiares a todos os alunos do ascetismo cristão, na forma do “caminho místico” codificado da purificação, iluminação e união. Contudo, é importante lembrar que, em Plotino, tal “caminho” não é – como algumas vezes se torna em escritores medievais – uma rígida série de estados psicológicos mutuamente excludentes, separados por anteparos impermeáveis. É antes um diagrama pelo qual o filósofo tenta descrever um movimento indiviso da vida, uma aventura e um esforço prolongados, cujo objetivo é uma penetração cada vez mais profunda na realidade, a conquista de uma verdadeira escala de valores, a fim de que as verdadeiras proporções da existência possam ser apreendidas. Nesse movimento, nada é rejeitado, ao contrário, tudo é conduzido a uma síntese mais elevada, à medida que as possibilidades latentes da humanidade são gradativamente reconhecidas e o ser humano cresce em direção à vida eterna.

Uma vez que a tua alma é um poder tão elevado, tão divino, tem confiança de que em virtude da sua posse estás próximo de Deus. Começa, portanto, com a ajuda desse princípio a avançar para Ele. Não precisas ir muito longe, pois não há muito no meio do caminho. Toma posse daquilo que é mais divino que essa coisa de aspecto divino; toma posse daquele ápice da alma que

faz fronteira com o Supremo (*Nous*) do qual a alma deriva imediatamente (V, 1, 3).

Toda mística prática é, no fundo, um processo de transcendência, e esse processo, em diferentes temperamentos, assume diferentes formas. Como uniu na sua pessoa as características do metafísico, do santo e do poeta, Plotino tende a apresentá-lo sob três aspectos: como o resultado lógico de uma filosofia ponderada, como uma purificação moral que nos despe de toda irrealidade e como uma progressiva iniciação à beleza. No alto posto que concede à categoria de beleza, para ele um dos três atributos definitivos de Deus, o caráter fortemente poético da sua visão da realidade se torna evidente. Antecipa Hegel ao considerar a beleza natural como a manifestação sensorial do espírito e a assinatura da alma do mundo, “na condição de fragmento da Beleza Primordial, que torna belas todas as coisas que pode apanhar e moldar, segundo a máxima beleza que podem comportar” (I, 6, 6); e esses amantes, artistas e músicos que podem apreendê-la já deram o primeiro passo em direção à visão interna do Um. Portanto, a dura espiritualização que fez alguns ascetas medievais recusarem o encanto visível, interpretando-o como uma cilada, teria parecido blasfêmia para ele.<sup>8</sup> Ao contrário, Plotino oferece uma sanção religiosa e uma explicação filosófica para aquelas experiências e apreensões particulares dos artistas, dos poetas e dos assim chamados “místicos da natureza” – familiares a muitos de nós em momentos de exaltação – quando

*The world is charged with the grandeur of God*

*It will flame out, like shining from shook foil.*<sup>9</sup>

8. Cf. Seu grande imitador Santo Agostinho (*Confissões*, livro VII, p. 14): “Não há saúde naqueles a quem desagrada alguma parte da vossa criação” [Tradução: Santos (1973, p. 141)].

9. “A grandeza de Deus o mundo inteiro a admira. / Em ouro ou ouropel faísca o seu fulgor (...). Dois primeiros versos do poema *God's Grandeur* (*A Grandeza de Deus*), de Gerard Manley Hopkins. Tradução de Augusto de Campos (N.T.).

Em tais horas, diria Plotino, percebemos pela matéria a Alma que a habita e, pela *Psyché*, alcançamos a comunhão com o *Nous*. Ele teria compreendido a alegação de Blake de que o universo pode ser visto como “um mundo de imaginação e visão” e aceitado, igualmente, o grande ditado de Erígena: “Toda criatura visível e invisível é uma teofania ou aparência de Deus”<sup>10</sup>.

Portanto, toda a ascensão mística pode ser concebida como um movimento por meio da beleza visível à sua fonte invisível e, dali, à “Beleza suprema, absoluta e primordial que molda seus amantes para a beleza e os faz dignos de amor” (I, 6, 7). Contudo, esse progresso não é tanto uma mudança na nossa consciência do mundo e de nós mesmos, como uma mudança do centro do nosso ser do sentido para a alma, da alma para o espírito. Um ponto de especial interesse nas *Enéadas* é a concepção extremamente moderna que tem Plotino da consciência. Ele foi o primeiro grande pensador a chamar a atenção para a distinção entre os nossos processos mentais e a nossa consciência a respeito deles: percebe e declara a verdade, tão bem conhecida de todos os trabalhadores criativos, de que tal consciência das nossas atividades é uma fraqueza, não uma força, e que só nos encontramos no ponto máximo dos nossos poderes quando toda a consciência do eu estiver abolida e “perdemos a nós mesmos no nosso trabalho” (V, 8, 11). É provável que essa concepção, em óbvia relação com a doutrina do êxtase, esteja intimamente conectada com a sua experiência mística, pois o êxito da contemplação, em todos os seus graus, depende, em grande medida, do quanto a autoconsciência é transcendida e toda a atenção é concentrada, como diz Ruysbroeck, num “simples fitar e mirar”.

Contudo, quer o caminho seja concebido sob símbolos estéticos ou ascéticos, Plotino está de acordo com todos os místicos ao declarar que a

10. A descrição da “Terra Multicor” e da “Alma do Mundo” em *The Candle of Vision*, de A. E. (George William Russell) (1918) confirma quão próxima é a correspondência entre as experiências desse místico da nossa época e o mapa-múndi do neoplatonismo. Além disso, ajuda-nos a perceber em que medida esse tipo de visão pessoal poderia ter influenciado o esquema plotiniano.

força motriz que estimula a alma pelo caminho da realidade é o amor. É este que inspira o seu trabalho, sustenta as suas severas purificações e lhe concede, finalmente, “o único olho que vê a poderosa Beleza”. O amor significa para ele desejo ativo – “o anseio para a conexão e o repouso”. Todos os matizes da paixão espiritual e poética, os graduais significados de admiração, entusiasmo e adoração estão incluídos no amor. Ele é “a verdadeira magia do universo”, um atributo do *Nous* e um prenúncio da verdadeira vida. “A mais plena vida é o mais pleno amor, e o amor vem da luz celeste que se irradia do Um Absoluto” (VI, 7, 23). A sugestão do decano de Saint Paul’s de que o amor plotiniano difere, em caráter, da fervorosa emoção que tanto lhe desagrada em muitos santos cristãos dificilmente poderia ser corroborada pelos textos originais. É verdade que a natureza impessoal do Um neoplatônico aparentemente não dá margem ao sentimento íntimo que desempenha relevante papel na devoção cristã. No entanto, a realidade e o calor da verdadeira paixão mística pelo Absoluto – a sua completa independência de concepções antropomórficas – são surpreendentemente demonstrados por aquelas luminosas passagens nas quais Plotino dá voz à sua arrebatada emoção, “aquele amor verdadeiro, aquele acentuado desejo”, e recorre à experiência dos companheiros místicos que atingiram a visão do “esplendor Lá Longe e sentiram inflamar a chama de amor por aquilo que está lá para conhecer; a paixão do amante a descansar no peito do seu amor” (VI, 9, 4). Essa paixão é o instrumento daquele êxtase no qual, segundo os seus ensinamentos, aqueles homens que “se embelezaram em harmonia com o Supremo” podem brevemente experimentar a visão do Um inefável. Nele, o espírito se consome num calor branco, que funde num único estado as mais altas atividades do sentimento, do pensamento e da vontade. Embora a doutrina do êxtase apareça em Filo e possa ser razoavelmente deduzida do próprio Platão, o seu tratamento por Plotino, a grande atualidade e o poético fervor da sua apresentação são óbvios resultados de tais experiências pessoais, como aquelas descritas por Porfírio. Segundo Plotino, esse êxtase – sendo aqui apoiado pela maioria

dos místicos subsequentes – não é um estado meramente passivo, nem resulta numa satisfação estéril. Quando a alma, afastando-se de todos os interesses menores, ultrapassa toda contingência, “pela virtude rumo à Mente Divina, pela sabedoria rumo ao Supremo”, e se equilibra sobre Deus num estado único de enlevada atenção, recebe como recompensa ao seu esforço não só a visão beatífica do Perfeito, mas também um acréscimo de vitalidade. Nesse momento, diz Plotino, ela “possui outra vida” e “sabe que o Provedor da verdadeira vida está presente”. O místico, ou “sábio”, não é uma aberração, é um ser humano que cresceu até a plena estatura da humanidade e se uniu com aquela fonte de vida que está “presente em toda parte, ainda que ausente senão naqueles preparados para recebê-la” (VI, 9, 4). Portanto, somente ele pode ser considerado plenamente ativo, uma vez que a sua atenção não é o mero empenho agitado em busca de objetos discordantes de uma atenção difusa, mas um movimento ordenado baseado na contemplação da realidade.

Sempre nos movemos ao redor do Um, mas nem sempre fixamos o nosso olhar sobre ele. Somos como um coro de cantores que se posiciona em volta do regente, mas nem sempre canta no tempo porque a sua atenção está desviada para algum objeto externo. Quando olham para o regente, cantam bem e estão de fato com ele. Do mesmo modo, sempre nos movemos ao redor do Um. Se não o fizéssemos, acabaríamos sendo dissolvidos e não mais existiríamos. No entanto, nem sempre olhamos para o Um. Quando o fazemos, atingimos o fim da nossa existência, o nosso descanso. Não mais cantamos fora do tom, mas formamos um coro divino ao redor do Um (VI, 9, 7).

No entanto, apesar da magnificência e da pureza da sua visão, o advogado do diabo ainda dispõe de algum material para um ataque a Plotino. A acusação feita por Santo Agostinho contra “os livros dos platônicos” como um todo – e por estes ele se referia especialmente às *Enéadas* – é

muito conhecida.<sup>11</sup> Ele não encontrou na filosofia platônica uma resposta às necessidades dos imperfeitos e dos que enfrentam os combates da vida. Ao fugir por completo do permanente risco religioso de recair no antropomorfismo, o neoplatonismo também fugiu do alcance da humanidade. Deixou que o humano, simplesmente, fizesse tudo por si mesmo. A filosofia cristã da encarnação divina, dramatizada na história, e expressa na frase, ‘Deus tanto amou o mundo’, é substituída pelo neoplatônico por: “Tanto o mundo ama a Deus”. “Lá”, diz Agostinho sobre a escola neoplatônica, “ninguém ouve Aquele que exclama: ‘Vinde a Mim, vós, os que trabalhais’”. O Um é a fonte transcendente e o ímã do Universo, o objeto e a satisfação de paixão espiritual, mas não o amante, o ajudante ou o salvador da alma. Ele “de nada precisa, nada deseja”. A qualidade da misericórdia não lhe pode ser atribuída. Como um ponto de chegada, é atraente e impessoal tal qual o topo de uma montanha, e o místico que o atinge tem algo da autossatisfação aristocrática de um montanhista bem-sucedido. Os místicos cristãos e sufis, até mesmo quando sob profunda influência do neoplatonismo, sempre sentiram a incompletude dessa concepção. Veem a conquista da realidade pela alma como o resultado de dois movimentos, um humano e outro divino; uma “atração mútua”. “Deus precisa de mim tanto quanto preciso dele”, diz Mestre Eckhart. “Nossa vontade natural”, diz Julian de Norwich, “é ter Deus, e a boa vontade de Deus é nos ter”. “Foi-me dada”, diz Angela de Foligno, “uma profunda intuição sobre a humildade de Deus, em relação ao ser humano e às outras coisas”. “O amor de Deus”, diz Ruysbroeck, “é uma maré que expande e retrai”. Essas declarações representam, sem dúvida, um elemento normal na experiência espiritual: aquele senso de uma resposta, uma autodoação da parte do seu objeto transcendente que – não importa a explicação que queiramos dar a ele – é constitutiva a uma mística desenvolvida. O neoplatonismo, considerado como filosofia

---

11. AGOSTINHO DE HIPONA, 1973, p. 20-21.

religiosa, empobrece-se ao falhar em reconhecer e em encontrar um lugar para esse elemento.

Além disso, ao assim chamado aspecto social da religião, tão excessivamente exagerado pelos teólogos amadores da nossa época, Plotino certamente não faz justiça. Para ele, as “virtudes políticas” são meramente preparatórias para a vida espiritual, e essa vida espiritual, um sistema exclusivo de cultivo pessoal, tendo como o seu estágio final um “voo do Só para aquele que é Só”. A bondade moral é uma forma de beleza e, portanto, “real”: mas não há qualquer sugestão de que a bondade como tal seja mais cara ao Absoluto que a beleza ou a verdade. O problema do mal é examinado, mas deixado sem solução; uma fraqueza que partilha com outros filósofos místicos. Já que o objetivo do “homem sábio” é a transcendência do mundo sensorial, não há um reconhecimento adequado daqueles pecados, erros e sofrimentos dos quais tal mundo está saturado. Embora o esforço e a negação de si mesmo cumpram seu papel no esquema plotiniano, a transfiguração da dor que foi a grande conquista do Evangelho está além do alcance dessa filosofia. O seu remédio para o fracasso e a dor não é a humilde consagração, mas uma retirada altiva. Até mesmo o luto altruísta de um pai ou de um patriota deve ser transcendido. Embora, nesse ponto, a sua prática tenha sido, sem dúvida, melhor que a sua doutrina – pois sabemos que era um bom cidadão, um professor amado, um homem fiel –, Plotino fala em tom de frio desprezo sobre aqueles que se permitem ser perturbados pelos infortúnios do mundo.

Se o homem que atingiu a felicidade experimentar alguma mudança de sorte que não tenha escolhido, a sua felicidade nem de perto será, por isso, reduzida. Se fosse, a sua felicidade estaria sujeita, a cada dia, a quedas e guinadas: *seria abatido pela morte de uma criança* ou pela perda de alguma posse corriqueira... Como poderia levar em conta as vacilações de poder ou a ruína da terra paterna? De fato, se considerasse cada um desses eventos como um grande desastre ou como algum tipo de desastre, teria um estranho modo de pensar (I, 4, 7).

Tal sentença, por mais que olhemos para ela, é suficiente para descrever o santo neoplatônico como “um sábio autossuficiente” e explica a questão com a qual Agostinho se desviou das *Enéadas*: “Quando estes livros teriam me ensinado a caridade?”.

Apesar, no entanto, dessa diferença fundamental de tom, quanto mais ampla for nossa leitura, mais claramente perceberemos o quanto os místicos cristãos são discípulos conscientes ou inconscientes de Plotino. Essa unidade de testemunho que é um dos fatos mais extraordinários na história da mística deve ser considerada, com sensatez, como evidência da realidade daquele mundo de valores espirituais obstinadamente descrito pelos contemplativos. Contudo, essa mesma unidade de testemunho depende intimamente, no seu lado literário, do fato de que esses contemplativos, ainda que bastante separados pelo tempo e pelo credo formal, explicam constantemente as suas aventuras a outros homens por meio de concepções extraídas do esquema plotiniano, que se provou capaz de racionalizar e encontrar lugar para as mais profundas inspirações espirituais da raça humana. Esse esquema foi bem-sucedido porque um grande místico o fez. Assim, encontra-se subentendido mesmo onde não aparece de modo explícito, em muitas das obras-primas da mística subsequente – tanto cristã quanto maometana – e conhecê-lo em certa medida se apresenta como uma pista necessária para a compreensão completa de tais escritos. O sufi Attar, ao descrever a chegada da alma ao “Vale da Unidade onde contempla a Divindade despida”, é seu devedor tanto quanto o místico protestante William Law, ao declarar que “tudo na natureza temporal descende daquilo que é eterno e se coloca como o seu rebento palpável e visível; de modo que, quando sabemos como separá-lo da rudeza, da morte e da escuridão do tempo, encontramos o que ele é em seu estado eterno”.

No entanto, alguns poucos teólogos e contemplativos que mais devem a Plotino não tiveram qualquer contato direto com as *Enéadas*. A influência dessa obra alcançou o mundo medieval por dois canais principais. A primeira linha de descendência vem das obras de Vitorino

e de Santo Agostinho; a segunda, de Proclo e – no que concerne à Igreja cristã – do seu misterioso discípulo Dionísio Areopagita. Essas linhas se encontram na *Divina Comédia*, que pode ser tida como a suprema flor poética do neoplatonismo.

A dramática história de vida e a exuberante autorrevelação de Agostinho obscureceram o quanto a filosofia cristã deve a um converso e teólogo menos contundente, Vitorino. Não obstante, já que o neoplatonismo agostiniano é derivado dos seus escritos e traduções, Vitorino é o elo real entre Plotino e os místicos da Igreja Latina. Homem de letras celebrado e professor de retórica, formou-se na filosofia neoplatônica e é considerado o autor da tradução latina das *Enéadas*, que encabeçava os “livros dos platônicos” responsáveis por proporcionar a Agostinho o primeiro passo para a fé. O alvoroço causado pela conversão de Agostinho, descrita de modo tão vívido nas *Confissões*, justificou-se por seu lugar crucial na história do cristianismo ocidental. Depois dela, Agostinho empenhou-se na criação de uma teologia neoplatônica, na qual a tríade plotiniana e a doutrina da processão e do retorno ao Um, aparece praticamente no seu estado original. “Filho” e “Espírito” são para ele dois aspectos do *Nous*; e, por meio da sua obra, a noção characteristicamente plotiniana da Divindade como “sempre ativa e sempre em repouso”, recorrente nos escritos dos místicos, ingressou na teologia católica.

É óbvio que Agostinho, em seu primeiro período cristão, foi profundamente devedor de Plotino, que conhecia por meio de Vitorino e, com frequência, cita pelo nome, chamando-o de “um daqueles mais excelentes filósofos”, cuja doutrina da alma se encontra em harmonia com o Prólogo do Quarto Evangelho. Quando veio a escrever as *Confissões*, o glamour da visão platônica havia começado a se dissipar e, assim, foi capaz de lidar com espírito crítico com a sua breve experiência plotiniana “daquilo que é”<sup>12</sup>. No entanto, ninguém pode compreender o livro em questão sem algum conhecimento das *Enéadas*, das quais todas as suas

---

12. AGOSTINHO DE HIPONA, 1973, p. 17.

passagens de maior qualidade são derivadas e, em mais de um caso, imitadas com grande grau de semelhança.<sup>13</sup> Nos ensaios compostos logo após a sua conversão – por exemplo, o *De quantitate Animæ*, escrito cerca de 388 a.D. – a influência de Plotino é dominante, e a visão extática do Um é apresentada como o ápice da experiência cristã. Desse momento em diante, os principais contornos da teologia mística já estavam mais ou menos estabelecidos. E, como Agostinho foi um dos Padres mais amplamente lidos e profundamente reverenciados, com uma autoridade por pouco inferior à da própria Escritura, o seu tom neoplatônico nunca se perdeu. Onde quer que a mística cristã passe do plano emocional e empírico ao filosófico, esse tom é claramente visto; e os conceitos de Plotino, mais ou menos disfarçados, reaparecem, mesmo nesses escritores medievais que não possuem contato direto com a filosofia grega. A imensa popularidade dos assim chamados escritos dionisianos, que extraem muito da sua doutrina das *Enéadas*, por intermédio de Proclo, contribuiu para estabelecer ainda com maior firmeza o caráter neoplatônico da mística cristã. A partir deles surgiram as concepções de esferas sucessivas ou emanações intervindo entre o Absoluto e o mundo físico, e a união extática com a divindade transcendente e incondicionada como o termo de uma experiência religiosa. Tais escritos ingressaram no Ocidente no século IX, por meio da tradução latina de Dionísio elaborada por Erígena. Este segue Plotino bem de perto ao ensinar que a Divindade absoluta se encontra “além do ser” e, portanto, transcende a Trindade das Pessoas; uma doutrina de ortodoxia duvidosa, que foi de grande importância para o desenvolvimento subsequente da mística.

Uma aproximação ainda mais estreita ao pensamento e especialmente à psicologia de Plotino encontra-se em Ricardo de São Vítor, talvez o maior teólogo místico e, certamente, um dos escritores de maior influência da Idade Média inicial. Nos séculos XIII e XIV, as suas obras, que agora são pouco lidas, circularam pela Europa Ocidental e modelaram

---

13. Especialmente uma grande parte do Livro VII e o célebre décimo capítulo do Livro VIII.

a mística em desenvolvimento da Inglaterra, Alemanha e Flandres. Dante, que o chama de “aquele que em contemplação era mais que um homem”, coloca a sua alma radiante entre aquelas dos grandes mestres no Céu do Sol (*Paraíso*, X, 131). Abandonando tanto os vários mundos de Dionísio quanto o tosco dualismo da religião popular, Ricardo ensinava que três esferas estavam abertas à contemplação humana: *sensibilia*, *intelligibilia* e *intellectibilia* – uma série estreitamente análoga aos três mundos de Plotino. Também dizia que três tipos de contemplação experimentadas pelo ser humano correspondiam aos referidos mundos. Esses tipos são: *mentis dilatatio*, um alargamento da visão da alma, que ainda permanece na ordem natural; *mentis sublevatio*, uma elevação da mente iluminada para a apreensão das “coisas acima de si mesma” (ou, como os neoplatônicos diriam, a apreensão dos inteligíveis); e, finalmente, *mentis alienatio* ou êxtase, no qual a alma fita a verdade na sua desnuda simplicidade. Então, “elevada sobre si mesma e arrebatada em êxtase, contempla as coisas à Luz divina à qual toda razão humana sucumbe”. Essa “luz divina” é a *lumen gloriæ* – a luz espiritual ou inteligível, que transforma a alma e a torna capaz de contemplar a Deus – uma concepção que, tornando-se lugar comum na teologia medieval, foi adotada por todas as grandes escolas místicas e desempenha relevante papel no *Paraíso*. Pode-se mostrar que é extraída diretamente, por intermédio de Agostinho, das *Enéadas*<sup>14</sup>, que são a fonte definitiva de muitos outros pontos nas obras de Ricardo. Do século XIII em diante, tais obras se tornam, juntamente com Agostinho e Dionísio, as principais fontes das quais deriva o neoplatonismo disfarçado dos místicos medievais. A sua influência penetrante, no entanto, não foi confinada às escolas místicas. Até mesmo Santo Tomás de Aquino, que aceita e expõe na *Summa* (I. q. 12, a. 5), a doutrina da *lumen gloriæ*, está consideravelmente em dúvida

14. V, 3, 8. Comparar com Santo Agostinho, *Confissões*, VII, 10: “Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. [...] Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece conhece a Eternidade” [Tradução de Santos (1973, p. 139)].

com Plotino em muitos outros aspectos particulares, embora o cíte de modo impreciso e não pareça tê-lo conhecido por contato direto. Numa extraordinária passagem, que mais tarde influenciou uma das rapsódias mais admiráveis de Ruysbroeck, Santo Tomás realmente “destacou” a frase mais celebrada da *Sexta Enéada* e a adaptou à visão da divina união propriamente cristã e não platônica, como um “ato mútuo” de Deus e da alma. “Numa maneira maravilhosa e inexprimível”, diz o Aquinate a respeito da alma nessa passagem, “ela ao mesmo tempo apreende e é apreendida, devora e é devorada, abraça e é violentamente abraçada e, pelo elo do amor, une-se com Deus e é com Ele como o Só é com o Só”.

É num filho de São Domingos mais tardio e menos ortodoxo, o formidável e aventureiro pensador Eckhart, que a influência de Plotino sobre a mente medieval é mais bem percebida, passando dele a Suso, Tauler, Ruysbroeck e outros místicos do século XIV. A filosofia de Eckhart ainda fornece um dos mais sugestivos comentários sobre as *Enéadas*. Elaborou aquela distinção entre a Divindade absoluta e Deus, que era quase inevitável para um pensador cristão desejoso de encontrar um lugar na teologia para o Um neoplatônico. A Divindade, diz ele, é “um não Deus, um não Espírito, uma não pessoa, uma não imagem, um simples puro Um”. O Filho, no qual “o Pai se torna consciente de Si mesmo”, combina os atributos do Cristo-Logos com aquele do *Nous*. Nele, estão os arquétipos de todas as coisas criadas. Há, portanto, uma emanação da Divindade, através do Filho, na criação. O destino da alma é exatamente aquele concebido por Plotino: ela deve ascender ao mundo espiritual e, através dele, à sua origem, o Um, “fluindo de volta ao fundo da fonte sem fundo a partir da qual fluiu”. Em Tauler, Suso e especialmente no grande contemplativo flamengo Ruysbroeck, essas ideias – embora consideravelmente modificadas pela sua habilidade especulativa inferior e pelo espírito mais ardente de devoção cristã – ainda são sentidos de modo intenso, e, desde que essas obras e aquelas dos seus discípulos nutriram muitas gerações subsequentes de contemplativos, o lado místico da tradição neoplatônica continuou, por meio deles, a gerar frutos na

alma humana. No entanto, essa mesma proximidade com a qual costumam seguir as partes da doutrina neoplatônica que os atrai nos permite medir a distância que separa as suas mentes, a sua linguagem e o seu temperamento daquele característico a Plotino e à sua escola. A tranquilidade, a austeridade de pensamento, a ênfase na beleza, a clara luz fria do Mundo inteligível partiram. Esses são homens da Idade Média. As suas obras estão cheias de um esforço centrado, por sua vez, nas ideias de sacrifício e de dor. A sua religião está embebida pela pronunciada consciência cristã de pecado e pela dificuldade – nunca enfrentada diretamente – de reconciliar a devoção a um Redentor pessoal com a paixão mística pelo Absoluto. O fato de que a filosofia das *Enéadas* tenha sido capaz de ingressar num mundo tão distante do seu espírito original e de se conciliar com uma atitude mental em muitos aspectos oposta àquela do seu criador: eis uma prova oblíqua da autenticidade da sua proposta para interpretar as experiências espirituais do ser humano.

## Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões, De Magistro*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Trad. José Pinheiro. Mimética, 2019.

SANTOS, J. Oliveira. A. Ambrósio de Pina. In: AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões, De Magistro*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

# **CAPÍTULO 6. MÍSTICA E JUSTIÇA AMBIENTAL: OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E O RECRUDESCIMENTO DOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS**

---

*Vângela Maria Isidoro de Moraes*

## **Introdução**

Durante etnografia para elaboração de minha tese sobre apropriações do catolicismo na comunidade indígena Maturuca, na Terra Raposa Serra do Sol, em Roraima, conversei em várias ocasiões com o então tuxaua (cacique) Djacir Melquior, da etnia Makuxi. Um dos assuntos foi sobre a sua rotina na aldeia. Em seu relato, observei um padrão: cada ação se vinculava a uma prece, e aquela dinâmica narrativa da liderança indígena passou a oferecer significados perenes a outros desafiantes arranjos políticos e sociais, como os da atualidade

Eu vou pescar, eu faço minha oraçãozinha pra não acontecer nada na viagem, pra mim puxar um peixe. Porque mexendo com a natureza, a natureza não é tão simples como a gente pensa. Essa natureza, a gente respeita muito, porque ela se vinga também. A gente nunca pode destruir. Tudo tem seu dono, então precisa pedir licença. Tudo na natureza tem seu dono, o que cuida. Então essa parte aí é a tradição que a gente segue.<sup>1</sup>

---

1. MORAIS, 2018, p. 108.

A experiência do mistério (e suas relações com o Sagrado) é ponte para o que passamos a refletir no presente texto, os potenciais entroncamentos entre mística e justiça ambiental, em cenário de sistemática ameaça aos direitos constitucionais dos povos indígenas e a pauta antiecológica no Brasil contemporâneo.

Compreendemos a mística, segundo Boff, como uma expressão que designa “o ilimitado que há em todo conhecimento”<sup>2</sup>, uma vez que no campo da experiência humana e cósmica, é inevitável o encontro com o indecifrável, o lado profundo da realidade, captada antes pelo coração do que pela mente.

Portanto, o campo de análise está circunscrito às observações dessa experiência Makuxi, que se demonstra aderente a uma espécie de mística de resistência, em estreito diálogo com os movimentos sociais emancipatórios e sua relação com a tradição religiosa cristã. “Os militantes, em qualquer campo, desenvolvem uma mística de luta e de compromisso, quer dizer, aquele conjunto de convicções que mobilizam as pessoas e os grupos e os transformam em agentes de mudança”<sup>3</sup>.

Para além do acumulado na cota histórica desde o processo de colonização do Brasil, os desafios contemporâneos indígenas se manifestam por meio de uma série de situações que implicam ação, omissão e incentivo velado de agentes governamentais. As mudanças das regras de licenciamento ambiental, grilagem de terras públicas, marco temporal para terras indígenas, facilidades na liberação de agrotóxicos e a intensificação da violência contra esses povos e contra os que lutam com eles, exemplificam essa realidade. Isso significa que a vida e o cotidiano indígenas são recorrentemente judicializados, gerando um tipo de estresse existencial em decorrência do agravo e do desrespeito aos seus interesses. Ademais, as assimetrias (sob a regência da injustiça e do sofrimento social) se agravam com as duras experiências provocadas pela pandemia da covid-19.

---

2. BOFF, 1996, p. 139.

3. Ibidem, p. 140.

Enquanto se deu o processo de elaboração deste capítulo, vários episódios passaram a demonstrar o recrudescimento das pelejas e contendas que ameaçam os povos indígenas e o meio ambiente no país. Tomamos um deles como figuração. Na pauta dos primeiros meses de 2022, segmentos hegemônicos na política e na economia se empenharam em legalizar a mineração em terras indígenas no Brasil. A nova fisionomia dessa estratégia utilizou as marcas contextuais globais como argumento para a recente aprovação pela Câmara dos Deputados, em caráter de urgência, da tramitação do projeto de Lei (PL) 191/2020 que autoriza a prática da mineração em territórios indígenas. Na conjuntura mundial, o conflito Rússia/Ucrânia, desencadeado em fevereiro de 2022, tem forjado razões para a concretização de velhos anseios. Arranjos dessa ação política contemporânea nos remetem a considerar o que Achille Mbembe denominou de necropolítica, categoria que problematiza as formas de violência soberana e o poder de designar quem vive e quem morre.<sup>4</sup> O Estado, portanto, sob a toada do crescente e linear desenvolvimento econômico e a defesa da segurança nacional, cria concretos cenários de violação dos direitos desses povos.

Com base no que ressalta Souza, podemos situar o PL 191/2020 no escopo dos debates geopolíticos sobre securitização, na medida em que os argumentos convertem o tema da legalização da prática de mineração em terras indígenas em questão de segurança estatal.

‘Securitizar’ equivale, a partir de uma perspectiva socialmente crítica e radicalmente democrática, a abrir uma caixa de Pandora porquanto bem pode representar um ótimo pretexto para restringir ainda mais liberdades e direitos. Seu sabor liberticida é, assim, irretorquível, por mais que uma espessa névoa cerque de dúvidas, hesitações e sofismas esse debate.<sup>5</sup>

---

4. MBEMBE, 2018.

5. SOUZA, 2019, p. 234-35.

Esses apontamentos iniciais são necessários para brevemente tensionar um tipo de racionalidade política e econômica a promover uma enviesada pauta ambiental e os sentidos esboçados pela experiência mística dos povos originários como forma de resistência a esses desafios. Para isso, apoio-me em algumas reminiscências de pesquisa realizada em 2012 junto ao povo Makuxi da comunidade Maturuca, com o objetivo de analisar os sentidos que contornam a sua espiritualidade e a potência dessa experiência mística sobre a práxis ambiental. Valemo-nos estrategicamente de algumas entrevistas e notas de campo, bem como de uma breve revisão bibliográfica, com o intuito de saber: de que forma os Macuxi validam sua experiência mística no enfrentamento de situações protagonizadas pelo Estado brasileiro, considerando o conceito de justiça ambiental?

Para tanto, o capítulo se estrutura sobre três pontos: notas contextuais sobre o povo Makuxi, sua organização política e espiritualidade; a mística centrada na Terra; e os sentidos da mística de resistência com base no conceito de justiça ambiental.

## **A inscrição Macuxi no movimento indígena: mística e Teologia da Libertação**

No mosaico da diversidade brasileira representada por 256 povos indígenas e 156 línguas maternas, o povo Makuxi é a maior etnia presente em Roraima, ainda que também se situe nos países vizinhos da Venezuela e Guiana.

Em números proporcionais, Roraima é o estado mais indígena do país e detém o maior percentual de indígenas em terras demarcadas (83,2%).<sup>6</sup> Esse destaque indica os sentidos que situam essa parcela significativa da população, composta por dez povos (Macuxi, Wapichana, Ingárikó, Patamona, Sapará, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami, Yekuana

---

6. OLIVEIRA, 2016.

e Pirititi), no centro de uma longa e intrincada rede de interesses e conflitos socioeconômicos e ambientais.

Um símbolo desse processo foi a homologação contínua em 2009 da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS). Essa conquista é resultado de quase 30 anos de mobilização das comunidades que integram o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a maior organização indígena do estado, criada com o apoio da Igreja Católica, por meio da Diocese de Roraima, no cenário de formação e fortalecimento do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

A organização política dos povos indígenas em Roraima nasce como resposta à invasão de suas terras por fazendeiros e garimpeiros. A contaminação dos rios, a relação de dominação e a oferta de bebida alcoólica aos indígenas pelos invasores proporcionaram uma série de situações de violência, desagregação das famílias e das comunidades, a exploração da mão de obra indígena nas fazendas, o abandono gradativo dos valores culturais indígenas, maus-tratos e assassinatos.

Em 1977, os indígenas da região das Serras (TIRSS) se mobilizaram em torno do movimento denominado “Ou vai ou racha”, expressão contra a imobilidade diante de situações que oprimiam os povos indígenas de Roraima, com a bandeira “Não à bebida alcoólica e sim à comunidade”. Esse processo de luta faz parte da história do Cir, criado a partir da primeira Assembleia dos Tuxauas na década de 1970, e que hoje abrange 35 terras indígenas e 465 comunidades<sup>7</sup>, dentre essas, Maturuca que tem um papel fundante na experiência de luta por reivindicação do território, sendo um celeiro de lideranças políticas dos povos indígenas na região.

O lema em Makuxi *Anna Pata Anna Yan* – que significa Nossa Terra, Nossa Mãe – sagrou uma grande campanha internacional do Cir às vésperas da primeira etapa do julgamento da homologação da TIRSS, em meados de 2008, pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Com o objetivo

---

7. CIR, 2022.

de buscar apoio à homologação em área contínua, a campanha sintetizou a cosmovisão desses povos amazônicos e incentivou o debate em torno das experiências místicas indígenas sobre a terra e suas figurações.

O campo místico em discussão se constitui por meio de uma diversidade de expressões cotidianas, seus diferentes sistemas de crenças, rituais, danças, pajelanças e os processos de evangelização cristã presentes nas aldeias. De modo particular, junto aos indígenas da comunidade Maturuca, a presença dos missionários do Instituto Consolata para Missões Estrangeiras (ICME) e a observância dos princípios da Teologia da Libertação assumem uma dimensão importante no momento de refletir a experiência mística indígena.

Logo, a descrição e análise que se passa a desenvolver é circunstanciada a essa comunidade e aos arranjos decorrentes de um tipo específico de presença missionária e de organização indígena. Existem comunidades indígenas na mesma região, com características espirituais diferenciadas, articuladas com o modelo de evangelismo neopentecostal e filiação a uma vertente do movimento indígena de caráter conservador (Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima – Sodiur).

Essa instância do grupo e da validação comunitária do crer é sublinhada por Hervieu-Léger ao dizer que: “Algumas comunidades unem de modo mais estreito e específico famílias espirituais que partilham uma interpretação comum da relação com o mundo e do modo de vida que a posse da verdade implica”<sup>8</sup>. Isso, ao mesmo instante em que promove uma espécie de identificação social entre aquelas pessoas da sua comunidade, marca uma separação com os que dela não pertencem. Essas marcas sociais e simbólicas constituem as fronteiras dos grupos numa perspectiva das suas vivências espirituais.

Para alguns povos indígenas do extremo Norte do Brasil, como os Makuxi, Makunaima é a divindade indígena, o mito fundador, o Sagrado que habita o Monte Roraima. No centro da aldeia Maturuca há um

---

8. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 176.

monumento que simboliza a grande mão de Makunaima a segurar o mapa da TIRSS; é a mão que rasgou a terra formando o leito dos rios que cortam essa região de Roraima, dizem os indígenas. Conforme ensinam os professores indígenas da região das Serras,

Makunaimâ foi um homem sábio, inteligente e tinha o poder de fazer coisas extraordinárias [...] Quando acontecia uma tempestade, bastava falar, a tempestade parava. Ressuscitava até os mortos. Makunaimâ foi um pajé muito forte. Desde lá até hoje nós, o povo Makuxi, temos nossos pajés, graças a Makunaimâ. Aquele que nos deixou o dom da saúde. Ensinou a seus dois filhos a viver.<sup>9</sup>

As narrativas interétnicas promovem variações nas versões sobre Makunaima, mas como destacou o Makuxi Jaime André, “[...] o certo mesmo é que o povo Makuxi também tem a sua origem”<sup>10</sup>.

Com frequência os indígenas dessa região se denominam “netos de Makunaima” e fazem por essa inscrição uma espécie de genealogia do Sagrado, reiterando um vínculo parental com a espiritualidade de seus ancestrais, ao mesmo tempo em que combinam o seu sistema de crenças com o cristianismo católico. Sobre esses cruzamentos, André Mary destaca o fenômeno da transnacionalidade de discursos como um produto da interação colonial.<sup>11</sup> O intercâmbio de culturas propicia a tensão global-local, evidencia as assimetrias nas relações de poder e ordena, em fluxo contínuo, a negociação de sentidos.

A expressão missionária dos consolatinos pela via da Teologia da Libertação na comunidade Maturuca combinou, em discursos e práticas cotidianas, os níveis político-religiosos alinhados pela defesa dos direitos humanos e dos territórios dos povos indígenas. Assim, o suporte institucional da Igreja Católica, especialmente a partir dos anos de 1970,

9. FILHOS, 2004, p. 13.

10. MORAIS, 2018, p. 86.

11. MARY, 2009, p. 91.

se manifesta por meio de série de projetos que reorganizam a vida dos indígenas, através de cursos de formação, criação do CIR, iniciativas autossustentáveis e valorização cultural.

A Teologia da Libertação, segundo J.B. Libanio, nasce como parte de uma consciência libertadora mais ampla, impulsionada pelas ideias de grupos intelectualizados mediante um contexto de acirramento da opressão de grande massa de pessoas exploradas pelo sistema capitalista na América Latina, a partir da década de 1950.<sup>12</sup> Essa espécie de revisão crítica da realidade moderna inspirou a emergência de diversos movimentos da sociedade civil e aproximou os campos da cultura religiosa e da prática social.

A articulação entre discurso e prática é marcada na experiência da Igreja na comunidade Maturuca. A reflexão crítica dos problemas enfrentados pelos indígenas passou a impulsionar novas atitudes e formas de organização desses povos. A temática da libertação validou a luta pela defesa de seus territórios, operando na instância comunitária os sentidos ancestrais, seus rituais e visões de mundo.

### **A mística da Terra: os esteios que seguram o céu**

Airton Krenak reforça a concepção da Terra como organismo vivo que “[...] em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência”<sup>13</sup>.

Apesar da diversidade cultural e das diferentes formas de traduzir suas experiências espirituais, nota-se de forma predominante entre os povos indígenas a cosmovisão sobre a Terra como realidade concreta e espiritual, intrínseca, envolvente. Em diálogo com a visão dos povos Yanomami que alertam sobre a queda do céu ou a derrocada da humanidade

---

12. LIBANIO, 1987.

13. KRENAK, 2019, p. 22.

diante de um projeto de civilização que tem ao centro a mercadoria e o consumo desenfreado<sup>14</sup>, Krenak discorre sobre os esteios que suspendem o céu:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades.<sup>15</sup>

É diante desse conversatório de saberes enredados no cotidiano étnico que os povos Macuxi intercambiam os sentidos que têm sobre a Terra com a afirmação e a promoção da vida. Portanto, as múltiplas possibilidades de ser, de imaginar e de estar no mundo é parte desse processo de afirmação e reconhecimento étnico, base indispensável na organização de segmentos indígenas na defesa e cuidado com o meio ambiente. Krenak interroga: “Por que essas narrativas não nos entusiasmam?”<sup>16</sup>.

Ao despersonalizarmos o rio, as rochas, a Terra, os demais seres, como diz Krenak), criamos vazios que passam a ser ocupados pela arrogância humana e a nossa incessante necessidade de consumo. Acontece o que o autor denomina de “divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra”<sup>17</sup>. Por trás dessa miopia imaginativa existe um processo de orfandade em curso que recai sobre todos os filhos desse grande casulo.

Essa ética ecológica que se manifesta em diferentes momentos da luta indígena pela homologação da TIRSS é um dos principais pontos

---

14. KOPENAWA; ALBERT, 2015.

15. KRENAK, 2019, p. 15.

16. Ibidem, p. 10.

17. Ibidem, p. 24.

de diálogo entre as formas tradicionais de religiosidade dos Macuxi e o projeto de evangelização dos missionários Consolatinos.

## **Justiça ambiental e a mística de resistência**

Partimos do reconhecimento de que os povos indígenas, a partir do contexto apresentado, partilham situações recorrentes de injustiça social e sofrimento ambiental. A desestabilização provocada pela invasão de seus territórios e violências subjacentes, historicamente passaram a alimentar uma consciência libertária que se fortalece em ações místicas e políticas. Tem-se assim, em constante negociação, a convivência entre as práticas tradicionais de espiritualidade dos povos indígenas e as do catolicismo institucional sob inspiração da Teologia da Libertação que, conforme lembra J. B. Libanio, norteia-se pela articulação “da realidade divina com as malhas confusas da história de opressão e libertação”<sup>18</sup>.

A noção de justiça ambiental é herdeira de condutas que expõem desigualdades multisituadas em um sistema estruturado no modelo de desenvolvimento liberal. As ações de degradação ambiental, o desrespeito aos ecossistemas, a escassez de recursos naturais são problemas que replicam as assimetrias políticas, sociais e econômicas e que afetam diretamente as populações acêtricas como pobres, negros e povos indígenas.

A in(justiça) e o racismo ambiental circunstanciam a emergência do pensamento e do movimento denominado justiça ambiental que surge nos Estados Unidos como uma proposição decorrente da crise socioambiental nas décadas de 1970 e 1980. O movimento negro passou a denunciar a discriminação que sofria essa parcela da população exposta a lixo tóxico, radioativo e a instalação de indústrias com efluentes poluentes nas proximidades de suas moradias.<sup>19</sup> Dessa forma, a justiça ambiental é um mecanismo de resistência frente a

---

18. LIBANIO, 1987, p. 230.

19. SOUZA, 2019.

[...] qualquer processo em que os eventuais malefícios decorrentes da exploração e do uso de recursos e da geração de resíduos indesejáveis sejam sócio-espacialmente distribuídos de forma assimétrica, em função das clivagens de classe e outras hierarquias sociais.<sup>20</sup>

Mesmo não se configurando uma situação geograficamente exclusiva, uma vez que a injustiça ambiental não conhece fronteiras, o contexto dos indígenas na Amazônia brasileira é um arranjo social real que traduz as características desse racismo ambiental em evidente desrespeito ao capítulo constitucional que trata sobre os direitos dos povos indígenas no país. Em Roraima, da destinação de grandes áreas para a monocultura de grãos e a intensificação da invasão de suas terras por fazendeiros e garimpeiros, percebe-se estratégias de “licenciamento” da parte de agentes governamentais que se apoiam na narrativa da expansão econômica do estado.

Duas medidas que comprometem a proteção ambiental exemplificam as pressões a que são continuamente submetidos os povos indígenas: em fevereiro de 2021, em plena intensificação de uma nova onda da covid-19, a Assembleia Legislativa de Roraima aprovou a lei 1453/2021, em resposta ao projeto de lei apresentado pelo próprio governador, regulamentando a atividade de mineração e garimpagem em Roraima. Esta lei foi derrubada pelo STF em setembro de 2021. Em julho de 2022, a Lei 1701/2022 proíbe os órgãos ambientais de fiscalização e à polícia militar de Roraima de destruírem equipamentos utilizados e apreendidos na prática de crimes ambientais, como o garimpo ilegal. O Ministério Público Federal avalia que a lei é inconstitucional e o partido da Rede Sustentabilidade deu entrada em uma nova ação junto ao STF. No mesmo pleito de 2018, no qual o presidente Jair Bolsonaro recebeu 71,55% dos votos dos eleitores de Roraima, também se elegeu o governador de

---

20. Ibidem, p. 130.

Roraima, Antônio Denário, que, naquele momento, pertencia ao mesmo partido do presidente.

Os interesses políticos e econômicos que movimentam as atividades ilegais em terras indígenas alimentam ciclos de violência e atentam diretamente contra a saúde desses povos, contaminam rios, promovem desmatamentos, queimadas, mortes de animais e danos em cadeia que afetam as suas condições de vida. Esse quadro reitera o fundamento de que a existência indígena segue negada pelo Estado, enquanto as interferências antropogênicas que precarizam os ecossistemas promovem de forma cada vez mais frequente os chamados eventos climáticos extremos.

Diante disso, algumas ideias, com base nas notas de campo elaboradas em visitas à comunidade Maturuca, se destacam nessa intrincada rede de significados que envolve a espiritualidade indígena, o respeito ao meio ambiente e as formas de resistência decorrentes.

Quando o então tuxaua da comunidade Maturuca, Djacir Melquior antecede com uma prece as suas ações corriqueiras na comunidade, ele oferece o fundamento da crítica ao antropocentrismo e à reificação da natureza. Esse respeito aos seres é reiterado por Krenak nos seguintes termos:

[...] há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade [...] Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.<sup>21</sup>

Nesse sentido, a cosmovisão indígena imprime responsabilidades ao ser humano diante de uma natureza, que ao ser contrariada, emite sinais de seu desagrado. Essas perspectivas ecológicas também compõem a mística da Teologia da Libertação. Mas a espiritualidade dos indígenas

---

21. KRENAK, 2020, p. 7.

Makuxi e o senso de justiça ambiental não têm, evidentemente, nesse encontro com os consolatinos, um ponto de partida. Há uma experiência cumulativa em ambas as frentes, indígena e missionária, culturalmente friccionada por esse encontro, que comporta na partilha de seus repertórios a memória ancestral e a ressignificação dos ritos tradicionais desses povos. O professor indígena, Ednaldo André adverte sobre o encontro de espiritualidades que não comprometa a união e o fortalecimento do grupo:

Aqui nós temos uma única religião que é a católica. Até porque nós definimos: Nós não vamos aceitar nenhum outro tipo de religião. É essa e acabou-se. É porque a gente vê hoje muitas comunidades enfraquecidas por causa disso. E até também entra já pro lado cultural. No passado eles (os religiosos católicos) também destruíram e eu não queria aqui falar de outras religiões, mas é preciso. Tem religiões que proíbem certas coisas da cultura, o pajé por exemplo. Eles dizem: “isso é coisa do demônio”, sabe? Aí vai começar a dividir a comunidade.<sup>22</sup>

Em Maturuca, vários agentes das tradições religiosas indígenas se destacam no cotidiano da comunidade: as rezadeiras e benzedeiras, o pajé e as lideranças mais idosas que puxam as danças tradicionais como o Parixara e o Aleluia, enfim, uma composição cultural múltipla que dialoga de modo estreito com a defesa da terra como guardiã maior dessa existência diversa.

Ainda com foco sobre a construção simbólica da TIRSS, a professora de língua Makuxi Tereza Pereira disse que o sentimento de se sentir em sua morada, mesmo depois de tantos conflitos e lutas foi selado pelo Sagrado. “Makunaima disse que por onde era a terra dos Makuxi, ele marcou”. Esse microrelato confere aos Makuxi um lugar a “perder de vista”, chancelado por uma demarcação mística que ao tempo em que

---

22. MORAIS, 2018, p. 51.

expressa os laços da ancestralidade de seu povo, apresenta a resistência dos sujeitos implicados nesse longo processo de territorialização.<sup>23</sup>

A violação dos direitos fundamentais, o agravamento das ameaças aos indígenas e ao meio ambiente, tomando por análise o contexto da luta pela homologação da TIRSS, provocou a necessidade de reorganização política desses povos. As produções teológicas da Teologia da Libertação baseadas na mística do cuidado da vida e as suas sucessivas ampliações temáticas encontraram correspondência nos desafios vivenciados pelos povos indígenas da região, e uma dessas temáticas passou a ser aplicada aos problemas ecológicos que afetam o projeto de promoção da vida principalmente dos mais vulnerabilizados e dos mais culturalmente distintos dos padrões hegemônicos.

## Conclusão

Transitamos entre algumas reminiscências e atualizações acerca das expressões místicas do povo indígena Makuxi, maior etnia presente em Roraima, como forma de buscar compreender, por meio da partilha e con(vivência) com os moradores da comunidade Maturuca, o encontro entre os sentidos espirituais que alimentam a organização política e a noção de justiça ambiental. Essa busca se deu motivada, especialmente, pela intensificação das ameaças sofridas pelos diferentes povos indígenas no Brasil e a agenda antiecológica em contexto político contemporâneo.

Nesse sentido, escalonamos um conjunto de narrativas e ideias sobre o cerne da temática, a fim de apresentar brevemente as particularidades dos Makuxi, sua organização política em decorrência de um longo processo histórico de reivindicação territorial para, em seguida, abordar as relações de espiritualidade e as formas de resistência diante de um contexto de flagrante injustiça ambiental.

Tanto a experiência mística quanto a reivindicação sintetizada na expressão “justiça ambiental” são compreendidas como estratégias que

---

23. MORAIS, 2018, p. 90.

ajudam a opor resistência mediante as violações de direitos e as opressões sofridas pelos Makuxi.

Vivemos um momento da história, caracterizado por medidas concretas de retrocesso democrático, que promove uma espécie de “angústia cívica”. Esse sentimento deve se aprofundar se considerarmos a perspectiva dos povos indígenas que têm na Constituição brasileira um instrumento instável frequentemente revisado por projetos de lei que buscam desfigurar os seus direitos. Assim, é preciso manter um estado de prontidão, uma postura extenuante de organização e luta, enquanto avançam sobre o cenário de crise sanitária uma série de problemas, dentre esses em contexto de Roraima, as frentes de mineração nas terras indígenas.

A partir disso, a questão apresentada por Krenak pode nos ajudar a atualizar e a sintetizar essa reflexão: “Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes?”<sup>24</sup>.

Uma das estratégias, podemos inferir, é a produção de outras subjetividades, de outras dinâmicas coletivas e outros modos de ser no mundo. A ancestralidade tão marcada nos relatos dos indígenas, a integração com a natureza, seus ritos e costumes, a relação com a proposta teológica baseada em práxis libertadora e o sofrimento social pressionado pelas injustiças ambientais levam a compreender a mística como uma experiência de renovação das energias a dar sentido e a sustentar os modos concretos e simbólicos de sobrevivência desses povos originários, por meio das formas de organização e luta, cada vez mais necessárias.

## Referências

- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1996.
- FILHOS de Makunaimâ. *Vida, história, luta*. Cartilha dos professores indígenas da região das Serras. Terra Indígena Raposa Serra do Sol-RR: Loyola, 2004.

---

24. KRENAK, 2019, p. 14.

- HERVIEU-LÉGER. Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Grádiva publicações, 2005.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2019.
- LIBANIO, J. Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.
- MARY, André. Culture globale et religions transnationales. In: SAILLANT, F. (éd). *Réinventer l'anthropologie. Les Sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*. Montréal, Liber, 2009. p. 89-108.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MORAIS, Vângela M. I. *Filhos de Deus e netos de Makunaima: as apropriações do catolicismo em terras Macuxi*. Curitiba: CRV, 2018.
- OLIVEIRA, Nielmar. IBGE lança Atlas Digital com Caderno Temático especial sobre indígenas. *Agência Brasil*, 27 jun. 2016. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-06/ibge-lanca-atlas-digital-com-caderno-tematico-especial-sobre-indigenas>.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. *Ambientes e territórios: uma introdução à ecologia política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

# **CAPÍTULO 7. DE UM OLHAR DECOLONIAL PARA A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA POTIGUARA: A MÍSTICA INTER-RELIGIOSA NO RITUAL DA LUA CHEIA DA BAÍA DA TRAIÇÃO (PB)**

---

*Sávio Roberto Fonseca de Freitas*

Ao Bruno Pereira e ao Dom Phillips que continuam  
a luta junto aos nossos ancestrais!

## **Primeiras colocações**

O objetivo deste estudo é desenvolver uma reflexão sobre as contribuições dos estudos decoloniais para as Ciências da Religião, tomando como objeto de estudo as manifestações religiosas observadas no ritual da Lua Cheia na Baía da Traição, litoral norte da Paraíba.<sup>1</sup> Para pensar a espiritualidade indígena na contemporaneidade, não podemos seguir teorias eurocentradas que não dão espaço para ouvir as experiências dos povos originários brasileiros. A partir das epistemes do ouvir as vozes territorializadas em suas próprias cartografias, podemos sistematizar possibilidades científicas sobre as práticas religiosas dos povos originários.

As Ciências da Religião possuem uma origem histórica que se pauta na cultura judaico e cristã, mesmo quando os olhares se voltam para as

---

1. Estas informações foram coletadas em Aula Campo em 20/10/2021 na Baía da Traição (PB) da Disciplina Mito, Rito e Espiritualidade Indígena, sob a responsabilidade do Prof.Dr. Lusival Barcellos (PPGCR-UFPB).

práticas religiosas do Oriente e não do Ocidente. Lauri Emílio Wirth nos apresenta uma crítica ao projeto ocidental de uma ciência da religião como um todo, a partir dos contextos de dominação que acompanham os projetos de colonização.<sup>2</sup> Quando pensamos as Ciências das Religiões a partir de um olhar decolonial, a proposta se volta para uma perspectiva pluralista e não hegemônica. A continuação de uma epistemologia eurocentrada do pensamento não permite a amplitude de um modo pluralista de analisar as várias manifestações da espiritualidade.

Agora é a hora de ouvir a voz dos subalternizados pela raça, classe e gênero, minimizando a hegemonia de teorias eurocentradas que não possibilitam o avanço da discussão sobre alguns temas da agenda contemporânea.<sup>3</sup> Em direção análoga, torna-se relevante analisar o ritual da Lua Cheia da Baía da Traição (PB) pela necessidade de aprender com os povos originários princípios humanitários que priorizam as forças da natureza por meio de uma relação ecocritica que se pode estabelecer com a ancestralidade indígena, maximizando as relações humanas e minimizando as fronteiras ainda altas das epistemes coloniais quando mascaradas por um circuito pós-colonial de pensamento. Tal fato se dá por causa de uma má compreensão do diálogo inter-religioso:

Um ponto de destaque neste processo é estabelecer que o diálogo inter-religioso não é um diálogo entre o Cristianismo e outras religiões. Há uma relação de poder estabelecida pelo Ocidente cristão que ideológica e hegemonicamente dita as formas, regras, lógicas e epistemologias do diálogo inter-religioso. Dessa maneira, para entrar de fato em diálogo é preciso reconhecer os diferenciais e a relação de poder.<sup>4</sup>

---

2. WIRTH, 2013.

3. Ibidem, p. 129.

4. TOSTES, 2020, p. 41.

Concordamos com Angélica Tostes quando menciona a questão da relação de poder estabelecida pelo Ocidente cristão.<sup>5</sup> É praticamente impossível pensar a concretização de um diálogo inter-religioso, mantendo ainda uma prática epistemológica que sobrepõe uma fé religiosa em detrimento da outra, acentuando uma elite privilegiada por um exercício religioso elitista, dado que mais segregada do que agrupa para o fortalecimento de uma prática decolonial urgente e necessária à discussão sobre religiões afro-ameríndias, por exemplo. O diálogo inter-religioso não se sustenta sem uma perspectiva pluralista.

Práticas exclusivistas e fundamentalistas não promovem o diálogo inter-religioso por estarem ligadas à afirmação e à defesa das próprias verdades e interesses, correndo grande risco de estabelecer relações Eu-Isso, buscando a objetivação e a conversão do outro para uma única verdade. O diálogo inter-religioso exige espírito aberto para as novidades que o encontro promove. Ele, efetuado sob o chamado princípio pluralista, convida crentes e não crentes, religiões, espiritualidades e culturas para entrar nesta dinâmica dialogal. Entretanto, há disposições essenciais para que este diálogo ocorra com ganhos para os envolvidos.<sup>6</sup>

Em direção análoga ao posicionamento de Roberlei Panasiewicz, podemos acrescentar que o diálogo inter-religioso trava ainda um longo duelo com uma insistência eurocentrada em considerar as religiões de matriz africana e indígena, com base nas relações Eu-Isso, como práticas desviantes de um cristianismo defendido como critério hegemônico para ditar normas, regras e epistemologias singularistas como tentativa de invisibilizar por meio de um memoricídio tóxico rituais afro-ameríndios que muito revelam a identidade brasileira.<sup>7</sup> O Brasil jamais pode ser pensado, sob a pauta das manifestações religiosas, como um território

---

5. Ibidem.

6. PANASIEWICZ, 2020, p. 45.

7. Ibidem.

eurocentrado e singularista, mesmo que em tempos tão funestos (iniciados em 2018), haja uma interferência do Estado em privilegiar de modo antidemocrático religiões de matriz judaicas e cristãs. O entendimento do pluralismo religioso no Brasil, aliado à consciência de uma mística inter-religiosa<sup>8</sup>, pode abrir espaço para uma discussão decolonial democrática:

A questão do pluralismo religioso é uma realidade sempre mais proeminente no mundo de hoje, em si mesma pluralista e marcada por reavivamentos do religioso, que parecem explodir quase selvagemente. Não só as antigas e tradicionais religiões, mas também as do universo afro-indígena e as que vieram para o Continente, parecem crescer de importância e se tornarem interlocutoras privilegiadas para o Cristianismo histórico, igualmente novos movimentos religiosos surgem nos mais diversos contextos, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos adeptos das Igrejas cristãs tradicionais, católica e protestantes.<sup>9</sup>

Estamos de acordo com Maria Clara Bingemer quando se menciona as interpelações dos adeptos das igrejas católicas e protestantes sobre as religiões de matriz africana e indígena, as quais são erroneamente consideradas primitivas e selvagens por não seguirem o modelo dogmática cristão de fé.<sup>10</sup> Compreender o pluralismo religioso é também ter consciência de que o cristianismo não é a única forma de ligar ao Sagrado, até o diálogo inter-religioso se fortalece por meio do respeito aos diferentes modos de conexão com a espiritualidade. No que diz respeito ao contexto religioso brasileiro, segregar as religiões afro-indígenas é uma maneira de fortalecer uma industrialização política das religiões, ou seja, as igrejas deixam de ser templos e se tornam campos de negociação de uma fé singular, monoteísta, racista, misógina e fundamentalista.

---

8. BINGEMER, 2020, p. 140.

9. Ibidem, p. 141.

10. Ibidem.

## Decolonialidade e Ciências da Religião: caminhos pluralistas

Os estudos pós-coloniais abriram muitas portas para a construção de novas epistemologias e paradigmas de análise sociocultural, atuando na valorização de saberes não hegemônicos que advém de países periféricos, porém ainda com contribuição de muitos intelectuais que não pertencem ao lugar de fala dos povos subalternizados.

Em lugar de pós-colonial, outros talvez julguem mais adequado o uso de conceitos como “descolonizar”, “transcolonial”, “estudos subalternos” etc.<sup>11</sup> O colonizado consegue igualmente, por meio da religião, não ter em conta o colono. Através do fatalismo, toda a iniciativa é arrebatada ao opressor atribuindo-se a Deus a causa dos males, da miséria, do destino.<sup>12</sup> A religião é forçada a se reinventar no âmbito do processo colonizador, e por isso, sua crítica, compreensão ou explicação não podem se dar desvinculadas das sociedades reais e históricas em que a religião é praticada.<sup>13</sup> A verdade religiosa só é compreensível se vinculada ao sujeito religioso que a afirma.<sup>14</sup> As teorias pós-coloniais não conduzem a enunciados universais.<sup>15</sup> Todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas.<sup>16</sup> Com o conceito de “pós-colonial”, Wirth pretende referir-se à persistência atual de formas diversas de dominações oriundas dos centros coloniais, antigos e atuais, que se evidenciam na imposição de estruturas hierárquicas de classificação, de controle das relações de trabalho, de valoração dos processos das produções de conhecimento, com critérios de fundo étnico, racial e de gênero, como relações práticas

---

11. WIRTH, 2013, p. 130.

12. Ibidem, p. 132.

13. Ibidem.

14. Ibidem, p. 136.

15. Ibidem, p. 138.

16. Ibidem, p. 140.

de poder; um dos pressupostos fundamentais dos estudos pós-coloniais é a estreita relação entre a elaboração teórica e a prática história.

Podemos constatar que os estudos pós-coloniais não pretendem propor epistemologias alternativas, mas contribuir com a construção de um pensamento contra-hegemônico a partir de múltiplos lugares epistêmicos subalternizados pelo poder colonial. Trata-se, portanto, da construção de novos horizontes de plausibilidade, a partir das alteridades subsumidas e ocultadas pelo lento e longo processo de consolidação do sistema mundial que hoje vivemos; como a Ciências da Religião pode incorporar criticamente no seu perfil epistêmico específico, os espaços da vida cotidiana como o tecido social a partir do qual sujeitos concretos extraem seus códigos de sentido que lhes permitem estar no mundo e viver em sociedade? Em que medida linguagens técnicas e discursos especializados sobre a religião tendem a expropriar experiências múltiplas de sujeitos reais e históricos, construindo narrativas coerentes e coesas, destinadas, acima de tudo, a legitimar o lugar institucional de emissão de seus enunciados?

As teorias pós-coloniais não resolvem o problema da diversidade religiosa, uma vez que ainda está ancorada nos discursos hegemônicos e epistemológicos da colonialidade, principalmente no que diz respeito a poder falar e aprender a ouvir as alteridades. Cláudio de Oliveira Ribeiro ao analisar a relação entre o pensamento decolonial, os estudos de religião e o princípio pluralista, mostra que uma das premissas básicas do pensamento decolonial é que a colonialidade não é algo histórico e político como o colonialismo, mas é uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes<sup>17</sup>, o que nos permite pensar sobre: o que é preciso decolonizar? por quais motivos precisamos decolonizar? por que ainda persiste a ideia de sustentar uma visão de pensamento único, nos

---

17. RIBEIRO, 2020, p. 22.

centrocentrismos enraizados nos gregos, latinos e europeus? Universalismos das ciências e da ética; racionalidade superior na produção do conhecimento; indivíduo não contextualizado com outros envoltórios; identidades fixas e rígidas.

No tocante aos estudos de religião, são muitos os desafios que emergem da crítica ao pensamento único. Um deles é que as metodologias precisam identificar, com maior profundidade, como a lógica de “recolonialidade” está presente nas experiências religiosas e em outros aspectos da vida. Os estudos de religião podem ser favorecidos pela conexão com outra noção igualmente destacada, que é a de polidoxia. Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas<sup>18</sup>. A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento:

A perspectiva decolonial, ao se fundamentar a partir de epistemologias feministas, afro-indígenas e de saberes não especulativos, realça as dimensões concretas da vida. Além disso, como já visto, os discursos científicos, por estarem marcados pela lógica masculina e branca, arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem.<sup>19</sup>

Concordamos com o posicionamento acima no que toca a questão da universalidade. Universalidade é diferente de humanitarismo. As perspectivas decoloniais nos levam a refletir sobre hibridismo cultural, identidade híbrida, interseccionalidades de raça, classe e gênero. A compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com os outros.<sup>20</sup>

---

18. Ibidem, p. 25-26.

19. Ibidem, p. 30.

20. Ibidem, p. 36.

Buscar novas imagens (interpretações) do Sagrado está centrado nas identidades e expressões de fé.<sup>21</sup>

As manifestações da espiritualidade brasileira não podem ser analisadas a partir de uma perspectiva eurocentrada, hegemônica e disciplinar. Precisamos jogar, como afirma Daniel Souza<sup>22</sup>, as epistemes nas encruzilhadas para poder tornar visíveis e audíveis a voz dos grupos segregados da sociedade por questões memoricidas que impedem ações como conjugar, articular, mesclar, diversificar, problematizando relações de poder que complicam o andamento de processos de produções de conhecimento articulados com ações sociais e políticas que respeitam a diversidade cultural inerente ao Brasil.<sup>23</sup>

Exu é invocado por Daniel Souza e aparece como uma entidade de matriz africana, do panteão iorubá nigeriano, para problematizar as discussões sobre religiosidades, colocando-nos na encruzilhada das epistemologias decoloniais para discutir Ciências da Religião, Estudos Culturais e Transdisciplinaridade.<sup>24</sup> Daniel Souza nos leva a buscar um alargamento teórico-metodológico para se interpretar o mundo e a pensar as Ciências da Religião como uma área de pesquisa que se coloca no campo transdisciplinar, um espaço de encruzilhadas metodológicas (entre-lugares) e articulações entre saberes já estabelecidos, como: interpretar as linguagens da religião; adentrar ao espaço de mudanças com outros olhares com base nos estudos culturais; tecer um balão de múltiplos conceitos que confrontam a arrogância e a primazia dos modos identificados pela lógica colonial; relativizar os fundamentalismos religiosos, políticos, nacionais, étnicos, artísticos, que absolutizam certos patrimônios e discriminam os demais.

---

21. RIBEIRO, 2020, p. 37.

22. SOUZA, 2020.

23. RIBEIRO, 2020, p. 37.

24. SOUZA, 2020.

Nesta época em que a história se move em muitas direções, toda conclusão está atravessada pela incerteza, o que nos permite deixar algumas reflexões: toda epistemologia é incompleta; o olhar crítico sobre religiosidades e espiritualidades deve ser híbrido, transdisciplinar e conflituoso; impossível pensar as humanidades e as religiosidades de forma centralizada e eurocentrada; as religiosidades só podem ser problematizadas por meio de intersecções; e principalmente, devemos tomar cuidado com o perigo das histórias únicas (epistemicídio, memoricídio e o suicídio identitário).

## **O Ritual da Lua Cheia na Baía da Traição (PB)**

Sob a condução do Prof. Lusival Barcellos, fomos guiados à Barra de Camaratuba (PB) para encontrar o mestrandinho Isaías Marculino (Pajé Guarapirá Potiguara), organizador do ritual da Lua Cheia na Baía da Traição, litoral Norte da Paraíba. Cheguei ao ponto de encontro, UFPB-Campus IV-Unidade Rio Tinto, às 13:40, como combinado com o Prof. Lusival Barcellos, o qual pontualmente deu início à aula campo.

Fui provocado pelo professor para conhecer o Casarão dos Lundgren, situado na Rua Regina I, em Rio Tinto. Uma imperiosa mansão que pertenceu à família Lundgren, a qual comandou, por décadas, a Companhia de Tecidos Rio Tinto. Atualmente o casarão pertence aos indígenas Potiguaras que pretendem fazer seu memorial no casarão e contar toda a história de repressão e também das reminiscências dos traumas que ainda assolam a população de Rio Tinto.

Em seguida, passamos pela Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, lugar em que se percebe marcas explícitas da catequese indígena potiguara. Paramos no Terreiro Sagrado do Brejinho, na estrada para a Baía da Traição. O mestrandinho Genilson apresentou o terreiro e falou da sacralidade em torno da árvore rara de marfim.

Importante falar um pouco da constituição de um terreiro sagrado ao ar livre. A sensação que obtivemos é de um contato direto com a natureza e com a ancestralidade indígena. O vento logo se mostrou presente, fazendo as folhas secas se mexerem. Os pássaros como em

oração e procissão aérea nos sinalizam a necessidade de abraçar a árvore e sentir a energia pura que dela brota. Em círculo, demos um abraço coletivo na árvore e pedimos perdão por sermos tão desumanos com a generosidade da natureza. Logo entendi que a mística potiguara muito nos tem a ensinar, a raridade da árvore do marfim nos congratula com a sacralidade do momento e a espiritualidade indígena potiguara começa a acender sua chama dentro de nós.

Figura 1. Terreiro Sagrado de Brejinho-PB



Fonte: Acervo pessoal Sávio Freitas (2021).

Outro aspecto relevante de se mencionar é o contexto dos ritos nas múltiplas espacialidades como pontua Maria Angela Vilhena.<sup>25</sup> A referida autora quando se refere aos espaços sagrados, considera que os ritos podem ser sistematizados a partir das seguintes categorias: finalidade,

25. VILHENA, 2005, p. 80.

operatividade, ritual e espacialidade. Pensar estes aspectos no fluxo da caminhada ao encontro com o Pajé Guarapirá Potiguara é de extrema relevância, uma vez que o Sagrado vai se mostrando por meio de diversos fios condutores.<sup>26</sup> A imagem acima é clara ao figurar a árvore de marfim como um fio condutor para emanação das energias da natureza e re(en) contros com nossa ancestralidade indígena.

O que nos interessa, contudo, ao nosso objetivo, não é a realidade “histórica” que se chega algumas vezes a isolar e desembaraçar desse florescimento das imagens, mas o fato de o Fim de Mundo – o da colonização – e a expectativa de um Mundo Novo implicam um retorno às origens.<sup>27</sup>

Retornar às nossas origens é um ato decolonial urgente, quando seguimos para a Barra de Camaratuba em direção ao encontro com mestrande Isaías Marculino (Pajé Guarapirá Potiguara), o qual nos recebeu com muito carinho e conduziu com muita responsabilidade o ritual da Lua Cheia, sentimos que o encontro com a ancestralidade selaria intersecções abissais ao nosso introspecto reconhecimento e revalidamento identitário. Como professor da UFPB, confesso que sempre fiquei curioso em saber a finalidade do ritual e como pesquisador, criei muitas expectativas, as quais foram mais que surpreendidas. O Ritual da Lua Cheia se agrega de forma híbrida e similar ao que acontece nos cultos de Jurema em Pernambuco:

A jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca de seu tronco e de suas raízes faz-se uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá força aos “encantados do outro mundo”. Acredita-se também que é essa bebida que permite aos homens entrarem em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore é símbolo e núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os

---

26. ELIADE, 2016, p. 71.

27. Ibidem, p. 67.

diversos povos indígenas que habitaram e habitam o Nordeste, se fazia e em alguns deles ainda se faz esta bebida.<sup>28</sup>

A bebida sagrada nomeada jurema é um licor servido antes das invocações que convidam os espíritos ancestrais no Ritual da Lua Cheia na Baía da Traição (PB). As incorporações mediúnicas se tornam possíveis quando esta bebida sagrada purifica os corpos predispostos ao transe. O nordeste do Brasil registra estas práticas em terreiros de umbanda e candomblé há mais de cem anos. Os povos originários potiguaras da Baía da Traição (PB) recuperaram este rito já há alguns dez anos, segundo informações disponibilizadas pela Pajé Guarapirá Potiguara.

Figura 2. Pajé Guarapirá



Fonte: Acervo pessoal Sávio Freitas (2021).

---

28. BRANDÃO; RIOS, 2004, p. 160, grifos dos autores.

A figura acima nos mostra ao centro o Pajé Guarapirá começando o ritual. Alguns elementos não podem deixar de ser observados: a fogueira acendida para invocar a ancestralidade e tornar presente o elemento do fogo, o qual se harmoniza com o ar, a terra e a água, intersectando assim os quatro elementos da natureza sob o comando da Lua Cheia; o licor sagrado da Jurema, feito em segredo de ritual para a cura e anestesia dos corpos aptos para o transe (manifestação de espíritos ancestrais); as maracas reproduzem sons de invocação que convidam os espíritos ancestrais; a lança fincada ao meio das pessoas em círculo cartografam a sacralidade do território; e os cachimbos defumam o local, tornando a energia da natureza em equilíbrio. E então, começam a chegar as entidades.

As entidades que se manifestam no Ritual da Lua Cheia são os ancestrais indígenas do povo potiguara e também algumas divindades que fazem parte do panteão do Culto da Jurema do Nordeste (os caboclos e as caboclas da Jurema Sagrada). Vale ressaltar que o culto recebe este nome porque a jurema é considerada uma árvore sagrada por onde Jesus Cristo descansou durante sua travessia pelo deserto. Muitos Caboclos cantam em suas toadas estas passagens da Bíblia, o que confirma um diálogo inter-religioso entre as epistemologias cristãs e as concepções pluralistas tão marcantes nas religiões afro-indígenas.

Figura 3. Pajé Amanacy



Fonte: Acervo Pessoal Sávio Freitas (2021).

Os caboclos adultos do gênero masculino têm o semblante carrancudo, enquanto as caboclas têm a expressão facial de maior suavidade. Ambos descem, em geral, estalando os dedos e emitindo um som sibilante. Quando em reuniões, onde não haja batuque dos tambores, dançam em círculo, dobrando o joelho e deixando a outra perna atrás, ao som de cânticos e palmas.<sup>29</sup>

A Mestra em Ciências das Religiões, Sanderline Ribeiro (Pajé Amanacy), traz para o ritual a sua mentora espiritual, a índia Jurema, entidade muito conhecida nos rituais de Jurema e Encantaria no

---

29. BRANDÃO; RIOS, 2004, p. 166.

Nordeste e no Sul-Sudeste do Brasil. Percebe-se que a entidade chega para o ritual com o objetivo de manter a força energética limpa, uma vez que pega o cachimbo para defumar o corpo em transe e dar passes de cura em pessoas que possuem algum problema de ordem espiritual ou de saúde que ainda pode ser resolvido pela espiritualidade. O que fica claro também é a busca por parte de muitas pessoas pela cura, por uma orientação espiritual, por uma palavra de conforto vinda da espiritualidade indígena e, principalmente, o contato dos potiguaras com os povos originários ancestrais, uma vez que muitas pessoas entram em transe durante o ritual: é um momento de encontros com a natureza e com o Sagrado.

Oportuno também mencionar que os dois pajés estão vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB e encontram na pesquisa um espaço para divulgar a cultura potiguar e também registrar, por meio de dissertações de mestrado e teses de doutorado, experiências até então só preservadas pela oralidade anciã. Este fato torna o Ritual da Lua Cheia um evento marcadamente pluralista, uma vez que muitas pessoas que participam buscam espiritualidade, cura, conhecimento popular, dados para pesquisa, fundamentos identitários, memórias e algum conforto para os tormentos do existir em mundo tão intoxicado pelas ambições desumanas.

O Ritual da Lua Cheia tem como objetivo principal possibilitar conexões com as forças da natureza sacralizadas nas manifestações espirituais de entidades que protegem as matas, os rios, as árvores, os animais, as florestas, enfim uma natureza ainda não contemplada como sagrada e intocada pelas tantas violências humanas. O pluralismo religioso se manifesta pelas orações católicas, pelas cantorias indígenas, pela dança circular, pela fogueira, pela defumação, pela desintoxicação espiritual, pela limpeza perfumada e pelos passes dos espíritos incorporados.

A reverência a Jesus Cristo, à Virgem Maria e ao Espírito Santo Cristão não se configura como um exercício sincrético porque não há uma tentativa de escamotear e/ ou camuflar o culto que está sendo desenvolvido,

muito pelo contrário, o ritual da Lua Cheia é também um momento de confraternização de várias manifestações de fé, uma vez que o diálogo inter-religioso é proferido pelas entendidas que se manifestam nos corpos indígenas e nos corpos dos convidados escolhidos e desintoxicados pelo licor da jurema. Os ancestrais indígenas nos surpreendem quando incorporam em algumas pessoas alheias às tribos locais e que se tornam veículos para exposição de mensagens sagradas voltadas para o cuidado com a saúde, com as relações de trabalho, com o exercício intelectual, com as informações que podem ser divulgadas e/ou não por parte de alguns pesquisadores presentes no ritual.

O contato dos ancestrais indígenas com os pesquisadores é muito relevante. Percebemos que há uma preocupação por parte das entidades com as informações que podem ser divulgadas de forma distorcida em função de uma conquista restritamente intelectual. O interesse maior das entidades é fazer com que o ritual seja conhecido pela sua força de cura e de disseminação da cultura indígena potiguara, algo que insiste em ser negado por uma política memoricida e segregadora. Os caboclos e caboclas reforçam a tese de que a brasiliidade de nossa nação não pode ser maculada por uma história que esconde toda a presença dos povos originários em território invadido pela ambição de homens que já vinharam falidos de suas próprias terras.

Figura 4. Lua Cheia na Barra de Camaratuba-PB



Fonte: Acervo pessoal Sávio Freitas (2021).

Não podíamos deixar de mostrar a imagem acima. A lua cheia confirmando a sua soberania e energia natural em harmonia com os quatro elementos da natureza (água, terra, fogo e ar). O ritual tem muito ainda que ser explorado em estudos críticos voltados para a espiritualidade como segmento epistemológico. A religiosidade indígena potiguara possui um hibridismo cultural de mitos e ritos que consolidam uma mística brasileira que ainda não foi tão explorada pelas Ciências da Religião, fato que nos encoraja a investigar e trazer para academia como reflexão a ser ruminada em TCCs, dissertações, teses, grupos de pesquisa, estágios de pós-doutorado e tantas outras formas de investigação.

## Considerações nada últimas

Não custa informar que aqui registro apenas impressões que ensaiam uma etnografia sobre o ritual da Lua Cheia realizado na Barra de Camaratuba, ainda há muito o que se observar para aprofundar reflexões em nível mais elaborado, como exige uma reflexão acadêmica respaldada pelas Ciências da Religião e pelas áreas de conhecimento das humanidades que possibilitam um olhar pluralista e decolonial sobre a espiritualidade indígena potiguara do Litoral Norte da Paraíba, no espaço da Baía da Traição.

O Ritual da Lua Cheia é uma das maiores manifestações brasileiras que reforçam a humanização do diálogo inter-religioso por meio de uma mística inter-religiosa, a qual ensaio em chamar de mística afro-indígena, uma vez que invoca uma ancestralidade muita cara às comunidades quilombolas e indígenas, ficando a sensação de que não é possível pensar qualquer manifestação religiosa afro-indígena sem a consciência de que o pluralismo é uma condição inerente ao universo das múltiplas brasiliidades religiosas.

Ainda somos muito devedores aos povos originários em relação aos espaços para que eles divulguem os muitos saberes sobre nosso território brasileiro, principalmente sobre as formas de lidar com a espiritualidade visível e invisível. A natureza brasileira é um bioma místico preservado pelos indígenas e a ciência, no âmbito de exercício pluralista e democrático, não pode negar aos seus verdadeiros donos o direito de contar a sua versão da história.

O *religare* indígena por meio do Ritual da Lua Cheia da Baía da Traição pode ser um portal para que nossos ancestrais nos ensinam a sobreviver aos vários apocalipses a que somos submetidos neste mundo intoxicado pela desumanidade. Quando o respeito às diferenças de raça, de classe, de gênero e de religião fomentar a paz entre os povos, podemos afirmar que estamos aptos a recomeçar. Sigamos!

## Referências

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mística inter-religiosa. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira *et al.* (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade*: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luiz Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o princípio pluralista. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião, v. 23, p. 21-40, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/31405>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo Inter-religioso. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira *et al.* (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira *et al.* (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- SOUZA, Daniel. As Ciências da Religião na encruzilhada: combinações teórico-políticas para a decolonialidade | Religious Studies at a crossroads: theoretical-political combinations for decoloniality. *Reflexão*, Campinas, v. 45, p. 1-20, 2020. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/5058>.
- TOSTES, Angélica. Diálogo Interfér. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira *et al.* (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- VILHENA, Maria Angela. *Ritos*: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.
- WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 129-143.



## **CAPÍTULO 8. O USO RITUAL DA AYAHUSCA NO CONTEXTO DO SANTO DAIME: UMA MÍSTICA CRISTÃ E AMAZÔNICA**

---

*Amanda Vicentini*

### **Introdução**

Um fenômeno notável que tem ganhado força nas últimas décadas é o resgate e a disseminação das práticas e conhecimentos indígenas amazônicos por grupos urbanos. No Brasil, um exemplo significativo desse fenômeno é o crescente consumo da ayahuasca. Originária da língua quíchua, *Aya* significa alma ou espírito, enquanto *huasca* se traduz como cipó, resultando na expressão “cipó das almas”. A ayahuasca é uma bebida preparada por meio da cocção do cipó conhecido como jagube e das folhas do arbusto chamado chacrona. Sua utilização remonta a tempos imemoriais, tendo finalidades tanto religiosas quanto medicinais. A ayahuasca transcendeu as fronteiras da floresta e conquistou espaço nos centros urbanos brasileiros, assim como em outros países. Um dos principais catalisadores para essa expansão para além da floresta foi o surgimento de movimentos religiosos ecléticos que tiveram como base o uso ritual dessa bebida em suas práticas. O Santo Daime é o movimento religioso mais difundido e conhecido nesse contexto, desempenhando um papel fundamental na disseminação da ayahuasca nos centros urbanos brasileiros.<sup>1</sup>

---

1. União do Vegetal e Barquinha são outras duas religiões que se formam na Amazônia e se expandem para outras regiões do Brasil. Assim como o Daime, estas também têm como fundamento o uso ritual da ayahuasca e ecletizam (o que se quer dizer com “ecletizam”? Talvez outros termos soem melhor:

## Santo Daime, o Cristianismo da floresta

O Santo Daime representa uma abordagem singular na forma de consumir e ritualizar a ayahuasca. Simbolicamente, ele transforma a bebida em “Daime”, “domesticando, convertendo e sacralizando” esse elixir.<sup>2</sup> Surgido na década de 1930, no coração da floresta amazônica, mais precisamente na cidade de Brasileia, no estado do Acre, esse movimento religioso é resultado de um processo de formação que incorporou e reelaborou elementos de diversas correntes espirituais e religiosas. Entre essas influências, destacam-se o xamanismo, o espiritismo, traços das religiões afro-brasileiras e elementos do cristianismo, notadamente do catolicismo popular.

Conforme Ferreira, o Santo Daime é descrito como “uma manifestação religiosa essencialmente brasileira, caracterizada por sua profunda diversidade religiosa e por um elemento singular: a bebida sagrada, uma via para o autoconhecimento e o desenvolvimento espiritual”<sup>3</sup>. A história do Santo Daime remonta ao momento em que Raimundo Irineu Serra, posteriormente conhecido como Mestre Irineu, teve seu primeiro contato com a ayahuasca. Nascido em São Luís do Ferret, Maranhão, em 15 de dezembro de 1892, Irineu Serra cresceu em uma família imbuída de fortes influências da pajelança. Essa prática amalgamava elementos das culturas indígenas, das religiões afro-brasileiras, da medicina cabocla e do catolicismo popular.<sup>4</sup> A história mítica sobre a origem do Santo

---

“sincretizam”, “e a mistura”, “o encontro”, enfim, pode-se pensar numa melhor colocação aqui) com outras exegeses espirituais. O consumo da ayahuasca também é amplamente difundido entre o que podemos chamar de movimentos *New Age*, que se caracterizam por sua natureza diversificada e muitas vezes não se vinculam a uma matriz espiritual específica. Em vez disso, elaboram seus rituais e atividades com base em fontes espirituais, religiosas e filosóficas variadas. Nesse contexto, Beatriz Labate conduziu um estudo abrangente e esclarecedor em sua dissertação de mestrado sobre *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (2002). Essa pesquisa oferece uma análise detalhada das novas e distintas formas de consumo da bebida, categorizando esses grupos como “neo-ayahuasqueiros urbanos”.

2. GROISMAN, 1999, p. 101.

3. FERREIRA, 2008, p. 10.

4. LABATE, 2004

Daime começa quando Irineu Serra experimentou a ayahuasca pela primeira vez, introduzida a ele por ayahuasqueiros peruanos. Após ingerir a bebida, Irineu ouviu uma voz que o instruiu a se retirar sozinho na mata por oito dias, alimentando-se apenas de macaxeira insossa e consumindo a “bebida sagrada”. Durante esse período, Irineu teve uma visão de uma mulher extraordinariamente bela, chamada Clara. Ela estava sentada no meio da lua, usando uma águia na cabeça, e entregou a Irineu uma laranja, simbolizando o mundo. Essa mulher era reconhecida como a “Rainha da Floresta” ou a “Virgem da Conceição”, e ela detinha inúmeros ensinamentos preciosos para transmitir a Irineu. Foi através dessa entidade espiritual feminina que ele passou a chamar a bebida de “Daime”, uma expressão relacionada ao verbo “dar” e aos rogativos de “dai-me força”, “dai-me luz”, “dai-me amor”<sup>5</sup>.

A partir desse encontro, mesmo sendo analfabeto, Irineu Serra começou a desenvolver a base fundamental da doutrina daimista. Todos esses ensinamentos eram recebidos de forma passiva e intuitiva, provenientes do plano espiritual. Irineu estruturou esses ensinamentos na forma de poesias musicadas, que posteriormente compuseram o hinário *O Cruzeiro*, contendo um total de 129 hinos. O xamanismo e o cristianismo emergem como as principais influências e pontos de referência na construção simbólica e estrutural da doutrina daimista. Nesse contexto, Couto descreve um processo de cristianização da pajelança e, simultaneamente, de indianização do cristianismo.

Se, por um lado, observamos a “cristianização” da pajelança indígena com a inclusão de orações cristãs e santos na categoria de espíritos familiares, por outro lado, o novo ritual formado apresenta elementos que “indianizam” o cristianismo, representado aqui pela sua vertente católica, como o uso de maracás, o bailado nos rituais e nomes como Tucum, Currupipiraguá,

5. MACRAE, 1992, p. 6.

Marachimbé, Titango, Tituma e Tarumim, que denotam a influência indígena, além do consumo ritualístico da ayahuasca.<sup>6</sup>

Para os daimistas, Jesus Cristo assume um papel central como a fonte primordial de sua espiritualidade. Sua passagem na terra é vista como a chave para a comunhão com Deus, e ele é considerado o Mestre que deixou ensinamentos e promessas da dimensão espiritual do mundo e do retorno ao Pai.<sup>7</sup> A base moral cristã é encarada como o caminho para o desenvolvimento pessoal genuíno e a única via para a salvação. Além disso, outra influência católica evidente na doutrina daimista é a própria origem da doutrina. Afinal, Irineu Serra recebeu sua missão e ensinamentos para a fundação do Santo Daime de uma entidade feminina identificada como Nossa Senhora da Conceição, uma das mais reverenciadas manifestações da Virgem Maria na cosmovisão do catolicismo brasileiro, desempenhando um papel central na doutrina.

No entanto, como observado por Ferreira (2008), é essa mesma figura do catolicismo que levou o humilde seringueiro para o coração da floresta, a fim de ensinar-lhe os mistérios da ayahuasca. Esse processo de cristianização da ayahuasca e a possibilidade de vivenciar um cristianismo singular por meio do consumo de uma bebida que desempenha um papel significativo na cultura de muitos povos indígenas é eloquentemente expresso por Alex Polari. Polari, ex-guerrilheiro político que hoje é um destacado líder na doutrina daimista no Acre, explora essas relações entre a cultura ameríndia e o cristianismo no Santo Daime de forma quase poética em seu livro *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Ele também faz alusão à influência que o cristianismo exerceu sobre essas comunidades.

Nas florestas da América do Sul, o Mestre Raimundo Irineu Serra cristianizou as tradições caboclas e xamânicas da bebida sacramental

---

6. COUTO, 1989, p. 16.

7. GROISMAN, 1999.

ayahuasca, conhecida desde antes dos incas e rebatizou-a com o nome de Daime, significando com isso o rogativo que deveria ser feito pelo fiel ao comungar com a bebida. [...] Mais uma vez, longe dos saberes eruditos e dogmáticos, da pompa dos cortesãos eclesiásticos, um ensinamento espiritual de grande profundidade foi tecido por humildes seringueiros, no contexto de um cristianismo popular, durante o *boom* da borracha no final do século passado. Neste cenário ímpar, foi que o Mestre Irineu reuniu em seu cadiño alquímico, esse mesmo cristianismo com tradições pré-colombianas, esoterismo europeu, crenças africanas e xamanismo enteógeno. [...] A cristianização da ayahuasca é o fecho de um longo processo de resgate cultural e espiritual.<sup>8</sup>

De fato, a doutrina do Santo Daime parece desempenhar um papel notável ao reconciliar essas duas culturas e manifestações religiosas, incorporando elementos de rituais, valores e visões de mundo de maneira harmoniosa. Além disso, ela oferece uma experiência que reinterpreta a cosmologia cristã sob a perspectiva da ayahuasca. Esse sincretismo e interconexão de tradições espirituais revelam a capacidade da doutrina de criar uma síntese única que transcende as fronteiras culturais e religiosas, proporcionando uma experiência espiritual enriquecedora e transformadora.

## O enteógeno

Segundo Pedro Luz, os etnobotânicos consideram que o uso de plantas psicoativas é tão antigo quanto a própria existência humana.<sup>9</sup> Estudos arqueológicos indicam que todas as populações, em algum momento, buscaram alterar a consciência utilizando diversas substâncias, especialmente plantas. As “sagradas medicinas”, como eram frequentemente chamadas, desempenhavam um papel crucial no tratamento de uma variedade de doenças psicológicas, síndromes associadas à comunidade

---

8. POLARI, 1998, p. 18-19.

9. LUZ, 2015.

e desequilíbrios sociais.<sup>10</sup> Nesse contexto, medicina, religião e magia estavam intimamente relacionados.

Farmacologicamente, o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) contém dois principais alcalóides: a Harmina e a Harmalina. As folhas da chacrona (*Psychotria viridis*) contém um potente princípio psicotrópico, a Dime-tilptamina (DMT), classificada como um psicodélico. Quando se trata de substâncias psicoativas, há frequentemente confusão e controvérsia conceitual. Muitas vezes, essas substâncias são erroneamente chamadas de “alucinógenos”, embora essa terminologia tenha conotações de estar louco ou alucinando, o que não é representativo das experiências com ayahuasca e outras substâncias usadas para fins religiosos.

No entanto, a dimensão religiosa associada ao consumo dessas substâncias levou Gordon Wasson *et al.* a cunhar um termo interessante em *El Camino a Elêusis* (1980): “enteógeno”. Esse neologismo se traduz como “Deus dentro de nós” ou “cheio de Deus”. Ou seja, plantas e substâncias que, quando ingeridas, têm o potencial de “manifestar o divino interior”. Vários estudos reforçam a ideia de interação entre plantas psicoativas e experiências religiosas.<sup>11</sup> Timothy Leary e Walter Clark, em *Religious Im-*

10. SCHULTES; WINKELMAN, 1996.

11. Outro estudo que se tornou amplamente reconhecido e que lançou luz sobre as características religiosas e místicas das substâncias psicodélicas foi o *Good Friday Experiment*, conduzido em 1962 pelo psiquiatra e então pastor protestante Walter Pahnke como parte de sua tese de doutorado na Universidade de Harvard. O experimento buscava investigar se a psilocibina atuaria como um enteógeno, ou seja, se provocaria experiências místicas em indivíduos com predisposições religiosas, especialmente dentro de um contexto religioso. No dia da Sexta-feira Santa de 1962, 20 estudantes de teologia se reuniram em uma capela em Boston para participar do experimento. Metade deles recebeu uma dose de 30 mg de psilocibina, enquanto a outra metade recebeu um placebo. Para avaliar a natureza mística das experiências, foram criadas nove categorias, inspiradas nas obras de William James (1995) e Walter Stace (1960). Essas categorias incluíam: Senso de unidade; Transcendência do tempo e do espaço; Senso de sacralidade; Senso de realidade objetiva; Sentimentos profundamente positivos; Inefabilidade; Paradoxalidade; Transitoriedade e Mudanças positivas e persistentes na atitude e no comportamento. Os voluntários do estudo foram convidados a classificar cada uma dessas categorias de acordo com as sensações de suas experiências pessoais. O grupo que recebeu psilocibina relatou pontuações muito mais altas em comparação com o grupo que recebeu o placebo. Além disso, muitos participantes desse grupo afirmaram que a experiência teve um impacto significativo em suas vidas, sendo frequentemente comparada ao nascimento de um filho em termos de importância. Esse estudo foi um marco na compreensão das experiências místicas e religiosas relacionadas às substâncias psicodélicas.

*lications of Consciousness-Expanding Drugs* (1963), apontam com surpresa que termos como “Deus”, “divino”, “profunda experiência religiosa”, “encontro com o infinito” são frequentes nas experiências com o uso de psilocibina, mesmo entre aqueles que não professam uma fé específica ou não se consideram religiosos.<sup>12</sup>

Essa observação naturalmente suscita uma série de questões intrigantes. Que tipo de manifestação divina pode ser considerada? Quais são as categorias apropriadas para interpretar essa experiência? E, em última instância, a participação nessa experiência tem o potencial de transformar e aprimorar o indivíduo? Com base em minhas experiências no campo, em um centro religioso daimista, e na sensibilidade para identificar as manifestações de natureza religiosa e mística durante a prática ritual de consumo da ayahuasca no contexto do Santo Daime, emergiram quatro categorias que visam aprofundar nossa compreensão da qualidade dessa experiência.

## A experiência

O Céu da Nova Vida é uma das maiores igrejas de Santo Daime do Brasil e do mundo. Está localizada no município de Pinhais, na região metropolitana de Curitiba. Desde a sua fundação em 2001, recebeu estatutivamente mais de 50 mil pessoas.

Como colocado em seu próprio site, “O Céu da Nova Vida se apresenta como um serviço de utilidade pública que tem como principal propósito a promoção da dignidade humana através do despertar da consciência”<sup>13</sup>.

O Centro é dirigido por André Volpi, mais conhecido como Padrinho André. André foi dependente químico de cocaína por 13 anos, “um período de escuridão”, como qualificado por ele. Tentou diversos métodos de tratamento, mas todos sem resultado, como conta nos seus

---

12. LEARY; CLARK, 1963.

13. [www.ceudanovavida.com.br](http://www.ceudanovavida.com.br)

discursos no Céu da Nova Vida, conforme anotado pela pesquisadora. Em 1999 participou de um ritual no Centro daimista Céu Sagrado, em Sorocaba, São Paulo. A experiência foi tão transformadora que André interrompeu a partir dali o uso de drogas. Percebendo a potencialidade de cura e transformação do Santo Daime, André com o sentimento de agradecimento e doação decide abrir o Céu da Nova Vida.

O ritual é iniciado com uma preleção do Padrinho André dando alguns esclarecimentos, especialmente para aqueles que vão tomar o Daime pela primeira vez. É comum ele sintetizar a experiência da seguinte forma: “O Daime é muito simples, é uma chave que abre a sua consciência e coloca você de frente com você mesmo” (Depoimento anotado pela pesquisadora).

Então, é feito o sinal da Santa Cruz, são rezados três pais nossos, puxados pelo Padrinho André, e três Ave-Marias, puxados pela Madrinha Iara – esposa de André. Após essas orações, o Padrinho comunica: “O Santo Daime está aberto”.

### ***O despertar para a vida espiritual***

Mircea Eliade argumenta que as manifestações xamânicas têm origem em uma mudança profunda, seja psíquica ou física, daqueles que se tornam xamãs.<sup>14</sup> Isso implica em um processo de transformação que abrange hábitos, personalidade e é compreendido dentro de um sistema simbólico de morte e renascimento. A participação nos rituais daimistas pode ser interpretada como uma espécie de ritual de passagem. Essa participação muitas vezes desencadeia mudanças abruptas nos indivíduos. Eles são expostos a uma nova perspectiva de vida que transcende a vida comum, oferecendo uma experiência que se estende além do ordinário, conferindo-lhe um novo significado e profundidade.

A experiência ritual daimista proporciona uma visão diferenciada do mundo, dos aspectos emocionais e dramáticos da vida humana,

---

14. ELIADE, 2002.

frequentemente resultando em uma ampliação do sentido existencial. Esse processo cria uma nova compreensão da vida que oferece respostas para desafios, aspirações e necessidades individuais, uma vez que os indivíduos se sentem conectados a um destino cósmico.<sup>15</sup>

No Céu da Nova Vida, é comum ouvir relatos de pessoas que tiveram suas vidas totalmente transformadas após uma experiência com o Daime. Por exemplo, o próprio líder da casa, Padrinho André, conseguiu superar um vício em cocaína de 13 anos no primeiro contato com a bebida, descrevendo como o Daime despertou sua consciência e restaurou sua identidade, reconstruindo aspectos como moral, ética, família e trabalho. Muitos frequentadores do Céu da Nova Vida afirmam que, antes da experiência com o Daime, estavam em um estado de inconsciência, escravizados por vícios, medos, doenças e pela falta de autoconsciência. É comum ouvir relatos de que o Daime os “acordou” para uma nova vida.

Em relação a esse processo transformador, William James oferece uma concepção intrigante de “nascidos uma vez” e “nascidos duas vezes”.<sup>16</sup> Os “nascidos uma vez” não têm inclinações espirituais profundas, não refletem sobre suas imperfeições e vivem espiritualidade de forma simples e progressiva. Por outro lado, os “nascidos duas vezes” passam por uma mudança dramática, morrendo para seu estilo de vida e crenças materialistas para renascer espiritualmente. Essa transformação é muitas vezes súbita e profunda.

Dentro da doutrina daimista, a espiritualidade não se limita ao momento ritual. Ela motiva e inspira, atribuindo significado a eventos e desafios da vida. Ela permite que o indivíduo se conheça melhor, reveja sua história pessoal e encontre um sentido existencial “divino” na jornada, onde pode colocar em prática o “novo eu” que descobriu.<sup>17</sup> Os estados de transcendência experimentados durante os rituais com o Santo

---

15. GROISMAN, 1991, p. 85.

16. JAMES, 1995.

17. GROISMAN, 1999, p. 116.

Daime podem revelar um novo plano de existência, ampliando a visão e a percepção do mundo e da própria individualidade, com o potencial de gerar mudanças profundas e positivas naqueles que os experimentam.

### ***O aprendizado***

O Santo Daime é entendido pela cultura daimista como um mestre, um guia e um professor espiritual. Muitos daimistas afirmam ter aprendido valiosas lições com o Santo Daime. Pode parecer uma contradição epistemológica, uma vez que como uma planta pode transmitir conhecimento?<sup>18</sup> No entanto, os aprendizados obtidos em uma experiência com a bebida não se enquadram em um tipo convencional de conhecimento racional ou intelectual. Eles transcendem essas categorias, caracterizando-se por serem

estados de conhecimento, estados de visão interior, dirigida a profundezas da verdade, não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo; e via de regra, carregam consigo um senso curioso de autoridade pelo tempo sucessivo.<sup>19</sup>

Os hinários do Santo Daime desempenham um papel fundamental na compreensão e formulação da teologia dessa religião. São os hinos, que são considerados “recebidos do astral” e expressos por meio do canto durante os rituais daimistas, que constituem o principal elemento distintivo entre o Santo Daime e a ayahuasca indígena. Na visão daimista, a bebida se torna um enteógeno por meio do verbo. Como afirmado por Peres, “A conjugação dos hinários com a ayahuasca é o Santo Daime, onde a música, o canto e a bebida personificam seu ritual”<sup>20</sup>.

---

18. Essa perspectiva pode ser melhor compreendida nos trabalhos de Maria Betânia Albuquerque, como: *Pedagogia da Ayahuasca: Por uma decolonização epistêmica do saber e os saberes da ayahuasca no Santo Daime* (2018).

19. JAMES, 1995, p. 237.

20. PERES, 2016, p. 8.

Os hinos presentes no hinário *O Cruzeiro* abordam uma ampla variedade de temas, como o amor ao próximo, a verdade, a justiça, a cura, a disciplina, a humildade e a harmonia. É comum encontrar referências a figuras e símbolos do cristianismo, especialmente à Virgem Maria e a Jesus Cristo, bem como elementos da natureza, como o sol, a lua e as estrelas. Além disso, ocasionalmente, há menções a seres e entidades indígenas e africanas, como Tuperci, Tucum, Titango e Agarrube, embora em menor frequência e destaque, evidenciando o sincretismo que ocorre entre a simbologia cristã e as tradições indígenas.

Os hinos desempenham um papel orientador na experiência com a consciência alterada pela bebida, estabelecendo um contexto que direciona o trabalho com base nas matrizes espirituais, doutrinárias e simbólicas do Santo Daime. São os hinos que traduzem as mensagens e ensinamentos que guiam a experiência espiritual dos daimistas. Eles são considerados como a bússola que orienta os daimistas na “força do Daime” durante o ritual. Portanto, é interessante notar que muitos daimistas sugerem que há duas maneiras diferentes de compreender os ensinamentos transmitidos pelos hinos: durante o ritual, “sob a força do Daime”, e fora dele. Fora do ritual, os hinos podem ser lidos e cantados, permitindo uma compreensão cognitiva das mensagens. No entanto, é durante o efeito da bebida, imerso em todo o processo ritual, que as formas de comunicação e sensibilização dessas mensagens se expandem. Como observado por Groisman, a experiência sob a influência da ayahuasca amplia a compreensão e a absorção dos ensinamentos contidos nos hinos

podemos definir duas exegeses envolvidas, uma que manifesta-se no significado literal de seus versos, utilizados intensamente na contextualização doutrinária, e outra espiritual, representada pelo conteúdo metafórico, extraído a partir da sua execução ritual.<sup>21</sup>

---

21. GROISMAN, 1991, p. 130.

A bebida é o elemento-chave que confere a força simbólica e a conexão afetiva e espiritual necessárias para assimilar os conteúdos dos hinos. Essa dinâmica é resultado das mudanças neurofisiológicas induzidas pela bebida, que alteram a percepção e a experiência dos participantes. A música, representada pelos hinos, adquire um significado ampliado e oferece *insights* que só podem ser totalmente compreendidos e apreendidos nos estados alterados de consciência induzidos pela ayahuasca.

Essas mudanças neurofisiológicas desempenham um papel crucial na intensificação das experiências espirituais e místicas durante os rituais do Santo Daime. Elas permitem que os daimistas acessem uma dimensão espiritual mais profunda e se conectem de maneira mais significativa com os hinos, as mensagens transmitidas e a experiência como um todo. Portanto, a ayahuasca não apenas amplia a percepção, mas também abre portas para uma compreensão mais profunda e espiritual dos ensinamentos contidos nos hinos do Santo Daime.: “Nesses estados, os hinos transmitem conteúdos que transcendem suas letras e melodias, não sendo percebidos unicamente pelo ouvido, mas vivenciados em plenitude com sentimentos, emoções e sensações.”<sup>22</sup>

O que os daimistas sugerem é que a experiência com o Santo Daime permite uma apreensão direta de conhecimento, valores, virtudes e da própria presença divina. Isso não depende da transmissão por terceiros a partir de textos ou escrituras, de uma “fé cega”<sup>23</sup> ou uma vida “religiosa de segunda mão”<sup>24</sup>.

Nos rituais do Santo Daime, apesar da subjetividade das experiências individuais, existe um sistema simbólico e ético compartilhado por todos os participantes sob a influência da bebida e envolvidos na estrutura ritual. Os hinos contêm mensagens divinas que precisam ser interpretadas e relacionadas à vida prática e pessoal de cada indivíduo.

---

22. PELÁEZ, 1994, p. 39.

23. JUNG, 2014.

24. JAMES, 1995.

Os ensinamentos dos hinários não se limitam a guiar a experiência ritual; eles representam conteúdos que devem ser integrados e postos em prática na jornada de cada pessoa na Terra.

Portanto, a experiência com o Santo Daime é vista como uma forma direta de comunicação com a divindade e de compreensão dos ensinamentos cristãos. Os hinos desempenham um papel central nesse processo, transmitindo mensagens que têm um impacto profundo na vida cotidiana dos daimistas, orientando seu comportamento, valores e relacionamentos. É uma religião em que a vivência espiritual está intrinsecamente ligada à prática diária, não se limitando apenas ao espaço do ritual, mas se estendendo a todas as dimensões da vida.

### ***A doença e a cura***

A doença e a cura desempenham papéis significativos na experiência com a ayahuasca. Conforme observado por Mircea Eliade, “A função essencial e rigorosamente pessoal do xamã sul-americano continua sendo a cura”<sup>25</sup>. De maneira semelhante à vivência de alguns místicos, a doença é entendida como a manifestação de uma alma enferma que se desconectou da ordem harmoniosa e que precisa ser restaurada. A cura ocorre por meio de um processo de transformação interior, purificação e ressignificação da vida. De acordo com Couto, tanto a cura no movimento daimista quanto a cura xamânica compartilham características semelhantes, caracterizadas por processos catárticos e psicoterapêuticos. Essa abordagem da cura, tanto no contexto daimista quanto no xamânico, não se limita apenas à cura física, mas abrange uma cura holística que envolve aspectos emocionais, mentais e espirituais. A ayahuasca é vista como uma ferramenta poderosa para auxiliar nesse processo de cura, permitindo que os indivíduos enfrentem suas enfermidades de maneira profunda, muitas vezes revelando as raízes psicológicas e espirituais dos

---

25. ELIADE, 2002, p. 72.

problemas de saúde. É uma jornada de autodescoberta e purificação que pode resultar em uma transformação pessoal profunda e duradoura.

Em termos psicanalíticos, ele (aquele que busca a cura através da doutrina do Santo Daime) tem que ab-reagir<sup>26</sup>, vivendo e revivendo intensamente a situação inicial que está na origem da sua perturbação, para poder superá-la definitivamente. Nesse sentido, é bom lembrar que a cura nesse sistema tem função catártica e ab-reativa e é análoga à cura xamanística apontada por Lévi-Strauss, onde o xamã é um ab-reator profissional e a ab-reação, o momento decisivo da cura xamanística, que seria a contrapartida da psicanálise.<sup>27</sup>

A cosmologia daimista concebe o Daime como um “remédio espiritual” com vastas potencialidades terapêuticas que atuam não apenas em níveis físicos ou mentais, mas principalmente em níveis espirituais.<sup>28</sup> O desenvolvimento da jornada espiritual é intrinsecamente ligado à necessidade de purificação e cura. De fato, a cura representa o processo contínuo de alinhar o ego com o ser interior, e o renascimento espiritual é o ponto culminante desse processo.<sup>29</sup>

No contexto do Céu da Nova Vida, são abundantes os relatos de pessoas que afirmam terem sido curadas pelo Santo Daime. Essas curas podem abranger diversas áreas, incluindo doenças físicas, como casos de HIV e câncer; vícios e dependências, como álcool e drogas; problemas psicológicos, como depressão, transtornos e fobias; e questões subjetivas, como traumas, medos e mágoas.

O Padrinho André, ao explicar como essas curas ocorrem no Santo Daime, destaca que a bebida permite explorar o universo interior de cada indivíduo e confrontar os problemas que afetam suas vidas. Para

26. “ab-reagir (verbo transitivo direto e intransitivo): Psicologia Libertar-se de uma ideia reprimida, de uma emoção forte etc., por intermédio de ab-reação”. Michaelis. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* [on-line]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/7YW/ab-reagir/>.

27. COUTO, 1989, p. 179.

28. PELÁEZ, 1994.

29. POLARI, 1998, p. 38.

os daimistas, todas as formas de doença são vistas como desordens de natureza espiritual que, muitas vezes, se manifestam no corpo físico e psicológico.

A doença é entendida como mais do que uma simples disfunção orgânica individual; ela é considerada como parte de um contexto cósmico mais amplo.<sup>30</sup> Portanto, o processo de cura envolve não apenas a restauração da saúde física, mas também a harmonização e a purificação espiritual, possibilitando a reconexão com a ordem cósmica e o alinhamento com o ser interior.

A visão daimista sustenta que a doença é um sinal de desequilíbrio que tem suas origens nos desvios de comportamento, na falta de atenção, na ausência de vigilância e na ignorância. De acordo com Peláez, para a doutrina do Santo Daime, a doença frequentemente tem raízes em transgressões das leis que governam a vida social e o mundo espiritual.<sup>31</sup> A cura, por sua vez, representa o restabelecimento desse equilíbrio perdido, a reintegração individual em uma ordem social e cósmica. Quando um indivíduo consome o Daime, ele entra em comunhão com as “forças espirituais” internas que focalizam intensamente o autoconhecimento e o controle das influências que impedem o indivíduo de “ver a luz”.

### ***A purga***

Durante o trabalho com o Santo Daime, ocorrem momentos em que muitos indivíduos enfrentam experiências de intenso sofrimento, medo e angústia, conhecidos como “peia”, “surra” ou “purga”. Nessas ocasiões, sob a influência do Daime, os indivíduos confrontam aspectos inconscientes e obscuros de sua personalidade, exploram a “sombra” da psique. Essa “sombra” representa um desafio moral que confronta

---

30. SILVA, 1985, p. 16.

31. PELÁEZ, 1994, p. 83.

a personalidade como um todo, pois tomar consciência dessa realidade exige um esforço moral.<sup>32</sup>

Essa característica da experiência pode ser comparada a um purgatório, como descrito por Silva.<sup>33</sup> Essa purgação pode se manifestar através de catarses fisiológicas, como vômitos, choros e diarreias, sendo interpretada como uma eliminação concreta de impurezas. É um processo de limpeza e purificação da psique e da alma, permitindo que o indivíduo confronte suas imperfeições e deficiências, buscando a reconciliação e o equilíbrio.

Na cultura daimista, essa é uma condição natural e comum de desintoxicação corporal e sobretudo, espiritual. A limpeza, que se dá muitas vezes por meios fisiológicos, é acima de tudo uma catarse de processos subjetivos pelos quais está passando o indivíduo na experiência com o Santo Daime.

E falamos de purga no sentido grego de “katarsis”, posto que se experimenta uma dramática limpeza do organismo e ainda mais, uma limpeza dos sentimentos, das lembranças, dos pensamentos e das vivências espirituais [...]. Esta experiência catártica, coincide com a já clássica e célebre descrição de Eliade: “sofrimento, morte e ressurreição rituais”.<sup>34</sup>

Os rituais do Santo Daime são verdadeiros rituais de purificação, que proporcionam uma reorganização das funções corporais e mentais. Ao associar os efeitos psicofísicos dos rituais com as mensagens doutrinárias, o Daime permite uma reinterpretação analógica dos significados da vida, reconfigurando a visão de mundo dos participantes. Esses rituais representam uma purificação do corpo, dos sentimentos, emoções e pensamentos, cumprindo o que Monteiro da Silva analisou em relação ao surgimento da doutrina: os rituais do Santo Daime são rituais de transcendência e

32. JUNG, 1982, p. 6.

33. SILVA, 1981.

34. ZULUÁGA, 2002, p. 144.

despoluição.<sup>35</sup> Segundo Peláez são as “histórias que se limpam”, os “ensinamentos que se revelam”, os “erros que se consertam”.<sup>36</sup>

Para os daimistas, o Daime desempenha um papel disciplinador e de autoavaliação. Essa disciplina é de natureza moral e consciente, servindo para confrontar desvios e fraquezas cometidos na vida cotidiana. O reconhecimento desses problemas, o confronto com a “sombra”, é fundamental para o progresso da cura e evolução espiritual. A percepção dessas imperfeições desperta o impulso para a libertação e o aprimoramento. Para alcançar esse objetivo, é necessário disciplina, autocorreção e estar atento aos ensinamentos do Daime. Os rituais proporcionam uma oportunidade para o exame de consciência, o arrependimento e a busca pelo perdão, manifestando-se por meio de processos catárticos e psicoterapêuticos.

## Conclusões

Este trabalho está inserido em um campo de pesquisa que busca introduzir à teologia uma perspectiva decolonial e renovada. Representa uma oportunidade para avançarmos na compreensão dos conhecimentos, rituais e teologia dos povos indígenas e amazônicos, e como esses elementos se expressam e se interconectam em um contexto fundamentalmente cristão.

Com a secularização da sociedade e o declínio do interesse em sistemas religiosos burocráticos e dogmáticos, práticas espirituais ancestrais, como o uso de plantas sagradas, têm ressurgido e ganhado popularidade. O resgate desses conhecimentos e práticas indígenas, sua reestruturação e adaptação para contextos urbanos não são coincidência. Eles representam uma resposta à busca por uma espiritualidade que estimule os sentidos e promova a autorreflexão e o autoconhecimento.

A ayahuasca, ao atuar como um enteógeno, funciona como uma chave que abre a porta para a dimensão espiritual, aproximando o indivíduo

---

35. SILVA, 1983.

36. PELÁEZ, 1994.

de Deus. A experiência com essa bebida permite uma exploração profunda do eu, conduzindo o ser humano a uma nova forma de consciência e compreensão de si mesmo e do mundo. Trata-se de uma via mística em direção ao aprimoramento, à iluminação e à cura.

Compreendemos a necessidade de direcionar mais estudos na área da Teologia Mística para explorar como práticas espirituais xamânicas, em crescimento nos contextos urbanos desafiam nossa interpretação teológica da manifestação e experiência de Deus. Considerar as experiências indígenas no encontro com Deus também nos abre a uma perspectiva decolonial, inclusiva e fascinante.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Pedagogia da Ayahuasca: por uma decolonização epistêmica do saber*. AAPE, v. 26, n. 85, 23 jul. 2018.
- CÉU DA NOVA VIDA. Daime. Página inicial. Disponível em: <https://www.ceudanovavida.com.br/>.
- COUTO, Fernando. *Santos e Xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Brasília: UnB, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1989.
- ELIADE, Mircea. *El xamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- FERREIRA, Cláudio Alvarez. *O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime*. São Paulo: PUC-SP, 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- GORDON-WASSON, Robert *et al.* *El caminio a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- GOULART, Sandra. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: drogas, religião e direitos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 200-221, 2019.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta*. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1995.

- JUNG, Carl. *Gustav. Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- JUNG, Carl. *Sincronicidade*. Trad. Matheus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LABATE, Beatriz Cayubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.
- LABATE, Beatriz Caiuby. 2004. *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas: Mercado das Letras. 535p.
- LUZ, Pedro. *Carta Psiconáutica*. Rio de Janeiro, Dantes, 2015.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.
- MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* [on-line]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/7YW/ab-reagir/>.
- PELÁEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a cura espiritual na doutrina do Santo Daime*. Florianópolis: UFSC, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.
- PERES, Fernando. *Esboço de uma teologia antropológica do Santo Daime*. Conferência Mundial da Ayahuasca, Rio Branco, Acre, 2016.
- POLARI, Alex. *O Evangelho Segundo Sebastião Motta*. Céu do Mapiá: CEFLURIS, 1998.
- SILVA, Clodomir. A questão da realidade na Amazônia. In: REUNIÃO INTERNACIONAL DE CIENTISTAS SOCIAIS DO BRASIL, 4., 1981. *Anais [...]*. Manaus, 1981.
- SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoliduição*. Recife: UFPE, 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- SILVA, Clodomir. *Ritual de tratamento e cura*. I Simpósio de Saúde Mental, Santarém, 1985.
- TIMOTHY Leary; WALTER Clark. Religious Implications of Consciousness-Expanding Drugs. *Religious Education*, v. 58, n. 3, p. 251–256, 1963.
- VICENTINI, Amanda. *A Teologia do Santo Daime na perspetiva de uma teologia Pública*. Curitiba: UFPR, 2021. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.
- ZULUÁGA, Gérman. A cultura do yagé, um Caminho dos índios. In: LABATE, Beatriz Cayubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 129-146.



# CAPÍTULO 9. ENCRUZILHADAS MÍSTICAS: MÍSTICA E REEXISTÊNCIA NAS POMBAGIRAS DE UMBANDA

---

*Alexandre Cabral*

Na família de Pombagira  
Só não entra quem não quer  
É Maria Padilha, é Maria Molambo  
É Maria Farrapo, é Maria Mulher  
(Ponto de Pombagira).

## Introdução

Conceitos não caem do céu, ainda que, sob o feitiço da ingenuidade, muitos/as acreditem no contrário. Como disse Nietzsche: “Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema”<sup>1</sup>. Ora, para Nietzsche, os sistemas de pensamento são historicamente constituídos. Por isso, de algum modo, os conceitos filosóficos são condicionados historicamente. O que é válido para os conceitos filosóficos também o é para os demais conceitos. Por esse motivo, a simples transposição de um conceito originariamente vinculado a um ou mais fenômenos historicamente

---

1. NIETZSCHE, 2005, p. 20.

situados para outro tipo de fenômeno ou para um fenômeno semelhante, porém, manifestado em um campo histórico diferenciado não é tão simples quanto possa parecer. Levo em conta, aqui, o conceito de *mística*. Historicamente, como mostrou Alain de Libera, de início, mística se identificou com um adjetivo qualificador de certa teologia, como fica claro na obra *Teologia mística*, de Pseudo-Dionísio Areopagita.<sup>2</sup> Essa teologia, que continuamente acusa o sentido superlativo do *mistério*, acaba por assinalar uma experiência pré-predicativa, ou mesmo irredutível ao âmbito dos discursos apofânticos, como aquela por meio da qual o ser humano se une plenamente a Deus. Como diz Pseudo-Dionísio a um certo Timóteo: “Mas tu, meu caro Timóteo, dedica-te intensamente às visões místicas; deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo que não existe e que existe, para te unires [*Hénosis*] com Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento”<sup>3</sup>. A união com Deus, para além das atividades anímicas e corporais, acaba por se identificar com a mística propriamente dita. Ainda que a mística seja um adjetivo descriptivo de um tipo de teologia, fato é que essa teologia aponta para uma experiência de unidade pré-predicativa com o mistério. Tal unidade excede os limites das experiências intelectivas e somáticas.

A unidade ser humano-mistério foi pensada, na história da mística, a partir de referenciais claramente cristãos. Não só isso. Ainda que a mística aponte para uma experiência não apofântica e não predicativa do mistério, sua explicitação conceitual está, grande parte das vezes, enredada em jogos discursivos metafísicos, o que não somente se torna um problema para a própria experiência cristã de Deus, mas também encarcera a semântica do mistério em um âmbito discursivo que nada tem de pré-predicativo. Isso vale até mesmo quando se fala metafisicamente do que excede a própria metafísica: o sentido do excesso místico depende da

---

2. LIBERA, 1999, p. 288.

3. PSEUDO-DIONÍSIO, 2021, p. 19 e 21.

inteligibilidade metafísica para manifestar sua significação. Um exemplo. Após levar em conta a caracterização do fenômeno da mística segundo Maritain – “entenderei por ‘experiência mística’ uma experiência fruitiva do absoluto”<sup>4</sup> –, Vaz descreve a mística como um grau mais elevado do sentido ascensional do espírito em sua imersão no ser, se comparado com a metafísica. A mística não contradiz a metafísica, mas a eleva a um nível inalcançável, segundo as suas forças.<sup>5</sup> Dessa forma, esse tipo de compreensão não é somente questionável, como inapropriado, uma vez que desconsidera o sentido histórico do conceito de mística e a condição temporal da experiência mística, ao reduzir a mística tão-somente a uma relação com uma instância ontológica supra-histórica. Por outro lado, o sentido da divindade aí em jogo depende do absoluto metafísico, algo que não se verifica com facilidade em contextos histórico-culturais não cristãos. Será possível, nesse caso, falar em mística nas experiências dos xamãs da Sibéria? Alguém poderia dizer: sim, é possível, contanto que se corrija seus discursos acerca de suas experiências, por meio de referenciais discursivos metafísicos. Ora, não é isso desrespeito e violência hermenêuticos? Sim, certamente. Por isso, é preciso retirar a noção de mística de sua matriz metafísico-cristã, caso queiramos operacionalizá-la em outros campos experenciais irredutíveis ao judaico-cristão, como é o caso deste texto, que pretende lidar com um campo fenomênico que se revela no interior da umbanda. Como entender, então, a noção de mística que aqui será operacionalizada? Vejamos.

---

4. MARITAIN, 1943, p. 106.

5. Isso fica claro em uma passagem de *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*: “Esse aparecer do *Absoluto* pode assumir a modalidade do absoluto formal na afirmação metafísica do ser, quando esta é acompanhada da intensidade de uma experiência (a experiência metafísica) que tem por objeto a unidade e universalidade absolutas com que o ser se apresenta como *cognoscível* (Verdade) e como *amável* (Bem); ou então pode anunciar a presença do Absoluto real (Deus) que surge ao termo do movimento dialético de auto-expressão do ser humano, presença atingida seja indiretamente pela intuição do Absoluto como Fonte criadora – mística natural – seja diretamente pela intuição do Dom absoluto de um Amor infinito” (VAZ, 2000, p. 25).

Entendo a mística como a experiência que identifica o *sentido do excesso e o excesso de sentido*. Por um lado, a mística acontece no mundo, na horizontalidade da história, porém o sentido que nela se revela acaba por elevar a condição humana a possibilidades que excedem os limites de suas situações históricas. Nesse caso, o conceito de *sentido* responde pelo direcionamento existencial e pela significação das experiências transitivas dos entes mundanos por parte da condição humana.<sup>6</sup> Quando Bataille identifica mística e “experiência interior”, ele tem em vista um tipo de experiência que acontece com a suspensão dos poderes prescritivos da dicotomia sujeito-objeto e das normas sociais que delimitam fronteiras e instituem identidades aos entes em geral e ao próprio ser humano. A interioridade em questão diz respeito à *imanência da vida* em sua integralidade. Como ele mesmo diz: “É preciso escolher a via árdua, atormentada – a via do ‘homem inteiro’, não mutilado”<sup>7</sup>, inteireza essa que se revela na experiência interior. Compreendo a mística como “experiência interior”, mas não subjetivista; experiência de afirmatividade dos contornos da vida finita para além das delimitações identitárias produzidas pelas normas sociais, o que nada tem a ver com *fuga mundi*. Por esse motivo, trata-se de uma experiência de sentido, de articulação direcionadora da condição humana e de significação da multiplicidade de suas experiências de mundo. Ao exceder o reino da relação sujeito-objeto e da normatização fornecida pelos mundos históricos, a mística aparece como experiência de excesso, já que promove a transcendência do ser humano: este transcende os sentidos normatizadores e as formas de ser não afirmativas. Nesse caso, trata-se de uma *experiência afirmativa*, uma vez que nela está em jogo certa requalificação da existência humana no mundo. O *sentido do excesso é o excesso de sentido*, ou seja, a mística fornece sentidos que excedem as formas normatizadas e qualitativamente não

---

6. HEIDEGGER, 2006, p. 31-32.

7. BATAILLE, 2016, p. 33.

8. Ibidem, p. 56.

afirmativas de vida, pois promovem transcendência qualitativa e abrem o ser humano para possibilidades afirmativas de existência. Dessa forma, o conceito de mística aqui operacionalizado não se reduz a uma divindade e/ou a algum absoluto. A mística se interessa, sobretudo (não exclusivamente), pela requalificação da condição humana no mundo promovida por meio da experiência de excesso de sentido, como procurei assinalar.

O interesse primário deste capítulo não é outro senão explicitar a experiência mística que se revela por meio das Pombagiras (ou Pombagiras) de umbanda. Levarei em conta não somente estudos acadêmicos, mas também e principalmente as falas de diversas Pombagiras por mim entrevistadas entre 2019 e 2021, em lugares distintos do Estado do Rio de Janeiro (terreiros e casas particulares da zona sul, norte e oeste do município do Rio de Janeiro e casas da baixada fluminense). Suas falas devem ser interpretadas, pois sua significação não se esgota nelas mesmas. Trata-se, portanto, de uma reflexão especulativa da mística pombagírica por meio de diversas falas das próprias Pombagiras. Por isso, não se trata de um texto preocupado com as “verdades doutrinárias” das Pombagiras, algo que me parece impossível de ser acessado, por causa da heterogeneidade de seus pensamentos, que não formam sistema doutrinário algum. O que está em questão é uma possibilidade específica de caráter político-existencial revelada na relação interpretativa com narrativas das Pombagiras que entendo ser a *mística pombagírica*. A perspectiva hermenêutica aqui adotada depende dos conceitos de mística e reexistência, este último ainda será caracterizado, a partir do sentido fornecido pelos estudos decoloniais. Ora, penso a umbanda, nesse sentido, como *teatro religioso do/a oprimido/a*<sup>9</sup> e como espaço de possível cultivo de modos de ser que excedem a lógica colonial que atravessa e condiciona as religiosidades brasileiras em geral. Dessa forma, o excesso místico (de sentido) assinala transcendência em relação aos limites da colonialidade. Penso que tal transcendência se revela plenamente nas Pombagiras de

---

9. CABRAL, 2019.

umbanda. Se não fosse assim, jamais o povo de umbanda se referiria às Pombagiras com a palavra iorubá *Laroyê – Salve a controvérsia!* –, cumprimento que conjuga a Pombagira com o Exu africano. Mística e reexistência se interpenetram nas controvérsias de Exu – Laroyê, Pombagiras!

### **Dos ancestrais malditos ao teatro religioso do/a oprimido/a: o sentido místico-político da umbanda**

O caráter místico e reexistente das Pombagiras de umbanda se inscreve no que chamarei de *sentido místico-político* da umbanda como um todo. Isso não é uma simples constatação histórica, posto que é mais do que óbvio que a história da umbanda é a história da vitória da branquitude religiosa, compreendida como projeto político-econômico-colonial racista de dominação epistemológica, simbólica, étnica, ontológica, moral das práticas e dos discursos umbandistas.<sup>10</sup> Por isso, a mística reexistente da umbanda não assinala necessariamente uma hegemonia histórica, mas uma possibilidade sempre presente nas umbandas em geral, inclusive naquelas que se submeteram à referida branquitude. Quando nos deparamos com uma Pombagira, com uma Preta-Velha, com um Caboclo, com um Erê, por exemplo, não podemos deixar de ver alguma subversão da lógica colonial e patriarcal que condiciona o destino histórico do Brasil, ainda que essa potência subversiva esteja despotencializada ou “anestesiada”. São ancestrais que se revelam sob a forma de personagens malditas do teatro da história do Brasil. Ora, devo lembrar que a umbanda é uma religião de matrizes afro-ameríndias e também cristãs de culto à ancestralidade, às divindades africanas (Orixás) – que geralmente sustentam falanges de espíritos ancestrais (Xangô, Exu, Oxossi, dentre outros) –, a uma divindade suprema (Zambi, Tupã, Deus, Olorum) e às personalidades católico-cristãs, como Nossa Senhora, São Jerônimo, Santo Antônio, Santa Bárbara, Jesus Cristo e até Alan Kardec. O acento nas matrizes afro-ameríndias caracteriza uma umbanda não

10. ORTIZ, 1978; SIMAS, 2021; BRUMANA; MARTINEZ, 1991.

tão submetida à branquitude, como na tradição Omolokô. Já o acento cristão, como, por exemplo, no uso de referenciais católicos e espíritas (o que popularmente se chama de kardecismo<sup>11</sup>), assinala uma umbanda de valores eurocentrados, como acontece nas umbandas esotéricas (Simas, 2021). Para os propósitos deste estudo, farei uso de práticas e discursos que nascem de umbandas de matrizes afro-ameríndias acentuadas. Pergunto, então: qual o sentido místico-político *dessa* umbanda?

Politicamente, a umbanda é o que acima e alhures chamei de teatro religioso do/a oprimido/a.<sup>12</sup> Nesse sentido, a umbanda é uma *política da ancestralidade maldita* teatralizada em personagens que re(a)presentam lugares históricos, situações históricas, condições históricas de sujeição, opressão e abjeção. Dito de outro modo, a umbanda assume o lugar de quem não teve (ou não tem) lugar, ou seja, os não-lugares da história do Brasil, como condição de reinvenção das vidas aí em jogo e de resistência à perpetuação desses mesmos lugares. O sentido político dessa *topologia da exclusão* é questionado e subvertido pelas personagens umbandistas. Por um lado, as personagens umbandistas, ao assumirem a condição de *guias*, se apropriam de vozes, lugares e experiências de maldição política, religiosa, sexual, econômica, étnica, epistemológica etc. Por outro lado, essa apropriação não se dá sob o modo da ratificação, mas da *ressignificação resistente*. Por isso, essas personagens, sendo guias, exercem de alguma forma certo protagonismo. De sujeitos sujeitados, os/as guias

---

11. Segundo Barros (2022) a utilização dos termos “kardecista” ou “kardecismo” é equivocada, posto que, em termos de análise morfológica, na palavra kardecismo, o sufixo – ismo designa “movimentos sociais, ideológicos, políticos, opinativos, religiosos, e personativos através dos nomes próprios representativos ou locativos de origem”. No caso, a palavra kardecismo se encaixa na condição religiosa e personativa, que se trataria da derivação do nome da pessoa de Kardec, o que, em primeira análise, anunciaria que essa doutrina seria de Kardec. Entretanto, ele próprio afirma que essa doutrina não é dele e sim legada pelos espíritos superiores, como está escrito no subtítulo de sua obra básica *O Livro dos Espíritos*, que diz: “PRINCÍPIOS DA DOUTRINA ESPÍRITA, sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da Humanidade – segundo os ensinos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns – recebidos e coordenados por Allan Kardec” (BARROS, 2022, p. 177-178).

12. CABRAL, 2019.

se transformam em sujeitos sem sujeição. De sujeitos silenciados, os/as guias se mostram como sujeitos de discursos diversos. De sujeitos que ignoram, os/as guias se manifestam como sujeitos dotados de múltiplas sabedorias. De corpos oprimidos, os/as guias se metamorfoseiam em corpos de potência criadora, o que entendo por *corpotentes*. Tais transformações dependem diretamente de subversões políticas ímpares. O teatro umbandista das vidas oprimidas questiona as relações de poder, saber, ser, sentir, crer que promovem condenação político-existencial dos sujeitos. Dessa forma, o teatro religioso do/a oprimido/a intersecciona experiência política e religiosidade. Ora, se a umbanda questiona os não-lugares do Brasil, o projeto colonial brasileiro, que inventou e ainda perpetua esses mesmos lugares, de certo modo, é confrontado pelas práticas umbandistas, ainda que tacitamente. São os/as ancestrais malditos/as da tradição política do Brasil colonial que se revelam corporalmente como índices de resistência, ainda quando alguns guias usam nomes que façam referência à Europa, como Maria Padilha ou Pombagira Cigana, pois tais personagens assumem experiências de exclusão de gênero e/ou étnica (ciganas/os) e as ressignificam em contexto brasileiro. Em uma entrevista por mim realizada em 2020 com Vovó Cambinda do Cruzeiro das Almas, que trabalha com a mãe Viviane de Oxum, ao se referir ao dia da abolição da escravatura (13 de maio), a Preta-Velha afirmou:

Eu deixo a mensagem para que o povo não se conforme, lute, crie quilombos. Tem muito sinhô de engenho hoje por aí. Esse povo tem que abrir os olhos e não se conformar, *mizifin*. Muitas vidas tão sendo dizimadas hoje e o povo tem que abrir os olhos e não se conformar. A mensagem é: não se conforme, lute (...). Não pode abaixar a cabeça pra sinhô de engenho. O povo, agora, tá olhando pra si mesmo e descobrindo o sinhô de engenho dentro de si. Tem que enfrentar. Tem sinhô de engenho dentro de casa que bate em mulé e tem até sinhô de engenho de saia. Não aceite o cativeiro; seja livre.

A fala da Vovó Cambinda deixa claro o sentido político do teatro religioso do/a oprimido/a. Uma ancestral, que re(a)presenta uma mulher negra outrora escravizada e que agora se revela dotada de profunda sabedoria<sup>13</sup>, protagoniza uma fala crítica contra cativeiros e senhores de engenho – eis o sentido da fala da Vovó Cambinda. Sob a condição de ancestral que reaparece na Terra sob o modo da incorporação, Vovó Cambinda é livre, porém deixa transparecer o lugar de pessoa escravizada ao qual ela não mais se submete. Trata-se de uma vida, por um lado, referida à experiência histórica de opressão derivada da escravidão negra; por outro, essa mesma vida aparece liberta da escravidão, além de ser dotada de uma sabedoria e de um lugar de fala inimagináveis em meio ao epistemicídio colonial e às senzalas antigas. Essa duplicidade – referência à escravidão e inadequação à escravidão – assinala exatamente o sentido do conceito de *reexistência*, tal como pensado pelas hermenêuticas decoloniais. Assim, reexistência significa uma experiência de resistência em meio a contextos histórico-políticos coloniais. Ora, essa prática de reexistência conjuga recusa e invenção, *não e sim*, libertação e criação. Nas palavras de Maldonado-Torres: “No mundo moderno/colonial, a resistência em seu sentido mais radical talvez deva ser entendida como esforço pela re-existência. Ou seja, a resistência não trata somente de uma questão de negar um poder opressor, mas também de criar maneiras de existir, o que inclui formas de sentir, de pensar e de atuar num mundo que se constroi ele mesmo através de várias insurgências e irrupções que buscam construí-lo como um mundo humano”<sup>14</sup>. Em outros termos, *reexistência é o conjunto de práticas e discursos que rejeitam a lógica colonial e criam modos de ser qualitativamente outros (“humanizados”)*

---

13. Isso corrobora o que anteriormente afirmei sobre a ambiguidade dos/as guias de Umbanda: por um lado, deixam aparecer os não-lugares da história; por outro, re(a)presentam esses lugares e as vidas a eles vinculadas de modo transfigurado, uma vez que tais guias se afirmam como protagonistas de modos outros de ser e formas afirmativas de ser no mundo, irredutíveis aos modos oprimidos de ser.

14. MALDONADO-TORRES, 2007, p. 26.

*em um contexto profundamente opressor.* Não é isso que se manifesta na fala da Vovó Cambinda?

Se o sentido da reexistência no teatro religioso do/a oprimido/a é criar modos de ser não coloniais e não desumanos, então, a reexistência visa produzir formas de vida que transcendem a opressão colonial. Essa transcendência só é possível, se a reexistência criar formas afirmativas de vida. Como visto, é justamente esse o sentido último da experiência mística. Seu excesso nada tem de metafísico, não se identifica com a fuga do mundo em direção a qualquer âmbito metaempírico. Antes, o excesso místico se identifica com a experiência de sentidos que excedem a insuficiência ontológica presente em condições históricas opressoras e coloniais. É nesse sentido que os/as ancestrais malditos/as da umbanda teatralizam possibilidades místico-políticas de superação-transcendência das condições históricas desumanizadoras. Em outro trecho da referida entrevista por mim realizada com a Vovó Cambinda em 2020, ela afirmou: “O povo que passou pela Terra e enfrentou o cativeiro, enfrentou a chibata, foi arrastado pelas carroças que dividiam suas pernas, enquanto o outro povo se divertia. Tudo isso podia desaninar o povo refém do cativeiro, mas o povo não se conformou”. No final da entrevista, ela diz: “É hora de lutar, de não se conformar”. O fato de a Preta-Velha ser ela mesma um sinal místico-político dessa transcendência a faz aconselhar-nos a lutar contra cativeiros e a produzir inconformação. Em verdade, as personagens do teatro religioso do/a oprimido/a, os/as ancestrais marginais, são signos do sentido místico-político da reexistência. Eis o horizonte onde se movem as Pombagiras, essas ancestrais místicas, marginais, feministas e ... livres.

### **Exus Mulheres e a lógica das encruzilhadas**

Pombagiras são ancestrais malditas que assumem, de modo muito peculiar, a condição de Exu. Sim, falo de *condição* e não de natureza, uma vez que a semântica de Exu inviabiliza atribuir a ele e aos/as demais Orixás a ideia metafísica de *natureza*. Em verdade, Pombagiras são Exus

Mulheres, caracterização que não é isenta de polêmica, já que conhecemos no Brasil o Exu iorubá sob forte acento falocêntrico. Quando, em alguns cânticos dedicados às Pombagiras, o “povo de santo” diz “Laroyê, Exu Mulher!”, não está havendo aí uma apropriação ressignificadora de Exu? Sim, isso mesmo. Aliás, se levarmos em conta o “ponto” “Deu meia noite”, dedicado às Marias Padilha, fica claro, em sua parte final, a face feminina de Exu presente nas Pombagiras: “A laroíê, a laroíê, a laroíê/É mojubá, é mojubá, é mojubá/Ela é odara/Quem tem fé na Maria Padilha/É só pedir que ela vai dar/Laroíê, Exu Mulher”<sup>15</sup>. Apesar de estudiosos/as apontarem para a existência de “Exus femininos na África”<sup>16</sup> – pois, em alguns casos, conforme mostrou Silva, “Exu pode ser representado por uma figura feminina, *provida de seios longos e pontudos e outros acessórios necessários*”<sup>17</sup> –, o *ogó* de Exu, isto é, o instrumento de Exu em formato de bastão com contornos claramente fálicos, deixa claro o sentido masculinista da imagem de Exu legada pelas tradições religiosas brasileiras de matrizes africanas.<sup>18</sup> Por isso, as Pombagiras, entendidas como Exus Mulheres, aparecem como parte integrante de uma política de ressignificação de Exu fora do falocentrismo e das investidas da lógica patriarcal. Isso não é uma simples hipótese minha. Dia 16 de fevereiro de 2020, Tata Molambo me disse: “O Exu [somente] masculino é filho de uma sociedade patriarcal”<sup>19</sup>. Daí a observação de Maria Padilha Rainha das Sete Encruzilhadas: “Exu precisa de vagina. Ele é responsável pela sexualidade e fecundidade. Sem vagina, ele não é senhor da

15. A letra pode ser encontrada em: [www.cifraclub.com.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombo-gira-maria-padilha-deu-meia-noite/letra/](http://www.cifraclub.com.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombo-gira-maria-padilha-deu-meia-noite/letra/).

16. CAPONE, 2018, p. 63.

17. SILVA, 2015, p. 76.

18. ELBEIN, 2012, p. 184-185.

19. Entrevista realizada no terreiro Tenda Umbandista Caboclo Urucutum e Pai Zacarias, Engenho de Dentro (RJ).

fecundidade”<sup>20</sup>. Ou ainda a fala de Maria Molambo das Almas: “Quando se diz que Pombagira é Exu Mulher, é o feminino, tem sentido isso”<sup>21</sup>.

Já o nome Pombagira parece fazer referência à sua relação essencial com Exu. É possível correlacionar Exu e Pombagira, por meio da menção ao candomblé de tradição banta (Angola e Congo). Nessa tradição, o Inquice que corresponde ao Orixá Exu se chama Aluvaíá, também conhecido, dentre outros nomes, por Bombogira e Pambojila.<sup>22</sup> Bombogira, como observou Simas, nos cultos bantos aos/às Inquices, “é o lado feminino de Aluvaíá”<sup>23</sup>. Por outro lado, Pombagira pode ser derivada de “pambu-a-njila”<sup>24</sup>, termo quimbundo que significa *encruzilhada*. Aliás, o Inquice Aluvaíá é justamente o *senhor das encruzilhadas*. Ora, ainda que tais remissões etimológicas possam ser questionadas, fato é que elas deixam transparecer algo inquestionável: a relação das Pombagiras com a *lógica das encruzilhadas*. Talvez seja por causa dessa lógica que as Pombagiras são, de fato, Exus femininos e feministas: Exus Mulheres. Como entender essa lógica?

Diz um *itan* (conto, lenda ou mito) que Exu vivia a vagabundear. Não tinha riquezas, fazendas, um rio para si; não trabalhava, nem tinha um caminho a trilhar. Foi então que surgiu a ideia de ir à casa de Oxalá. Diariamente, Exu estava lá, vendo Oxalá trabalhar: Oxalá criava os seres humanos e assim o fazia quase que ininterruptamente. Depois de dezenas de anos só observando o que Oxalá fazia, Exu recebeu deste Orixá a incumbência de não deixar ninguém se aproximar sem que trouxesse sua oferenda (*ebó*). Armado com o seu porrete em formato fálico (*ogó*), Exu guardava a casa de Oxalá e o acesso a ela. Como recompensa, Oxalá exigiu que todos/as que passassem por ali e fossem visitá-lo também

20. Entrevista realizada no terreiro Centro Espírita Vovó Cambinda do Cruzeiro das Almas, Sepetiba (RJ).

21. Entrevista realizada na casa de mãe Clarice de Nanã, “aparelho” de Maria Molambo das Almas, no Flamengo (RJ) em 15 de junho 2021.

22. SILVA, 2015, p. 65.

23. SIMAS, 2021, p. 77-78.

24. Ibidem, p. 78.

levassem uma oferenda a Exu. Conclusão: “Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa”<sup>25</sup>. É por ser Exu o senhor das encruzilhadas que o candomblé ketu-nagô cultua “*Exurita* (Exu da encruzilhada)”<sup>26</sup>. Ora, a encruzilhada não é o que os gregos entenderam por *aporia*, a experiência de sem-saída. Em outros termos, encruzilhadas não são enrascadas, becos-sem-saída. Antes, o candomblé ketu-nagô articula Exurita com *Exu-Onã*, o senhor dos caminhos. Nesse caso, a encruzilhada é intersecção de sentidos, direcionamentos, caminhos, possibilidades. O que está em questão nas encruzilhadas são os devires que elas proporcionam. Ora, se há algo de doloroso nas encruzilhadas, esse algo é a *angústia* que acompanha as decisões transformadoras. É que as encruzilhadas formam entre-cruzamentos de caminhos decididos por seres humanos. E as decisões produzem cisões, ou seja, cortes, rupturas, transformações. Eis um dos sentidos das dores do devir: para se transformar, é preciso decidir e, ao decidir, é preciso deixar de ser, para vir a ser outro.

A imagem das encruzilhadas não se esgota na relação entre entre-cruzamento de caminhos, decisão, devir e dor. Ela aponta para o fato de Exu ser, por um lado, a divindade da mobilidade. *Exu é a potência do devir*. Por outro lado, ele não se reduz aos possíveis sentidos destrutivos do devir: aniquilação, degeneração, supressão. Enquanto senhor das encruzilhadas e dos caminhos, *Exu é potência criadora*. A especificidade de cada caminho que se interpenetra na encruzilhada, ou seja, o sentido de cada caminho se comunica entre si, criando novos caminhos e novos sentidos possíveis. A imagem da encruzilhada já traz consigo uma das possibilidades de se compreender Exu como divindade da *comunicação*. Em outras palavras: *Exu é linguagem*. Ele veicula símbolos, axé, mobiliza e conecta divindades, articula redes semânticas e sentidos existenciais

25. PRANDI, 2001b, p. 41.

26. CAPONE, 2018, p. 70.

etc.<sup>27</sup> Daí os dois conhecidos atributos de Exu: transformação e comunicação. Nesse sentido, Exu atua formando *cruzos*, ou seja, entrecruzando, interseccionando, promovendo conexões: entre o mundo / terra (*Aiyê*) e o âmbito dos Orixás (*Orum*), entre vivos e mortos, entre os corpos etc. Dessa forma, é possível dizer que os cruzos de Exu são formadores de encruzilhadas. Dessarte, se as encruzilhadas possibilitam caminhos, Exu atua como possibilitador de possibilidades. Quando se diz que Exu é *Elégbára*, o senhor do poder, é preciso, então, compreender isso como *o poder de possibilitar possibilidades*.<sup>28</sup> Consequentemente, se Exu é o senhor do poder de possibilitar possibilidades, ele é o “mestre da multiplicidade”<sup>29</sup>. A pluralidade é o seu lugar. Que não se entenda por isso que Exu é o senhor da fragmentação, mas do múltiplo interconectado e em devir.

Gostaria ainda de destacar que a lógica das encruzilhadas é uma lógica corporal. O corpo é encruzilhado, o corpo é filho de cruzos que produzem encruzilhadas. Trata-se de *Exu Bará*, o sentido singularizado de Exu. Essa singularização apresenta-se como corpo (*Bará*), ou seja, o corpo individualizado se identifica com Exu Bará. Já sob o modo de Exu Yangí, Exu aparece como a pedra laterita, ou seja, “a protoforma, primeira matéria dotada de forma detentora de existência individual”<sup>30</sup>. Com a plasmação do corpo vivo, a individuação se afirma através de Exu Bará, que passa a atuar e a acompanhar o indivíduo até a morte. “Exu-Bara é aquele que ‘fala’ e guia e que indica os caminhos do indivíduo”<sup>31</sup>. Ele fala no jogo de búzios, por exemplo, para auxiliar os indivíduos a decidirem melhor seus caminhos. Por isso, o corpo é encruzilhada. A corporeidade humana entrecruza caminhos, decisões, ancestrais, divindades. A singularização corporal é sinal da singularidade de feixes relacionais que encontram sentido na lógica das encruzilhadas. Assim, os

27. PRANDI, 2001a.

28. CABRAL, 2019, cap. I.

29. CAPONE, 2018, p. 67.

30. ELBEIN, 2018, p. 145.

31. Ibidem, p. 241.

Exus Mulheres assumem essa lógica e potencializam o entrecruzamento de caminhos.

O tipo de corpo onde as Pombagiras se manifestam já deixa claro a lógica das encruzilhadas. Nesse caso, vale levar em conta o sentido do transe na umbanda. Maria Molambo das Almas chegou a me dizer: “A incorporação, o transe vem e diz para o ‘eu’ que agora não é só ele, mas ele manifesta o outro”<sup>32</sup>. Incorporar é fazer o eu se tornar poroso e ser atravessado por uma alteridade. Contudo, esse eu, atravessado por um/a ancestral (*eu ancestralizado*), não é anulado pelo outro. Fiel ao devir encarnado em Exu, Maria Molambo mostra que toda relação de transe promove um trânsito, um deslocamento, uma transformação tanto no “aparelho”, quanto no/a guia. Disse-me ela: “O que é essa incorporação? Quando se diz ‘incorporação’, não se diz ‘mão única’. É uma transformação. Eu me transformo e a menina também se transforma”<sup>33</sup>. O devir de Exu modifica o próprio Exu: a potência transformadora transforma até a divindade da transformação. Por isso, se as Pombagiras são Exus Mulheres, então, elas também estão em devir, o que se revela paradigmaticamente na experiência do transe. O transe assinala, portanto, a universalidade do devir. Porém, isso não é tudo. Há devires e devires. A simples mudança quantitativa não dá conta do sentido do devir produzido pelas Pombagiras. Por quê?

Diversas são as perguntas que podemos fazer quando o que está em questão é o devir: *quem* se transformou? *Como* aconteceu a transformação? *Por que* se transformou? *Quanto* se transformou? Qual a *finalidade* da transformação? Quando falamos que Exu é a potência do devir, certamente, entendemos que ele responde por uma multiplicidade de transformações. Entretanto, no caso dos Exus Mulheres, o acento dado

32. Entrevista realizada na casa de mãe Clarice de Nanã, “aparelho” de Maria Molambo das Almas, no Flamengo (RJ) em 6 de julho de 2021.

33. Entrevista realizada na casa de mãe Clarice de Nanã, “aparelho” de Maria Molambo das Almas, no Flamengo (RJ) em 6 de julho de 2021.

ao devir é de ordem qualitativa<sup>34</sup>. Pombagiras contribuem para transformações de *quem* somos e do *modo* como somos, ainda que ajudem a transformar *o que* realizamos. Os cruzos e encruzilhadas onde atuam as Pombagiras dizem respeito, antes de tudo, à qualidade da vida humana no mundo e na Terra. Se as encruzilhadas são índices de possibilidade de possibilidades, o que nelas está em jogo são possibilidades qualificativamente afirmativas de vida. Já os estereótipos por elas assumidos mostram sua subversão qualitativa. Dois exemplos. Em uma conversa com Maria Molambo das Sete Catacumbas, após perguntá-la sobre o sentido do nome “Molambo”, ela me disse: “As pessoas dão esse nome para mulher que está no lixo. Molambo vem com esse nome pra mostrar que no lixo tem muita riqueza. Como dizem: ‘até do lixo nasce flor’”<sup>35</sup>. De forma semelhante, ao responder a mesma questão, Maria Farrapo me disse: “Pra esse povo da Terra, parece ser esse um lugar de lixo [estar esfarrapada]. Mas, se trabalhar dentro do lixo, as coisas mudam: saem tijolos, riquezas. O lixo vira pedra preciosa se tiver transformação”<sup>36</sup>. Essas duas falas deixam claro que dois nomes de Pombagiras significam transformações qualitativas derivadas da transfiguração de experiências de deterioração. Ser lixo, viver no lixo, estar contaminada pelo lixo e dele retirar flores, pérolas, riquezas – eis o sentido requalificador das Pombagiras. Por isso, os cruzos e encruzilhadas das Exus Mulheres visam promover ressignificações de vida em meio a situações de sujeição da existência.

Se considerarmos a presença da lógica colonial que atravessa de ponta a ponta a realidade do Brasil que é, de alguma forma, questionada pela umbanda, então, as Pombagiras aparecem como *corpotentes*. Não

---

34. Essa afirmação demanda novos estudos, para ser aprofundada. Trata-se, aqui, de uma hipótese passível de reelaborações e questionamentos ulteriores.

35. Entrevista realizada no terreiro Centro Espírita Vovó Cambinda do Cruzeiro das Almas, Sepetiba, RJ, no dia 10 de julho de 2021. O “aparelho” dessa Molambo se chama Ana Paula.

36. Entrevista realizada no terreiro Oxossi Pena Verdade, dia 22 de junho de 2021. Essa Maria Farrapo trabalha com Pai Adriano de Oxalá.

entendo, nesse sentido, o corpo no sentido dos platonismos em geral, ou seja, como invólucro sensível da condição humana, nem mesmo o comprehendo no sentido mecanicista que anima grande parte dos discursos biomédicos modernos. Antes, a corporeidade é um verbo: *corporificar*. Portanto, a corporeidade aqui levada em conta assinala uma dinâmica de incorporação de forças diversas que compõem a vida humana no mundo. Essas forças heterogêneas se identificam com a economia, com os conceitos que operam em uma sociedade e orientam a compreensão humana de mundo, com a relação com a ancestralidade, com os afetos hegemônicos que estruturam nossa cultura e nossas experiências em geral, com o modo como os símbolos religiosos atuam em nossa forma de ser etc. Somos o modo como corporificamos essa multiplicidade de forças. Essas forças nos condicionam, porém não nos determinam. Por isso, em condições de sujeição colonial, podemos ser reféns da colonialidade ou podemos reexistir. Nesse último caso, o corpo que somos passa a se identificar com o que estou a chamar de *corpotência*, o modo de o corpo se corporificar consoante sua potência afirmativa, criativa e insubmissa à lógica racista, violenta, sexista, patriarcal, machista, heteronormativa, empobrecedora, epistemicida da colonialidade.<sup>37</sup> Ora, a corpotência das Pombogiras afirma-se na arte da *supravivência*, no belíssimo sentido que lhe conferiu Simas:

A colonização (pensada como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí operando suas artimanhas) gera *sobras viventes*, gentes descartáveis que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema. Algumas *sobras viventes* conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar *supraviventes*; aqueles que foram capazes de driblar a própria condição de exclusão (as *sobras viventes*), deixaram de ser apenas reativos ao outro (como sobreviventes) e foram além, inventando a vida como potência (*supraviventes*).<sup>38</sup>

37. Cf. MALDONADO-TORRES, 2018.

38. SIMAS, 2021, p. 83-84.

Corpotência e supravivência se pertencem nas Pombagiras da umbanda. Elas almejam produzir transformações reexistentes na vida humana condicionada pela lógica colonial. Eis o sentido dos cruzos das Pombagiras: transformar as cruzes que assassinam por meio da colonialidade em encruzilhadas, que criam possibilidades qualitativamente mais potentes e afirmativas de vida. Essa é a lógica da encruzilhada: reexistente, criativa e criadora. Lógica da produção de supravivências e corpóreas.

### **Mística e reexistência: sobre as alterogêneses e as alterotopias das Pombagiras**

Como afirmei anteriormente, a mística não se resume à unidade entre o ser humano e a instância suprassensível que seria o habitat divino. Antes, a mística é uma experiência que identifica o sentido do excesso com o excesso de sentido. Por *sentido*, como dito, entendo o elemento responsável pelo direcionamento da condição humana e pela significação da totalidade de suas experiências com os entes com os quais o ser humano se relaciona. Em outros termos, o sentido responde pelos modos existenciais de conformação da condição humana e pelas suas experiências relacionais. Ora, o conceito de sentido responde pela finitude humana, pela temporalidade de suas experiências como um todo. Devo lembrar, contudo, que há uma diversidade de qualidades possíveis de a existência humana se modular historicamente. Por *excesso de sentido*, comprehendo a possibilidade de certos sentidos promoverem formas de existência que excedam a precarização de sua condição histórica. Em condições coloniais, por exemplo, a opressão se torna normalidade. Quais sentidos permitem que não sejamos reféns dessa qualidade de vida violenta que atravessa e determina a colonialidade? Sentidos que nasçam de formas reexistentes de ser; sentidos que nasçam de cruzos e de encruzilhadas e, por isso, possibilitem possibilidades criativas e criadoras. Tais sentidos podem ser adjetivados como *afirmativos*, conforme mostrei anteriormente. Desse modo, a relação entre mística e excesso tem a

ver justamente com a produção de sentidos afirmativos em condições de despotencialização histórica da existência. Essa é justamente uma das tarefas das Exus Mulheres, as Pombagiras. Trata-se de, no mínimo, uma experiência que assinala certa duplicidade na noção de alteridade: o outro-menos e a alterogênese.

Em condições coloniais e opressoras, ser outro equivale a ser ontologicamente menor. Trata-se do que alhures chamei de *outro-menos*<sup>39</sup>, que caracteriza a mulher em meio aos patriarcados, as pessoas LGBTQIA+ em situação de heteronormatividade compulsória e LGBTQIA+fobia, pessoas negras e indígenas em estruturações culturais racistas etc. Ser-outro, nesse caso, nada tem de significativamente afirmativo, como na noção levinasiana de alteridade.<sup>40</sup> Antes, o outro-menos nasce da subtração do sentido afirmativo da alteridade do outro e de sua inserção em um jogo de relações hierárquicas derivadas de desqualificações ontológicas. Nessas condições, ao movimento de autoafirmação do outro-menos em alteridade propriamente dita – ou seja, sem inferioridade ontológica –, denomino de *alterogênese*.<sup>41</sup> Quando uma alteridade historicamente inferiorizada afirma-se como digna de ser quem e como é, novos lugares irrompem em meio à *topologia da opressão* consolidada. Alterogêneses produzem *alterotopias*, lugares históricos de aparição de outros/as. Não entendo aqui por alterotopias o mesmo que Foucault chamou de heterotopias, a saber, os “*contraespaços*”, que “se opõem a todos os demais espaços”<sup>42</sup> de um lugar, seja este uma casa, uma sociedade, uma empresa etc. Foucault entende, por exemplo, como *heterotopias do desvio* hospitais psiquiátricos, prisões etc., “lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam”<sup>43</sup>, para circunscrever indivíduos desviantes. O que entendo por alterotopia é o *lugar do outro*

39. Cf. CABRAL, 2021.

40. LÉVINAS, 2000, cap. I.

41. CABRAL, 2020.

42. FOUCAULT, 2013, p. 20.

43. Ibidem, p. 22.

enquanto outro surgido em condições históricas de anulação da dignidade de sua alteridade. Os espaços constituídos pelas reexistências dos/as excluídos/as se identificam com as alterotopias. Por isso, *alterotopias nascem de alterogêneses*. Nesse sentido, as Pombagiras são responsáveis por alterogêneses e alterotopias. Mais do que isso. As alterotopias das Pombagiras são, em verdade, alteroteotopias, ou seja, espaços criados para circular possibilidades outras de experiência divina/sagrada. Eis como o excesso místico promovido pelas Pombagiras topologizam possibilidades novas de experiência da divindade/Sagrado. Devido aos limites deste trabalho, vou me limitar somente a algumas observações sobre esse fenômeno. Começo pela fala de Maria Padilha Rainha das Sete Encruzilhadas (Dona 7):

A Pombagira questiona essa coisa da mulher ser recatada. O homem pode coçar o saco. A mulher não pode nem ser sensual. A Pombagira afronta isso, como se o sexo e a sensualidade fossem coisa do demônio. Aliás, o prazer foi criado por Deus. Não tem nada de demônio o prazer. Nem o sexo. A Pombagira também é sensual rindo. Rindo da política; rindo do machismo; rindo da inquisição. Bota o peito pra fora e diz: ‘É disso que você tem medo? Olha aqui.’ *Queremos mostrar o sagrado do que disseram ser profano.*<sup>44</sup>

Retenho a última frase: “*Queremos mostrar o sagrado do que disseram ser profano*”. A transfiguração do profano em Sagrado, ato que por si só já assinala um tipo de excesso místico, é pensada pela Dona 7 por meio da afirmação de possibilidades de a mulher ser quem ela é, sem ser refém do machismo estrutural que assola a sociedade brasileira. Se o machismo e o patriarcado se estabilizam por meio do controle político dos corpos femininos, regulando seus prazeres, conhecimentos e força produtiva<sup>45</sup>, o sentido do excesso místico se revela nessa alterogênese,

44. Entrevista realizada no terreiro Vovó Cambinda do Cruzeiro das Almas, Sepetiba, RJ, 2019. Analisei melhor essa fala da Dona 7 em Cabral (2020, cap. IV).

45. Cf. FEDERICE, 2017.

que transfigura a alteridade feminina, que, na expressão de Beauvoir, é hegemonicamente *o outro do homem*<sup>46</sup>, em alteridade irredutível às amarras do patriarcado. Eis o sentido libertador da afirmação dos prazeres da mulher, dos seios, do sexo, do corpo que goza. Em outra entrevista a mim concedida, a mesma Dona 7 chegou a dizer: “No dia que a mulher aprender a gozar, as coisas mudam. Aprender a gozar na cama, na vida, no trabalhador [vida profissional]. Gozar no familiador [família]. Ela vai deixar de estar submissa ao outro”.<sup>47</sup> Afirmar a liberdade do gozo é afirmar o corpotência das mulheres. Exatamente aí está a possibilidade de outro tipo de hierofania / teofania: o Sagrado / divindade que irrompe em meio à transformação de corpos sujeitados em corpotentes. O ganhar lugar desses corpos sem lugar nada mais é que a alteroteotopia. Essa topologização do Sagrado em condições de opressão perverte e subverte – mas, *não inverte* – a gramática tradicional do Sagrado e das divindades hegemônicas e a converte em brinquedos nas mãos das Pombagiras.

Para finalizar, cabe reproduzir a fala paradigmática de Maria Molambo das Almas: “Em nome de Deus, se fez a divisão no corpo das mulheres: parte santa e parte puta. Por isso, associam as Pombagiras ao Diabo. Se foi em nome de Deus, eu quero jantar com o Diabo. Se foi em nome de Deus e dos bons costumes, eu quero falar palavrão”<sup>48</sup>. A escolha do polo maldito presente nos binarismos que condicionam a lógica colonial (corpo / alma, Deus / Diabo, homem / mulher, heterossexual / homossexual etc.) que atravessa nossa sociedade e religiosidade hegemônica possui como propósito a transfiguração da maldição em liberdade dos corpos sujeitados. Eis aí a possibilidade de alteroteopias em meio à situação de violência colonial. Se as Pombagiras articulam a lógica das encruzilhadas com a experiência mística de produção

46. Cf. BEAUVOIR, 2019.

47. Entrevista realizada no terreiro Oxóssi Pena Verde, Engenho de Dentro (RJ), dia 22 de junho 2021.

48. Entrevista realizada na casa de mãe Clarice de Nanã, “aparelho” de Maria Molambo das Almas, no Flamengo (RJ) em 15 de junho de 2021.

de sentidos qualitativamente afirmativos em condições históricas de opressão, então, as Exus Mulheres pretendem possibilitar possibilidades (cruzos, encruzilhadas) de irrupção de divindades marginalizadas e de corpos livres em (sub) condições de vida.

Laroyê, Exus Mulheres!

## Referências

- AREOPAGITA. Pseudo-Dionísio. *Teologia Mística*. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.
- BARROS, Brasil Fernandes de. Espiritismo ou Kardecismo? Uma análise morfológica, semântica e cultural. In: MENDES, Everaldo dos Santos (org.). *Teologias e Ciências da Religião: experiências, saberes e diversidade*. São Paulo: Editora Dialética, 2022. p. 175-186.
- BATAILLE, Georges. *Experiência interior*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Compaixão e revolta: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Desidentidades e resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Fenomenologia da experiência mística*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Teologia da Malandragem: a arte de viver segundo Mestre Malandrinho da Umbanda*. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2019.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- FEDERICE, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico/As heterotopias*. São Paulo: n-1, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: *El giro decolonial: Reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA Joaze et al. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARITAIN, Jacques. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Desclée, 1943.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: vozes, 1978.

PASSOS, Juliana D. Ponto de Pombo-Gira (Maria Padilha) – Deu Meia-Noite. *Cifraclub*. Disponível em: [www.cifraclub.com.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombo-gira-maria-padilha-deu-meia-noite/letra/](http://www.cifraclub.com.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombo-gira-maria-padilha-deu-meia-noite/letra/).

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, n. 50, p. 46-63, jun. /ago. 2001a.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Wagner Gonçalves da. *Exu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2021.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.



# **CAPÍTULO 10. ETAPAS DO DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO NA UMBANDA: ETNODESCRIÇÃO E LEITURA MÍSTICA**

---

*Alexandre Frank Silva Kaitel*

## **Introdução**

Neste capítulo abordaremos a mística umbandista a partir de uma pesquisa empírica sobre desenvolvimento mediúnico e da experiência do autor como médium umbandista, psicólogo e cientista da religião. Acredito que em toda produção científica existe a questão da implicação pessoal. São várias as propostas metodológicas para se lidar com essa questão dentro das ciências. Utilizarei a proposta de me posicionar, informando aos leitores e leitoras da minha vinculação com o tema.

Algumas das propostas para solucionar o problema da implicação pessoal de quem estuda religião vão desde o ateísmo metodológico à necessidade de empatia pelo objeto. Outra proposta metodológica no tratamento científico das religiões aponta para a necessidade de se explicitar as próprias convicções em relação à religião e eventuais laços com igrejas, templos, terreiros ou quaisquer outras formas institucionalizadas de religião.<sup>1</sup>

Sou psicólogo clínico e professor de psicologia. Atendo e leciono no curso de psicologia da PUC Minas a partir da psicologia de orientação humanista fenomenológica. Graduei em psicologia na UFMG em 1997

---

1. NUNES, 2007, p. 105.

e terminei meu mestrado em psicologia social na mesma instituição em 2001. Realizei meu doutorado no Programa de Pósgraduação em Ciências da Religião da PUC Minas, tendo defendido uma tese sobre mediunidade na umbanda em 2019. Sou membro do REPLUDI – grupo de pesquisa em Religião, Pluralismo e Diálogo –, e dentro dele participo da linha de pesquisa Espiritualidade e Mística. Sou também médium umbandista da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda, situada na cidade onde resido, Belo Horizonte / MG. Essas características identitárias direcionam meu entendimento sobre o tema do misticismo na umbanda.

Na linha de pesquisa Espiritualidade e Mística compreendemos que a mística traz a possibilidade de uma manifestação de unidade com uma verdade mais profunda. Estas manifestações são imediatas, experenciais; muito energéticas e mediadas por conteúdos simbólicos. Na mística há a possibilidade de lógica não exclusiva onde um fenômeno pode ser mediado e imediato ao mesmo tempo. Esta lógica é comunicada por uma linguagem mística, apofática, onde se diz sobre o indizível. Manifestações místicas provocam modificações que incluem uma nova cosmovisão, mais unitária, e novas práticas cotidianas. As manifestações são da ordem da gratuidade, apesar de facilitadas por determinadas posturas e atitudes. Produzem modificações na espiritualidade dos sujeitos, na forma com que dão sentido à sua existência. As várias escolas místicas utilizam procedimentos para dar um continente a essas experiências, facilitando sua assimilação por parte dos sujeitos. Esse processo ocorre situado dentro de um tempo histórico e de um espaço geográfico que lhe confere determinados contornos.

Outro direcionamento desse texto foi uma pesquisa empírica realizada em quatro centros umbandistas da cidade de Belo Horizonte. A coleta de dados incluiu a realização de vinte entrevistas e a observação participante de noventa rituais. Em cada um dos Centros participantes da pesquisa entrevistamos o sacerdote principal, um sacerdote auxiliar e três médiuns desenvolventes (para um total de quase 17 horas de entrevistas transcritas). Os rituais observados incluíram giras de atendimento,

giras de desenvolvimento, amacis, cortes, oferendas, festas grupais e giras de oração. Na pesquisa conceituamos como desenvolventes os médiuns que estavam desenvolvendo sua mediunidade e não haviam começado a atender incorporados com todas as falanges espirituais que trabalham no Centro umbandista ao qual eram vinculados, ou que faziam isso a menos de um ano. O conceito de mediunidade utilizado a define como a capacidade de um ser humano em estado não usual de consciência de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extra-físico. Nessa conceituação, a existência de seres extra-físicos foi considerada verdade subjetiva, as pessoas acreditam nela, e verdade social. Não postulamos sua existência objetiva, por acreditar que não cabe às ciências fazer esse tipo de afirmação.

Agora que já apresentei os principais pontos de vista a partir dos quais o texto foi produzido, falarei da umbanda e da mística umbandista.

## **Umbanda e mística umbandista**

A umbanda, surgida no início do século XX, é marcada pelo sincrétismo religioso, sendo influenciada por religiões de matrizes africanas, europeias e ameríndias. A umbanda se fundamenta na crença da convivência e comunicação entre seres humanos encarnados (vivos) e entidades (espíritos desencarnados, encantados e Orixás), e na evolução espiritual como processo contínuo. Para mais informações sobre os seres que participam dos rituais umbandistas; sugerimos a leitura do artigo *Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma Bantu* publicado na revista *Diversidade religiosa* em 2017, no qual discorremos sobre eles.<sup>2</sup>

Há três tipos diferentes de relatos a respeito do surgimento da umbanda.<sup>3</sup> O relato mítico, ligado à figura de Zélio Fernandino de Moraes como

---

2. KAITEL; SANTOS, 2017.

3. RIVAS; JORGE *apud* CARNEIRO, 2014, p. 65.

fundador da umbanda, o mais presente dentro dos Centros umbandistas; o relato histórico, que compreende a formação da umbanda como fenômeno social a partir da releitura urbana e moderna dos candomblés realizadas no Sudeste do Brasil, o preferido no mundo acadêmico; e o relato institucional, a partir da organização de alguns princípios básicos da religião nos anos 30 e 40 do século XX.

Os princípios básicos da umbanda são o amor, a fé e a caridade. A caridade, motor de evolução espiritual, é praticada tanto pelos espíritos (seres humanos desencarnados) que aconselham, benzem, dão passes e outros tratamentos energéticos às pessoas que frequentam os centros, quanto pelos médiuns, que doam seu tempo e energia e funcionam como equipamentos através dos quais os espíritos, encantados e Orixás se comunicam. Esta prática simboliza abertura ao diálogo e ao diferente; se os espíritos, com mais conhecimento e desenvolvimento moral, se dispõe ao diálogo direto conosco, nós, seguindo o exemplo, devemos nos colocar da mesma maneira diante aos outros seres humanos e ao diferente.

Os espíritos que trabalham na umbanda se dividem por proximidade energética e funções exercidas. Há sete linhas de umbanda, cada uma delas ligada a um tipo de energia / característica divina. Estudiosos da religião, como Saraceni e Cumino acreditam que em cada linha encontram-se um par de Orixás<sup>4</sup>; outros, como Barbosa Junior e Matta e Silva, acreditam que cada linha é representada por um Orixá principal, sendo outros Orixás existentes na mesma linha secundários.<sup>5</sup>

Ortiz aponta que a umbanda surgiu no Brasil e tem características típicas de nossa cultura, como o sincretismo.<sup>6</sup> Ele aponta que a religião realizou uma releitura de elementos religiosos negros, brancos e indígenas; a partir de uma percepção marcadamente influenciada pelos costumes da classe média urbana da época. Negrão aponta raízes negras,

---

4. SARACENI, 2010; CUMINO, 2015.

5. BARBOSA JUNIOR, 2014; MATTÀ E SILVA, 2009.

6. ORTIZ, 1976.

com leitura encantada do mundo, e ética cristã, com dicotomia marcada entre bem e mal, além de princípios pragmáticos ligados à caridade, de inspiração kardecista.<sup>7</sup> Esta pragmática se liga ao fato da umbanda ser uma religião de trabalho, ocupando-se da resolução de questões específicas da vida das pessoas, mais do que de doutrinações. A alegria e extroversão dos guias são entendidas pelo autor como forma de viabilizar a aproximação com as pessoas, e a moralidade entendida como motor de desenvolvimento e evolução espiritual. Segundo Montero, a umbanda é uma forma de adequação da religiosidade africana às exigências da racionalidade urbana industrial.<sup>8</sup> Assim, percebe-se uma característica híbrida, com exigência da modernidade. Vale ressaltar que os estudos atuais sobre a umbanda apontam para um resgate e ressignificação positiva dos valores africanos na sociedade urbana.

Consideramos que a umbanda é tanto uma religião cristã espiritualista quanto uma religião da natureza.<sup>9</sup> É espiritualista por acreditar na existência de espíritos e na possibilidade deles se comunicarem e influenciarem os seres humanos vivos. É cristã por se basear nos evangelhos de Jesus. É cristã também via o sincretismo dos Orixás com os santos católicos. É religião da natureza porque considera que ela é tão sagrada quanto o céu, estando o mundo da terra e o mundo espiritual estreitamente ligados. Os ciclos vitais naturais são divinizados, assim como locais específicos da natureza que aumentam nossa ligação com a energia dos Orixás. Além disso, os prazeres do corpo são vistos como celebração do Sagrado, e não como algo que nos desvia dele. A umbanda, entre seus aspectos de religião da natureza, traz a noção de que o corpo e a alma são indissociáveis em nosso patamar de evolução, assim como são indissociáveis os seres humanos e a natureza. Assim, prega que os prazeres e o bem cuidar do corpo; assim como o cuidar, contemplar

---

7. NEGRÃO, 1993. Alguns autores preferem, usar o termo kardequiano no lugar de kardecista.

8. MONTERO, 1999.

9. KAITEL, 2023.

e vivenciar momentos de comunhão com a natureza, são essenciais nos processos de desenvolvimento humano.

### ***Mística umbandista***

José Jorge de Carvalho, antropólogo estudioso das religiões afro-brasileiras, afirma que a característica central da mística dessas religiões é a experiência do transe.<sup>10</sup> Ele afirma que através das incorporações ocorridas durante o transe mediúnico o adepto vai introjetando formas de se relacionar com as divindades. Na pesquisa de campo que realizamos encontramos indícios dessas aprendizagens. Os médiuns desenvolventes adquirem novos modos de agir, similares aos das entidades pertencentes a falanges espirituais específicas a partir da incorporação dos espíritos dessas falanges. Para saber mais desses novos modos de agir sugerimos a leitura do ensaio *Pelo amor ou pela dor: motivos e motivações para se tornar médium umbandista* (2021).<sup>11</sup> Carvalho diz ainda que nas religiões espíritas “o aperfeiçoamento místico significa um melhoramento do canal mediúnico e da qualidade do espírito, de maior ou menor luz”<sup>12</sup>. Assim, para este autor, o desenvolvimento da mediunidade é uma forma de aperfeiçoamento místico.

Para James a mediunidade é uma das experiências místicas.<sup>13</sup> O autor propõe 4 características necessárias para configurar uma experiência como mística: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A inefabilidade diz da dificuldade em se traduzir em palavras a experiência mística, explicada em parte por ser esta experiência mais próxima de estados afetivos do que de estados intelectuais. A qualidade noética da experiência é a possibilidade que ela traga aumento do conhecimento de si e do mundo. A transitoriedade diz de uma duração

---

10. CARVALHO, 2005.

11. KAITEL, 2021.

12. CARVALHO, 2005, p. 22.

13. JAMES, 1995.

temporal reduzida. A passividade é a percepção que os pensamentos, sentimentos e atos produzidos durante o transe mediúnico não foram produzidos pelo sujeito e sim por algo ou alguém exterior a ele.

Velasco afirma que as manifestações mais importantes dos fenômenos místicos são “a linguagem mística, as repercussões psicossomáticas da experiência sobre o sujeito, e formas de viver determinadas que fornecem lugar a um grupo de pessoas e instituições a serviço das pessoas místicas”<sup>14</sup>. Segundo o autor, a linguagem mística não é apenas uma forma posterior de dar significado a uma vivência, ela é elemento indispensável à própria vivência. A linguagem mística é marcadamente simbólica. O ser humano, no contato com o Sagrado, estabelece através do imaginário e do uso dos símbolos uma ponte que permite o religar entre o humano e a transcendência. O imaginário e os símbolos presentes em cada religião permitem também fortalecer as ligações entre seus membros, apontando de forma imagética para fundamentos que caracterizam a cosmovisão daquela religião e seu funcionamento e criando sensações de pertencimento. Assim, dizem também da última manifestação do fenômeno místico apontada por Velasco, o aspecto comunitário e institucional.<sup>15</sup>

A mística umbandista traz uma característica que a diferencia da maioria das místicas ligadas às religiões do livro (judaísmo, cristianismo, islamismo), pois enquanto elas recorrem frequentemente ao silêncio introspectivo a umbanda recorre principalmente ao som ritmado e ao movimento corporal como forma de facilitar a vivência unitiva. Ainda que possamos apontar que tanto o silêncio quanto o ritmo e o movimento estão carregados da incapacidade de expressar de forma digital e inequívoca as vivências místicas, elas configuram de forma diferente estas vivências. Na umbanda a linguagem corporal tem a mesma importância da linguagem verbal. Considera-se que os saberes místicos estão

---

14. VELASCO, 2013, p. 20.

15. Ibidem.

decodificados nos discursos teológicos, expressos nos pontos cantados, sentidos nas experiências estéticas e inscritos nos corpos.

Outra diferença é a forma pela qual a umbanda configura a vivência unitária com o Sagrado, típica da vivência mística. Na umbanda essa vivência se dá mediada pela vivência com um espírito ou Orixá. Além disso, como locais da natureza (cachoeiras, pedreiras, matas, rios...) são pontos de força dos Orixás, existe uma vivência unitária mediada pela natureza. Umbandistas realizam diversos rituais nesses locais. Nos templos, a natureza é simbolizada pela presença de elementos que a representam e apresentam, como uma quartinha com água da cachoeira. Na mística umbandista, esse elemento, após passar por um ritual, está imantado com a energia do Orixá que responde naquela cachoeira, mesmo que não a mesma quantidade de energia encontrada no ponto de força natural.

A vivência mística umbandista é marcada pela importância da estética, e de suas repercussões na parte hilética dos fenômenos. Engler afirma que “de maneira ampla, a estética refere-se ao estudo e à avaliação de modos da sensação humana”<sup>16</sup>. A umbanda é uma religião repleta de sensações: sensações provocadas pela incorporação; pelo som dos tambores e dos pontos cantados; pelo cheiro das velas, incensos, flores, fumo e defumações; pelo gosto das comidas e bebidas utilizadas nos rituais; pela visão das roupas, guias e imagens.

Consideramos, com inspiração fenomenológica, que o ser humano “tem uma corporeidade, reações psíquicas e uma vida espiritual (ou seja, intelectual e voluntária), porém essas dimensões se articulam segundo modalidades diversificadas, conforme os diversos grupos e culturas”<sup>17</sup>. Esta abertura para o exterior, explica porque mudanças ambientais reverberam no funcionamento interno dos seres humanos. Os fenômenos humanos podem ser experienciados pelas vias noética e hilética. A noética

16. ENGLER, 2007, p. 201.

17. BELLO, 2004, p. 161.

diz dos entendimentos, significados e sentidos atribuídos às vivências. A hilética diz das sensações corporais, dos afetos, dos sentimentos. Na umbanda, a parcela hilética do fenômeno religioso é altamente valorizada; tendo como base de comparação as religiões majoritárias: catolicismos e protestantismos.

Sendo contraculturais, os fenômenos psicossomáticos extraordinários acontecidos na umbanda foram equivocadamente classificados como patológicos; como formas de dissociação histérica ou surto psicótico. Apesar de compartilharem com essas vivências patológicas a despersonalização, a noção de que não é a pessoa que está no controle de seu corpo e/ou mente, e a alteração no estado consciencial, possuem também importantes diferenças.

Wapnick propõe 3 características que diferenciariam os fenômenos místicos dos fenômenos esquizofrênicos (patológicos).<sup>18</sup> Primeiro, o fato do médium controlar a entrada e a saída do estado não usual de consciência (transe) enquanto o esquizofrênico não tem esse controle (no surto); segundo, a tendência do médium de se aproximar das outras pessoas e de melhor se adequar à vida em comunidade enquanto o esquizofrênico tende ao afastamento e à inadequação; terceiro, a percepção subjetiva do médium de voltar do estado não usual de consciência melhor do que entrou enquanto o esquizofrênico percebe sequelas e sente culpa após voltar do surto. Grof & Grof apresentam 5 características que diferenciam as experiências espirituais da psicopatologia.<sup>19</sup> A capacidade do médium de perceber a subjetividade de sua experiência enquanto o doente mental a percebe como objetiva e externa; a coerência interna do processo e entre as lembranças do médium e as percepções inter-subjetivas do processo enquanto o esquizofrênico vivencia um processo incoerente e desorganizado; o fato de exames médicos não indicarem alterações orgânicas nos médiuns e as indicarem nos esquizofrênicos;

---

18. WAPNICK, 1997.

19. GROF; GROF, 1990.

ausência de desorientação e obnubilação da consciência nos médiuns e presença de turvação da consciência e desorientação espaço-temporal nos esquizofrênicos; razoável ajustamento social e psíquico prévio por parte dos médiuns contrastando com os graves desajustes sociais prévios à experiência encontrados nos esquizofrênicos. Outras informações sobre as diferenças entre experiências místicas e psicopatológicas podem ser lidas em minha tese: *Não chuta que é macumba: o desenvolvimento mediúnico na Umbanda* (2023).<sup>20</sup>

Os seres humanos participam da umbanda de três formas: a) Como consultentes, isto é, que vão para conversarem com as entidades, pedirem auxílio e /ou agradecerem as benesses recebidas. Os consultentes levam sua energia vital, muitas vezes negativamente carregada. Durante a sessão, o grupo de consultentes forma uma egrégora energética que pode auxiliar ou atrapalhar os trabalhos. Para que ajudem nos trabalhos as pessoas são aconselhadas a ficarem em oração ou concentradas naquilo que foram buscar. Uma característica que diferencia a umbanda de outras religiões é que os consultentes não são convidados a se converterem para usufruírem dos bens simbólicos e tratamentos oferecidos; b) Como sacerdotes (zeladores, pais e mães de santo), aqueles que coordenam o centro, a casa, o terreiro, as sessões, e realizam as diversas tarefas inerentes à função. Os sacerdotes são também médiuns; c) Como médiuns, aqueles que incorporam as entidades que atenderão aos consultentes.

## **Etapas do caminho místico umbandista**

Nesta parte do capítulo realizaremos uma etnodescrição das etapas do desenvolvimento mediúnico como apresentadas na pesquisa empírica realizada.

A cosmovisão umbandista entende a existência humana na terra como uma etapa de um processo de desenvolvimento que visa aproximar o ser humano do ser crístico. Esse desenvolvimento se dá por

---

20. KAITEL, 2023.

múltiplas encarnações, e nossas ações geram reações que determinam que experiências teremos em outras vidas, em um princípio kármico. Quanto mais escolhas de agir segundo os ditames de Cristo, mais rápido o processo de desenvolvimento. A caridade é considerada central nesse processo.

A umbanda concebe uma vivência intermediária entre a vida ordinária e a vida mística. É a vivência dos consulentes, onde já ocorrem mudanças na cosmovisão da pessoa, apesar dela não vivenciar a incorporação. O contato com o absoluto é mediado pelo contato com as energias divinas, corporificadas como Orixás, e com as entidades que representam os Orixás no contato com os seres humanos encarnados. Esse contato se dá, para os fiéis, através da mediação dos médiuns umbandistas. Para os médiuns esse contato se dá pela via da incorporação.

O desenvolvimento da mediunidade é o caminho místico umbandista por excelência. Mediunidade na umbanda é a capacidade de mediar a “comunicação entre os dois planos da vida: o espiritual e o material”<sup>21</sup>, a capacidade de servir de instrumento para espíritos, encantados e Orixás se comunicarem e auxiliarem os seres humanos encarnados (vivos). Há várias formas de mediunidade na umbanda, as mais comuns, de acordo com Saraceni, são as mediunidades de incorporação, quando a entidade utiliza o corpo do médium e tem autonomia parcial em relação a ele, e a de inspiração, quando a entidade comunica algo mentalmente ao médium e ele repassa a informação. Outra mediunidade muito presente é a divinatória, realizada principalmente pelos sacerdotes através dos jogos de búzios e/ou cartas (tarô), para apontar possibilidades vivenciais e orientar as pessoas em suas ações e tomadas de decisão. As incorporações podem ser de três tipos, de acordo com o grau de consciência do médium durante a incorporação. Assim, se dividem os médiuns em: conscientes, que têm memória de quase tudo que acontece durante a incorporação; semi-conscientes, que se lembram de partes do trabalho;

---

21. SARACENI, 2010a, p. 30.

inconscientes, que não se lembram de quase nada do que aconteceu durante o período da incorporação. O grau de confiança no processo e nas entidades, a necessidade do médium de conhecer aspectos da religião para acelerar seu processo de reforma íntima, a necessidade de algumas entidades de serem doutrinadas e aspectos inerentes à conformação identitária dos médiuns influenciam no tipo de incorporação que acontecerá. Há uma certa predileção pela mediunidade inconsciente, que parece mais verídica para alguns, mas a maioria dos umbandistas acredita que a força da incorporação não se liga diretamente ao grau de consciência durante o processo. A maioria dos entrevistados relatou ser semi-consciente.

O médium precisa se adaptar energeticamente às entidades com as quais trabalha ao mesmo tempo em que essas entidades se adaptam a ele e à corrente mediúnica daquela casa umbandista onde acontece o processo. Para o desenvolvimento mediúnico é importante saber as três ou quatro linhas principais do médium, pois isto determinará parcialmente que tipos de rituais purificadores e energizadores ele deverá realizar. Determina também (parcialmente) quais os pontos fortes e fracos do médium.

Na incorporação a entidade estabelece uma conexão energético-espiritual com o médium, através da justaposição de seus chacras, e começa a utilizar o corpo do médium como aparelho para se comunicar. Nesta comunicação o ser do médium não se afasta completamente, mesmo nos casos de incorporações inconscientes. Há sempre o filtro humano, durante a incorporação o médium é ele e a entidade ao mesmo tempo. Essa noção identitária de mesmidade e diferença ao mesmo tempo é difícil de ser comunicada em palavras, ou de ser entendida intimamente, necessitando para tanto da linguagem mística. Percebe-se que a incorporação é dom; pois depende de uma escolha da entidade, e ao mesmo tempo é busca ativa, pois depende da facilitação do médium ao processo e de sua anuência. Quando uma entidade toma o médium sem a sua anuência, não estamos mais falando de incorporação, mas de possessão.

## ***Etapas do desenvolvimento mediúnico***

Os dados e informações coletadas na pesquisa permitem vislumbrar algumas etapas pelas quais passam a maioria dos médiums desenvolventes. Na descrição das etapas coexistem aspectos científicos, como a descrição de sensações corporais e das ações dos médiums, e aspectos religiosos, como a concepção de que entidades sincronizam suas energias com a energia dos médiums na incorporação. Escolhemos apresentá-las juntas respeitando a visão oferecida pelos participantes da pesquisa.

Na apresentação dos resultados nomeamos os médiums desenvolventes com nomes de exus e pombagiras, os sacerdotes auxiliares com nomes de cabocl@s e os sacerdotes principais com nomes de pret@s velh@s. Em outro texto apontamos os motivos e motivações das pessoas para iniciarem seu desenvolvimento mediúnico. Aqui falaremos das etapas construídas a partir da pesquisa de campo.<sup>22</sup>

### **a) A primeira etapa**

A primeira etapa do desenvolvimento da mediunidade consiste na limpeza do campo energético do médium e em uma adequação entre seu campo energético e o campo energético da entidade. Esta limpeza pode ser realizada pela própria entidade que trabalhará com o médium através de passes energéticos e passes que retiram energias negativas acumuladas em seu campo energético. Outra possibilidade é a realização de rituais específicos para a limpeza. A utilização de rituais específicos acontece quando o médium está mais carregado de energias negativas.

No domingo eu cheguei lá passando muito mal. Falei: pai eu não estou aguentando não dormi nada estou com muita dor. Aí ele falou vai tomar um banho... ai eu tomei o banho sai de lá ele me colocou dentro de um ponto riscado que eu tinha que entrar com o pé direito tinha um copo d'água eu passava por ele e entrava lá dentro. Aí ele cantava um negócio não lembro o

---

22. KAITEL, 2021a.

ponto agora e eu segurava os negocinhos que parecia beijinho... o pai pedia para que eu soltasse assim que a pólvora estourasse. Foram três pólvoras e elas não pegavam de jeito nenhum. Quando foi eu soltei ai ele me deu a vela e pediu para eu quebrar tudo de ruim. Comecei a me sentir melhor (Pombagira 7 Encruzilhadas).

No fragmento acima, a Pombagira 7 Encruzilhadas descreve um ritual de limpeza realizado com ela no Centro onde se desenvolve. Além desse aspecto de limpeza e adequação energética o médium desenvolvente realiza durante esta etapa outras funções no terreiro que não a de médium de incorporação. O médium é também convidado a participar de todos os rituais abertos da casa, e de alguns rituais esotéricos. O desenvolvente pode ajudar nos rituais como palestrante ou cambono, por exemplo.

E aí eu comecei a ir de branco, entrei como médium desenvolvente da casa e nas primeiras sessões eu ficava cambonando, ajudando as entidades, anotando os recados, fazendo firmeza com o canto, com as palmas, com as rezas, mas sem qualquer indício de incorporação. Foi um tempo de muita aprendizagem pra mim. Eu conhecia muito pouco, então fui conhecendo aos poucos o ritual. O que podia fazer, o que não podia. A diferença entre as entidades o jeito que a coisa funcionava ali dentro e depois de um tempo me contaram que nesse período que eu estava lá cambonando as entidades já aproximavam e começavam a fazer tanto uma limpeza no meu campo energético como uma certa sincronização do meu campo energético com o delas (Exu Capa Preta).

Como citado acima, este primeiro momento é também um momento de aprendizagem sobre o ritual e como se comportar nele. Pessoas que cresceram dentro de terreiros acabam aprendendo isso naturalmente durante a vida. São muitos, lembrando que as religiões de matrizes africanas têm as maiores taxas de transmissão religiosa intra-familiar<sup>23</sup>,

---

23. TEIXEIRA; MENEZES, 2013.

mas há outros tantos que chegam conhecendo pouco, apenas após terem frequentado algumas sessões na assistência. Há terreiros onde a ritualística é mais extensa, notadamente aqueles com mais influências dos candomblés, e outros que utilizam rituais mais simples. Alguma aprendizagem, entretanto, se faz necessária em todos eles.

Aconteceu que eu fui aprendendo, né? Não sabia direito como é que funcionava o centro. De todos os comportamentos que a gente tem que ter, como você entra, como você cumprimenta. Como você cumprimenta pessoas diferentes, né? Aqueles que são os filhos de santo mesmo, já são raspados, dentro do Candomblé (era uma casa de Umbandomblé), como você cumprimenta essas pessoas, como você cumprimenta várias casinhas que tem dentro do centro, o que você tem que fazer nos diversos momentos da celebração, porque são momentos diferentes e em cada um você tem que portar de uma forma (Cabocla Iara).

A aprendizagem da incorporação é tanto cognitiva quanto corporal. A aprendizagem corporal inclui a aprendizagem de adequação energética à entidade. Esta adequação provoca uma variedade de sensações físicas, nem todas agradáveis.

(E) Quais eram os sintomas físicos disso?

Tremedeira, muita tremedeira. Um descontrole corporal quase absoluto, suando frio, estômago com a sensação de vômito. Em alguns momentos dava tonteira, mas o básico era esse, essa tremedeira. Eu achava que era o motivo deles não me deixarem sair, porque estava tremendo (Cabocla Jussara).

O mal-estar provocado pela aproximação energética das entidades desaparece posteriormente, ou melhor dizendo, o mal estar se torna pista de que a pessoa “pegou um carregó”. Esta expressão é usada quando a energia negativa que estava na pessoa atendida, ou o *kiumba* (espírito pouco desenvolvido) que acompanhava a pessoa, se transfere para o médium. Para resolver isso, o médium deve tomar um banho de descarregó

quando a sessão acaba. Outra opção é alguma entidade incorporar rapidamente e quando vai embora levar consigo o mal estar. De acordo com as informações fornecidas durante a observação participante, os erês e os exu-mirins são as entidades que usualmente realizam esta tarefa.

As sensações físicas, com o passar do tempo, se tornam pistas sobre que tipos de entidades incorporarão. Intensidade e local dos tremores, sensações térmicas diferentes, cheiros específicos e dores em partes do corpo foram elencadas como sensações que permitiam descobrir que falange espiritual trabalharia no dia. Para Maria Navalha, esta informação vinha por meio dos cheiros. “Já começo a sentir, principalmente dia de gira da preta velha, em volta da mesa do meu trabalho, eu estava sentindo cheiro. E aí, eu perguntei assim, oh, meninas, alguém passou um creme de mão, alguma coisa? Não, não. E aí, eu já sei o que que é” (Pombagira Maria Navalha).

Estas novas sensações físicas que acometem os médiuns desenvolventes não aparecem apenas dentro dos terreiros. Como os espíritos estão em todos os lugares, é possível sentir as variações físicas e energéticas provocadas pela sua aproximação em lugares variados. Lugares como bares, hospitais, cemitérios e cadeias foram tratados em nossa pesquisa empírica como lugares carregados de energia potencialmente perturbadora. Essa energia seria perturbadora porque parte dos espíritos que frequentam esses lugares estariam confusos ou em sofrimento. É perturbadora também porque os médiuns desenvolventes estão se abrindo para as influências espirituais sem terem ainda um melhor controle do processo. Salientamos que pessoas encarnadas (vivas) também tem uma energia espiritual que pode influenciar os médiuns. O Exu Tiriri nos fala de sua vivência com energias perturbadoras.

E eu passava em certas esquinas eu sentia vontade de vomitar às vezes, náusea. Náusea mesmo. Estava conversando com a pessoa, só da pessoa falar uma coisa, ou não precisava nem falar nada, só da presença da pessoa sentia mal. E eu tinha que disfarçar minha ânsia de vômito. Eu tinha que disfarçar

e olhava pro lado e voltava para a pessoa não perceber. Isso aconteceu foi várias vezes. Várias vezes (Exu Tiriri).

(E) Forte.

E aqui depois do trabalho de limpeza e depois que eu vim para cá pro Cess eu senti que isso estabilizou assim. Que eu tô aberto, mas que estou mais resguardado nesse sentido de não receber mais qualquer influência. Antes eu estava suscetível a receber qualquer influência de qualquer lado (Exu Tiriri).

Neste momento inicial, os rituais que o médium desenvolvente participa são aqueles comuns a todos os frequentadores da casa, giras abertas, festas, algumas oferendas e orações públicas. Apontamos que o ritual de tomar um banho de força antes das sessões sagradas é obrigatório para a participação em quaisquer dos rituais. Para alguns médiuns são realizados também sacudimentos, um ritual específico de limpeza energética, e oferendas ligadas ao ganho de saúde física.

Porque quando eu cheguei aqui eu estava com um monte de problema de saúde, um monte de coisas, então, eles me fortaleceram primeiro para que depois eles viessem. Pai Cruzeiro me disse isso uma vez, ele falou assim, oh, minha filha não vai “espirita” agora vai demorar um tempo, porque é muita gente e tá muito atrasado. Minha filha já era para tá trabalhando a muito tempo, então se vier todo mundo agora, minha filha não vai dar conta. Entendeu, minha filha não vai dar conta, porque é energia demais, e vento demais e o templo do veio não aguenta. E aí, foi mais ou menos isso.

(E) Então, por um cuidado com você que demorou mais a acontecer?

Eu não tinha condição, muito desorientada, muito desorientada. E eles me deram uma centrada primeiro para que depois viesse todo mundo. Então, por alto assim, depois de dois anos veio a primeira entidade, que foi o Ne-guinho (Pombagira 7 Saias).

Após este primeiro momento, que pode durar de dias a meses, o médium começa a entrar nas giras de desenvolvimento.

## b) A segunda etapa

A segunda etapa do desenvolvimento começa quando a maior parte da limpeza energética já foi feita, e as entidades já iniciaram a sincronização energética com o médium. Nesta etapa as entidades já incorporaram o suficiente para executar movimentos corporais simples. A emissão de alguns sons e palavras também já acontece. É um momento de grande alegria para a maioria dos médiuns, que percebem de forma clara a incorporação e ainda não tem a responsabilidade de atender incorporados. A abertura do ori (situado no topo da cabeça, por onde ocorrem as incorporações) já está avançada, e as influências espirituais sobre o médium se intensificam. Vale ressaltar que este processo não ocorre ao mesmo tempo com todas as entidades do médium; o comum é que uma ou duas se responsabilizem pelo desenvolvimento nas fases iniciais, aquelas cujas energias já são mais afins com a dos médiuns. O mais comum é que os exus e pombagiras, que tem energias mais parecidas com as nossas (espíritos encarnados), e as crianças assumam esta etapa. Quando uma nova entidade se apresenta para trabalhar o processo se repete, apesar de acontecer mais rapidamente.

O sacerdote Pai Joaquim, falando dessa etapa, aponta que o iniciante tem normalmente dois medos. O primeiro é um medo natural frente ao desconhecido. O segundo é o medo de estar mistificando, de não ser a entidade e sim o próprio médium quem está fazendo algo durante a incorporação. Para manejar esse medo, o sacerdote faz algumas sugestões. A primeira é manter os olhos fechados. Fechar os olhos serve tanto para aumentar a percepção do que acontece com a pessoa quanto para evitar que a curiosidade de ver o que está acontecendo com outras pessoas atrapalhe. Esta concentração em seu próprio processo, evitando a curiosidade, é usualmente chamada de “firmar a cabeça”. Em todos os centros pesquisados, o pedido para que os desenvolventes firmassem a cabeça era usual; apesar de nem todos pedirem para que os olhos

estivessem fechados durante o processo. Pai Joaquim fala da técnica que usa para lidar com o medo do animismo:

E aí eu desenvolvi uma técnica. Que é aquela que, na dúvida é o seguinte, pra você não ter preocupação: “Não é o seu Guia não, é você mesmo”. Pronto, acabou. Então você já não tem dúvida. Segundo: Vamos brincar de o Chefe Mandou. Vamos voltar a ser criança, só que o Chefe é a cabeça. O pensamento veio. Veio o pensamento de atirar a flecha, então você vai atirar. É uma brincadeira, entre aspas, né? Ou então, vamos pensar assim: “Seu Caboclo chegou, veio na sua cabeça atirar uma flecha, então você vai homenagear o seu Caboclo (Pai Joaquim).

O sacerdote fala ainda que também pode acontecer um problema na direção oposta a essa que apontamos acima. O problema do médium ficar com o ego inflado durante o processo, supervvalorizando seu papel e sua atuação. Para Pai Joaquim, uma maneira de identificar se o médium já pode ser considerado pronto para atender incorporado acontece quando o sujeito entende “que ele tem que ficar na dele, dar passagem, que ele está ali pra servir de aparelho mesmo” (Pai Joaquim).

Nas primeiras sessões de desenvolvimento não acontece uma incorporação completa. Muitos médiuns desenvolventes criam expectativas sobre esse momento, que já vão rapidamente conseguir dar passagem à entidade e incorporar. Surge grande curiosidade sobre qual entidade virá, sobre o que acontecerá com ele e também com os outros desenvolventes quando há várias pessoas desenvolvendo ao mesmo tempo. Controlar essa curiosidade e expectativa é uma das tarefas mais difíceis para os iniciantes. Abaixo uma médium iniciante fala sobre suas expectativas. Ela começa dizendo que imaginava que sentiria um tranco, como se estivesse em um ônibus parado e ele começasse a andar, e que a entidade incorporaria naquele momento.

Mas não foi, neh! Você sente aquela energia aquela é, é uma energia totalmente diferente (Pombagira Maria Padilha).

(E) Então nesse primeiro dia você sentiu a vibração, mas não chegou a incorporar mesmo?

Não! De jeito nenhum, mas eu achei que ia (Pombagira Maria Padilha).

### c) A terceira etapa

Na terceira etapa, a entidade já consegue se comunicar verbalmente e se movimentar utilizando o corpo do médium. O médium começa a diferenciar a energia das entidades, a ponto de intuir qual está mais próxima dele. Algun controle sobre as influências espirituais fora do centro também se tornam possíveis.

Apesar de ser um processo, onde é difícil precisar com exatidão a passagem do momento em que a entidade apenas irradia energeticamente o médium para o momento da incorporação propriamente dita, muitos médiuns falaram de como o momento quando perceberam que estavam mesmo incorporados foi marcante. O Exu Tiriri nos conta sobre esse momento:

Eu estava lá sentado no toco e aí, parece que me deu uma dormência que, parece que foi um lapso assim de memória. No que eu vi veio uma pessoa da Casa, né, um cambono da Casa, uma cambona e eu tava lá ainda. Eu tava lá, mas tava meio parece que estava atrás assim, meio dormente, mas naquela dúvida ainda. Está aqui ou não está? Eu estou sentindo uma coisa, mas não sei o que que é, será que está certo? Será que não está certo? E eu não sabia quem que era, para mim na época. Aí, no que chegou a pessoa ele falou através de mim, antes de eu pensar e sei lá, pensar em alguma coisa. Antes de eu pensar e ter uma reação, ele foi lá e o preto velho falou através de mim. E foi aí que eu notei que não era a minha voz, que era uma voz que saia bem diferente, era uma voz de uma firmeza diferente assim nas pontuações. E ele começou a conversar com a cambona. Começou a conversar e aí eu vi que realmente estava acontecendo. Eu vendo aquilo tudo, vendo que não era eu que estava falando, parecia que eu estava atrás assim (Exu Tiriri).

Pontuamos que para cada entidade de trabalho do médium, o processo acontece em um tempo e em uma velocidade. Não se desenvolve para atender com todas as entidades ao mesmo tempo. A ordem deste desenvolvimento depende das afinidades pré-existentes entre médium e entidade espiritual. A incorporação de Orixás, nos terreiros onde se incorporam esses seres divinos ou divinizados, é um processo à parte da incorporação dos espíritos. Normalmente apenas médiuns mais experientes trabalham incorporados com Orixás. A respeito disso, deixamos a ressalva que em algumas umbandas se nomeiam como Orixás os guias espirituais chefes de falanges.

Aí, veio a minha moça, a minha preta velha já veio algumas vezes, muito poucas. Quem se manifestou primeiro foi a moça (Pombagira). Depois o exu, eu ainda não sei o nome dele até hoje (Pombagira Cigana da Estrada).

Na citação acima a entrevistada fala sobre não saber o nome de seu exu. A entidade se identificar pelo nome é um momento importante, uma mostra de confiança no médium, visto que o nome e o ponto riscado são chaves que possibilitam o acesso à entidade em outros momentos da vida que não as sessões.

Nesta etapa do desenvolvimento as entidades começam a falar. Iniciam falando pouco, com pessoas da corrente mediúnica. Por vezes pedem que seu médium, nomeado também como cavalo ou aparelho, faça algo para acelerar o processo. Estes pedidos incluem requisitar uma roupa, comidas, bebidas, fumo; indicar um banho de força específico para ajudar na adequação das duas energias (do médium e da entidade); ou pedir que o médium pare de fazer algo no dia da sessão.

Além de serem auxiliados pelas próprias entidades, os médiuns desenvolventes recebem auxílio também dos sacerdotes e dos médiuns mais experientes. Esses médiuns mais experientes podem ajudar incorporados ou não. Em ambos os casos, a escolha de qual médium ou entidade vai ajudar aquele desenvolvente não é aleatória. São pessoas ou entidades

com energias parecidas que vão ajudar os desenvolventes. “Eu sou da mesma linha da V. (médium do centro). Tanto que quem me ensinou muita coisa aqui foi a V” (Pombagira Cigana da Estrada).

#### **d) A quarta etapa**

Na quarta etapa o médium já atende incorporado, não necessariamente com todas as linhas de trabalho. É um momento de grande alegria e também de grande questionamento para o médium desenvolvente. Muitos começam a se questionar se estão influenciando negativamente no trabalho das entidades, se é a entidade ou eles que estão atendendo (principalmente os médiuns mais conscientes durante as incorporações), se os conselhos e atividades prescritas vão mesmo ajudar as pessoas atendidas.

No passado da umbanda havia usualmente provas físicas, como andar sobre brasas sem se queimar, que delimitavam essa possibilidade e mostravam que a incorporação estava firme e que a pessoa poderia começar a atender incorporada. Esta prática tem caído em desuso. Nenhum dos quatro centros de umbanda pesquisados utilizavam provas físicas. Sem elas, surge a questão de como identificar se o médium está capacitado para iniciar os atendimentos. Nos quatro terreiros pesquisados é o sacerdote principal, ou a própria entidade do médium, que indica quando começar. A sacerdotisa Mãe Cambina fala desse momento do início dos atendimentos:

Ou perceber que o médium de repente, a entidade afastou um pouco do médium. E perceber isso e não deixar ninguém ir tomar passe naquela hora. Dá uma rodadinha, esperar ele conseguir pegar o gancho primeiro. Porque quando o médium está mais radiando, a própria entidade fala. Posso mandar o próximo, pai? Não, não, agora não. Entendeu? Mas, às vezes o médium não dá essa condição para entidade, porque ele também está muito cheio de dúvida (Mãe Cambina).

O médium desenvolvente participa também dessa escolha, pois é necessário que ele consiga firmar a cabeça e não interferir (muito) nas ações de suas entidades. Assim como não acontecem ao mesmo tempo as incorporações iniciais de todas as entidades daquele médium, também os atendimentos começam a acontecer com uma ou duas entidades apenas. Depois outras entidades vão começando a atender também. Apesar de não ser uma regra, nesta pesquisa, foram os exus, pombagiras e crianças as entidades que desenvolveram a maioria dos médiuns; foram as primeiras a incorporarem e também as primeiras a começarem a atender. Os médiuns desenvolventes disseram sobre algumas sensações que indicavam a eles que estavam prontos para atender. A Pombagira Maria Navalha fala da mudança energética que lhe indica uma boa incorporação:

Exato. A minha diferença de sensação de quando a entidade vai atender ou não é a energia que eu sei que está para mais. Que mesmo que eu queira desincorporar, que eu fique insegura e fale, não, não, não, ele me dá passagem. Ele fica ali.

(E) Sim. A energia fica.

A energia fica. Aí, eu falo é muito egoísmo eu não deixar passar para alguém. Entendeu? (Pombagira Maria Navalha).

A médium acima entende que quando a entidade trazia uma energia extra ela deveria dividir essa energia com os consultantes atendendo, e que não fazer isso seria egoísmo. Outra vivência apontada como marcante do momento para se iniciar os atendimentos foi a passividade, quando o médium percebe movimentos e falas que profere como não sendo provenientes dele. A Pombagira do Maceió aponta uma vivência desse tipo:

(E) Então a parte corporal era mais fácil de distinguir que não era você?

Sim, aí, depois num outro momento eu tinha a sensação como se eu tivesse ao lado do meu corpo, observando o que estava acontecendo, né, e tentando entender o que estava acontecendo. Porque esse paralelo com a igreja é muito diferente, porque você tinha um certo apagão e quando você voltava

já tava tudo, né, resolvido. E aqui não, como você, a entidade mantem-se de olhos abertos e ao mesmo tempo parece que os olhos são seus, mas não são seus. Mas, os movimentos que você pensa, nossa eu vou levantar um braço agora, mas você não levanta (risos) o braço, né. Eu vou mexer no cabelo, mas não mexi no cabelo. Então, eu passei por esses estágios (Pombagira de Maceió).

Quando começam os atendimentos, os médiuns desenvolventes manifestam sentimentos dicotômicos. Ao mesmo tempo há satisfação por terem conseguido incorporar e medo da incorporação não ser boa o suficiente, do médium estar interferindo demais no processo, passando por cima da entidade. Esta dúvida acomete mais os médiuns não inconscientes. Aparecem também outras dúvidas. Alguns médiuns relataram que quando uma entidade utiliza um conhecimento adquirido por ele, se sente inseguro. Pai Joaquim e Mãe Maria Conga, em suas entrevistas, falaram desse medo explicando que ele vem de uma concepção errônea sobre a incorporação. Na incorporação, ao contrário do que pensam alguns, o espírito do médium não sai do corpo para dar lugar à entidade. Acontece uma amalgama entre as duas energias. Assim, a entidade tem acesso a tudo o que o médium tem de conhecimento. Além disso

Quem disse que ela não encaminhou para que você aprendesse pelo menos alguma coisa pra não atrapalhar o trabalho dela, ou pra você ter uma base. Então não se prenda a isso. Conhecimento é pra compartilhar. E às vezes você tem um conhecimento que pode até não ser do conhecimento daquela entidade. E se a pessoa que chegou precisa, precisa de uma erva, alguma coisa está na sua cabeça ela pega (Pai Joaquim).

Como dito, não é um problema que conhecimentos adquiridos pelo médium sejam utilizados pelas entidades durante os atendimentos. É possível, inclusive, que a própria entidade tenha direcionado o médium na aquisição de um conhecimento que seria útil para a atividade que realizam. Afinal, é um trabalho em conjunto, e ambos estão aprendendo e se desenvolvendo durante o processo.

Quanto à questão das memórias daquilo que foi vivenciado durante a incorporação, foi unânime o entendimento que uma incorporação inconsciente, quando o médium não se lembra de nada do que aconteceu, não significa uma incorporação melhor. O que define se o médium vai lembrar ou não do que aconteceu depende daquela memória ser útil a ele, ou ser algo que vai atrapalhá-lo. Foi interessante perceber durante as entrevistas que tanto aspectos da consciência durante a incorporação quanto da inconsciência poderiam trazer questões para os médiuns iniciantes.

(E) Medo de que?

Ai, medo de tudo... de porque não é só porque é uma entidade que é perfeito, que é divino, nós lidamos com espíritos que tiveram matéria, é, espíritos humanos, então eles têm erros, eles têm personalidade que é uma coisa muito forte, então assim aí quando você tem consciência você acaba controlando, quando você não tem consciência... (Pombagira da Meia Noite)

(E) Aí sai do jeito que eles disserem.

É do jeito que eles quiserem entendeu? Então assim eu tenho muito medo, mas ao mesmo tempo eu tenho muito medo da minha consciência por que eu sou uma pessoa muito atrevida, a minha personalidade é uma pessoa que bate de frente, que fala o que pensa... não faz isso não que tá errado, ou se liga... entendeu? Então eu tenho medo dessa personalidade também passar na frente, então assim eu tô na merda, entendeu? A verdade é essa (Pombagira da Meia Noite).

A Pombagira da Meia Noite expõe claramente os dois tipos de questões. Na inconsciência o médium perde a oportunidade de doutrinar a entidade, sugerindo uma abordagem diferente para aquela pessoa que foi pedir auxílio; na consciência o médium pode interferir excessivamente no trabalho da entidade.

Durante a pesquisa, os médiuns relataram também algumas reações que acompanhavam o início do atendimento. O Caboclo Tupinambá

disse de uma dificuldade para dormir após os atendimentos, que passou quando ele ganhou mais experiência.

Antes eu quando eu. eu trabalhava toda a reunião que eu incorporava eu não dormia bem a noite... nunca de quinta para sexta eu nunca dormia bem! Eu ia dormir umas três da manhã, quatro da manhã (Caboclo Tupinambá)

(E) Independente da entidade?

Sim, independente da entidade e sonhava muito com coisas muito estranhas ai depois eu passei a ter é falta de ar no dia seguinte por isso até que eu não gostava muito assim ... sempre que eu incorporava eu tinha alguma coisa muito ruim depois, durante também sentia muito mal com o tempo foi melhorando isso foi ficando melhor (Caboclo Tupinambá).

A Pombagira Maria Navalha apontou outra reação comum aos iniciantes, uma preocupação com o que foi dito e a repercussão daquilo na vida das pessoas que são atendidas. Ela contou também o que tem feito para lidar com essa preocupação.

Eu acho que mais confiança. Confiança, talvez mais oração da minha parte também. Eu tenho muito praticado o mantra, entrego, confio, aceito e agradeço. Entrego, confio, aceito e agradeço, até mesmo quando encerro um atendimento. Porque já teve alguns casos que assim, pouquíssimos até, só não de larga escala, né. Não tenho tanto atendimento, são pouquinhos. Mas, você sabe, você escuta o que a pessoa está ali, o que ela te pediu. Então, já teve vezes que eu voltei para casa preocupada com aquela pessoa (Pombagira Maria Navalha).

(E) Sim.

E aí, eu falo, gente eu não posso. Meu guia vai atender, tem que ter confiança de que ele está ali para poder ajudar. Que é onde você fica na dúvida se foi você que falou ou se foi ele. Então, você tem que confiar no seu guia que ele sabe como ajudar aquela pessoa dentro do merecimento dela e não você. Então, entrego, confio, aceito e agradeço e bola frente, porque você também não pode ficar preso no que a pessoa te falou. Uma oração ou

outra para ela é válida, mas você não vai resolver o problema dela, né. São eles (Pombagira Maria Navalha).

Neste momento final do desenvolvimento mediúnico, os médiuns já participam de quase todos os rituais da casa. É neste momento também que acontecem usualmente os rituais de corte, sacrifício animal, nas três casas pesquisadas que realizam este tipo de ritual. A explicação oferecida é que neste momento o médium tem um grande gasto de energia, que pode enfraquecer-lo. Assim, precisa repor sua energia, e precisa de proteção extra de suas entidades. Somente oferendas com menga (sangue), o material onde a energia animal está mais concentrada, oferece a possibilidade de fortalecimento necessária à pessoa e à ligação da pessoa com suas entidades protetoras. Apontamos que duas das três casas que realizam cortes, não o fazem para todos os médiuns. Citamos agora uma fala da Pombagira do Maceió sobre o gasto energético com a incorporação:

E tem momentos que a gente não lembra de nada, mas tem momentos que você tem *flashes*. Então, é uma incorporação que eu acho que vem evoluindo. Né, mas que era muito estranho, era. E a energia por ser muito forte, era algo que as vezes eu chegava em casa, se eu não chegasse e fosse tomar um banho rapidamente, se eu deitasse eu apagava (Pombagira de Maceió).

(E) Tá. Você tinha um gasto de energia tamanha que... que chegava a ponto de dormir.

Também nesse momento do início dos atendimentos, a maioria dos médiuns já precisa ter um pequeno assentamento particular onde firma suas entidades, permitindo o aumento de sua vinculação energética com elas. Para alguns esse assentamento é apenas um altar na casa onde vive o médium, para outros é necessário também assentar os espíritos guardiões (exus e pombagiras) em uma pequena construção na moradia do médium realizada exclusivamente para esse fim, chamada usualmente casa de exu. Há rituais específicos a serem realizados em ambos os casos para sacralizar os locais e materiais religiosos que lá ficarão. Não nos foi

permitido falar sobre como realizar esses rituais de assentamento, um dos saberes esotéricos dentro da umbanda.

### e) A quinta etapa

Na quinta etapa o médium já não é mais um desenvolvente (iniciante), já atende com a maioria das linhas e estabeleceu um contato mais próximo com suas entidades. Isto não significa que não continue se desenvolvendo, o processo é contínuo. Até porque as entidades também vão se desenvolvendo, “ganhando luz”, e novas sincronizações energéticas se fazem necessárias. Há também a aproximação de novas entidades, afastamento de antigas, e atendimentos realizados incorporados com entidades “da casa” e não do médium.

## Considerações finais

Iniciamos o capítulo nos posicionando, indicando qual é nosso lugar de fala a partir do qual compreendemos a mística umbandista e o processo de desenvolvimento da mediunidade. Depois apresentamos brevemente a umbanda e sua mística. Caracterizamos a umbanda como religião sincrética, espiritualista, cristã e da natureza. Postulamos que a mística umbandista se liga diretamente ao transe mediúnico onde ocorrem as incorporações de espíritos e outras entidades, e que ela difere da mística das religiões do livro por se ligar mais ao ritmo e à estética do que ao silêncio introspectivo.

Começamos então a descrição das etapas do desenvolvimento mediúnico como apresentadas durante a pesquisa empírica realizada. Gostaríamos de lembrar que apesar de podermos organizar em etapas o desenvolvimento, este é um processo bastante individualizado, que segue as necessidades de cada desenvolvente. O que fizemos quando propusemos dividir o desenvolvimento em etapas foi contemplar o que acontece com a média das pessoas.

A primeira etapa do desenvolvimento começa quando o médium é aceito no corpo mediúnico da casa. Nesta etapa as entidades que

trabalharão com o médium, auxiliadas pelos médiuns mais desenvolvidos, realizam a limpeza do campo energético do médium, debelando as energias negativas que eles trazem acopladas ao seu perispírito, iniciam a sincronização de sua energia com a energia do médium. A segunda etapa do desenvolvimento começa quando a maior parte da limpeza energética já foi feita, e as entidades já iniciaram a sincronização energética com o médium. Nesta etapa os médiuns começam a vivenciar fenômenos de passividade, executam movimentos e proferem algumas palavras e sons sem controle volitivo. Na terceira etapa o médium já permite que a entidade se comunique verbalmente e se movimente. Nesta etapa o médium já diferencia as entidades através das mudanças energéticas provocadas por sua aproximação e possuem controle sobre as influências espirituais fora do centro. Na quarta etapa o médium já atende incorporado com as falanges espirituais com as quais possuem maior afinidade energética. Na quinta etapa o médium já não é mais um desenvolvente (iniciante), já atende com a maioria das linhas e estabeleceu um contato mais próximo com suas entidades via intuição.

Entendendo que as vivências místicas acontecem dentro de um contexto temporal e geográfico específico que as modificam, logo, as etapas construídas a partir de nossa pesquisa realizada em Belo Horizonte na segunda década do século XXI precisam ser matizadas por outras pesquisas desenvolvidas em lugares e tempos históricos diferentes. Apostamos que haverá características comuns e outras que variarão, de acordo com nosso entendimento que as vivências místicas têm algo de essencial que se manifesta em qualquer fenômeno, e algo de contextual.

## Referências

- BARBOSA JUNIOR, Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos livros, 2014.
- BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC, 2004.
- CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras. Uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

- CARVALHO, José Jorge. A Mística Afro-brasileira. *Ihu On Line*, São Leopoldo, n. 133, p. 23-25, 2005.
- CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2015.
- ENGLER, Steven. A estética da religião. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 199-227.
- GROF, Stanislav; GROF, Christina. *A Tempestuosa Busca do Ser*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- KAITEL, Alexandre F. S. Pelo amor ou pela dor: motivos e motivações para se tornar médium umbandista. *Identidade!*, v. 26, p. 277-294, 2021.
- KAITEL, Alexandre F. S. *Não chuta que é macumba: o desenvolvimento mediúnico na Umbanda*. Curitiba: CRV, 2023.
- KAITEL, Alexandre F. S.; SANTOS, G. M. Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma Bantu. *Diversidade Religiosa*, v. 7, p. 60-87, 2017.
- KAITEL, Alexandre F. S.; SILVEIRA, Luiz Henrique L. O Desenvolvimento Mediúnico na Umbanda: uma compreensão junguiana. *Estudos de Religião*, v. 35, p. 89-108, 2021.
- MATTA E SILVA. *Woodrow W. da. Umbanda De Todos Nós*. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Esperanto, 1956.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. Vol. 1. São Paulo: Ed. Sumaré, Brasília: ANPOCS; CAPES, 1999. p. 327-367.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*, v. 5, p. 113-122, 1993.
- NUNES, Maria José Rosado. A sociologia da religião. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 97-119.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. *Cadernos CERU*, v. 9, p. 119 - 125, 1976.
- RIVAS, Maria Elise G. B. M.; JORGE, Erica F. C. Por uma interpretação dos dados do CENSO 2010: da repressão ao movimento umbandista atual. *Revista identidade!*, v. 17, 2012. São Leopoldo: EST.
- SARACENI, Rubens. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.

- SARACENI, Rubens. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada*. São Paulo: Madras, 2010a.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 219-234.
- VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano. In: SOTOMAYOR, Beatriz Cruz (coord.). *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*. Porto Rico: Editorial Trotta, 2013, p. 17-61.
- WAPNICK, Kenneth. Misticismo e Esquizofrenia. In: WHITE, John. *O Mais Elevado Estado da Consciência*. São Paulo: Cultrix, Pensamento: 1997.



# CAPÍTULO 11. A MÍSTICA ZEN BUDISTA NA TRAMA DA VIDA

---

*Faustino Teixeira*

## Introdução

O meu interesse pela mística zen budista vem de longo tempo. Isso ocorreu junto com minhas reflexões sobre mística comparada, em particular em torno da mística cristã e da mística islâmica (sufi). Enquanto coordenei o Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, dei uma importante ênfase ao tema, criando linhas de pesquisa e disciplinas para o debate em questão. Na oportunidade, convidei também professores que abordavam o assunto para atuarem como visitantes no Programa e isso deu um impulso singular às pesquisas na área. Paralelamente, ocorriam também os Seminários de Mística Comparada, realizados anualmente em Juiz de Fora, no Seminário da Floresta, com núcleos de pesquisa envolvendo docentes e discentes da UFJF, das PUCs de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas, bem como de docentes de outras instituições como a UFRJ e UFF. O estudo da mística foi, assim, ganhando um estatuto acadêmico significativo no Brasil.

Sobre a mística zen budista, dei inúmeros cursos na UFJF, no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, e depois no Canal Paz e Bem, junto com Mauro Lopes. Os trabalhos resultaram num livro que publiquei em 2021 pela Editora Appris: *Mística Zen Budista: nos caminhos do cotidiano*. O livro contou com a apresentação da Monja Coen e com o prefácio do professor José Carlos Michelazzo, doutor em filosofia pela

UNICAMP e Analista Existencial. O livro conta com diversos capítulos, envolvendo temas relacionados com a mística zen, e em particular com o pensamento do Mestre Dôgen Zengi (1200-1253), um grande reformador e revitalizador da tradição budista japonesa na virada do século XIII. Ele foi o introdutor da tradição Soto Zen no Japão.

O meu interesse particular na mística zen relaciona-se com a temática da mística do cotidiano, que percebo como um marco essencial dessa tradição em particular. Toda a espiritualidade zen acentua com vigor o valor e o significado da experiência da vida. Mesmo reconhecendo a relevância imprescindível da prática do zazen<sup>1</sup>, a base essencial onde habita o múnus do Dharma<sup>2</sup> é a vida mesma, em toda a sua tessitura.

Em rica reflexão de Uchiyama Roshi, *Como cozinar a vossa vida*, ele aborda o tema do “apaixonar-se pela vida”. Reconhece que na tradição budista Mahayana a vida é o que há de “mais essencial”<sup>3</sup>. Dôgen sublinha a todo tempo a importância do cuidado, delicadeza e atenção para com o presente em cada um de seus instantes. Há todo um rico aprendizado favorecido na tradição zen de desocultar a presença do invisível, ou do mistério, no âmbito mesmo do visível e poder captar a ressonância essencial do universo. Num dos livros do Shôbôgenzô, dedicado ao tema da vida cotidiana (*Kajo*), Dôgen assinala que os grandes mestres e patriarcas do zen simplesmente “comem arroz e bebem chá”. Não há nada de muito “nobre” na vida desses grandes homens: “o chá ordinário e as refeições frugais de sua vida cotidiana constituem os pensamentos daqueles que despertaram e as palavras dos patriarcas”<sup>4</sup>. Simples gestos, como o de lavar as verduras para as refeições expressam na tradição zen fenômenos de grande espiritualidade.<sup>5</sup>

1. Zazen: Trata-se da meditação sentada, que constitui para o Zen o portal mais propício para a iluminação.

2. Dharma: O Dharma diz respeito à ordem perene da harmonia universal. É o caminho que traduz a verdadeira natureza do hinduísmo.

3. DÔGEN; RÔSHI, 1986, p. 67.

4. DÔGEN, 2007, p. 306.

5. Idem, 1994, p. 23.

No clássico livro *Passe sans porte*, de Wou men Kouan, mestre do zen chinês do século XIII, uma das regras acentuadas pelo autor sublinha a centralidade do real no caminho da iluminação. Assinala que “o coração cotidiano é o caminho”<sup>6</sup>. De forma similar, essa questão vem sublinhada igualmente pelo mestre Suzuki, no prefácio do livro de Eugen Herrigel, *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. Ele sublinha que o zen “é a consciência cotidiana”, com base no pensamento de outro mestre do século VIII, Baso Matsu.<sup>7</sup> Temos ainda a bonita visão do patriarca chinês Lin Chi (Rinzai), no século IX, para quem a via consiste em “simplesmente viver”, sem nada mais de especial.<sup>8</sup>

No pensamento zen, o que vigora é o mundo fenomênico, ou seja, uma “virada radical para a imanência”, como mostra Byung-Chul Han em seu trabalho sobre a filosofia do zen budismo.<sup>9</sup> Para este pensador coreano, radicado em Berlim, um dos mestres desta tradição, Dung-Schan, “teria querido estraçalhar ‘Deus’ ‘até à morte’ com seu ‘sabre’”. Outros mestres falam em “matar o Buda”. Tudo para expressar essa inquieta inserção da tradição no cotidiano, livre de qualquer apego ao Sagrado. Como mostra Han, “o nada ou o vazio do zen budismo não é direcionado a nenhum lá divino”<sup>10</sup>. A tradição zen budista vive a espiritualidade no tempo, sem deslocar a experiência da iluminação para um além incognoscível, ou um nirvana impalpável. É nesse “tumultuado” mundo do samsara que se dá a oportunidade de iluminação.

O que proponho fazer neste capítulo é refletir sobre a inserção da mística zen budista na trama da vida, com base em reflexões que venho fazendo nos últimos tempos, buscando entender a dinâmica interrelacional que vigora em nossa casa comum que é a Terra. Vejo que há uma contribuição importante do pensamento zen, em particular de Dôgen,

6. KUAN, 1968, p. 79.

7. SUZUKI, 1978, p. 11.

8. IZUTSU, 2009, p. 17.

9. HAN, 2019, p. 22.

10. Ibidem. Ver também: Izutsu (2009, p. 33).

para captar a essencial percepção da vitalidade que existe no mundo real, marcada pelo toque da ressonância entre todas as coisas. Com o seu fantástico *Shôbôgenzô*, esse grande mestre zen do século XIII introduziu, sem dúvida, uma “espiritualidade da ressonância”, profundamente vinculada ao ritmo do cotidiano. Tanto na flor que brota como nos ruídos do bambu ao vento, o que percebemos é a cristalização da ressonância que vibra no Universo, suscitando uma atenção única ao despertar.<sup>11</sup>

## O despertar para a Teia da Vida

Reflexões que vêm ocorrendo no âmbito da biologia, antropologia e filosofia nos abrem portas fundamentais para captar a teia da vida. Tudo vem dar um significado todo singular ao ser humano, que vem agora inserido como parte do vivente e não como ponto culminante do eixo da evolução. Ele não é nada mais do que um “nexo singular de crescimento criativo dentro de um campo de relacionamentos desdobrando-se continuamente”<sup>12</sup>. Um novo olhar nos faz compreender que o chamado “ambiente” vem envolvido por um domínio do emaranhamento. É no âmbito desse “emaranhamento de trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, que os seres crescem ou ‘emanam’ ao longo das linhas das suas relações”<sup>13</sup>. É no jogo desse emaranhamento que se dá a “textura do mundo”.

Seguindo uma pista aberta pelo místico Teilhard de Chardin, somos convidados a ver essa dinâmica de nosso prolongamento através do mundo. O desafio de ver mais fundo e perceber o campo sagrado em que todos estamos inseridos. Como ele diz, “nada é profano para quem sabe ver”<sup>14</sup>. O sensível nos inunda com todas as suas potencialidades e riquezas. O místico fala da beleza que habita o “trabalho da alga” e a

11. DÔGEN, 2016, p. 295-391.

12. INGOLD, 2015, p. 12.

13. Ibidem, p. 120.

14. CHARDIN, 2010, p. 33.

“indústria da abelha”<sup>15</sup>, todo esse movimento que anima a Terra e que vai desbloqueando o nosso olhar para o movimento que preside o ritmo do cosmos.

O estar vivo não é uma prerrogativa do ser humano ou animal, mas de toda a natureza. A antropóloga americana, Anna Tsing, nos desafia a perceber esse canto das coisas, com um profundo olhar de inclusão. Ela nos faz o convite para olhar para baixo, sob os nossos pés, e perceber toda a riqueza vital presente na arquitetura de teias e filamentos que compõe o tecido da natureza. Sob os nossos pés existe um “cosmopolitismo vivo” pontuado por impressionante engenharia de teias e filamentos:

Os fungos criam essas teias à medida que interagem com as raízes das árvores, formando estruturas conjuntas de fungos e raízes chamadas ‘micorrizas’. As teias micorrízicas conectam não apenas raízes e fungos, mas, através de filamentos fúngicos, árvores com árvores, conectando a floresta em emaranhados. Essa cidade é uma cena animada de ação e interação.<sup>16</sup>

Toda a natureza vem animada por dinâmica múltipla, pela riqueza da diversidade, bem como por maravilhosas ondas sonoras<sup>17</sup> que conectam os habitantes desse cenário único onde habitamos. Como haste subterrânea temos os rizomas, com seus bulbos e tubérculos. Eles são conectados por pontos e linhas que se remetem umas às outras, como marcas de fuga ou desterritorialização. Não há ponto de partida ou de chegada. O rizoma “não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Elas não tem começo nem fim, mas sempre um meio pela qual ele cresce e transborda”<sup>18</sup>. Fragilizam-se todas as tentativas de querer pontuar a origem ou fim das linhas que conectam os rizomas. Eles estão sempre “entre as coisas”, delineando um “inter-ser”.

---

15. Ibidem, p. 27.

16. TSING, 2019, p. 43.

17. KRAUSE, 2013, p. 10-11.

18. DELEUZE, 2017, p. 43.

Os organismos que habitam o cenário em que vivemos não são inertes, mas movidos por capacidade singular de “aprender com a experiência”. É o que captamos, por exemplo, nas plantas capazes de responder de forma adequada aos problemas que vão surgindo ao longo de sua existência. São assim dotadas de “mecanismos de memorização”<sup>19</sup>. Não há como excluir do campo da inteligência, o universo das plantas e dos fungos. Eles são dotados de singular mecanismo de cognição. Escapam, portanto, de determinações fixadas nas definições antropocêntricas, que reduzem o significado de inteligência. Há uma tendência em relegar o lugar dos organismos que se comportam de formas distintas das humanas, situando-os numa escala de inferioridade. Não há um “pano de fundo inerte” nesses outros domínios, com seus organismos. O que verificamos é que “muitos são capazes de comportamentos sofisticados que nos levam a repensar o significado de ‘resolução de problemas’, ‘comunicação’, ‘tomada de decisão’, ‘aprendizado’ e ‘memória’”<sup>20</sup>.

Estudiosos das plantas, como Stefano Mancuso, mostram como as plantas são, na verdade, “redes viventes”. São organismos dotados de personalidade e que apresentam, como nós, todos os cinco sentidos. São seres viventes que “trocam informações, interagem com os animais, adotam estratégias de sobrevivência, têm uma vida social e desfrutam muito bem as reservas energéticas. São capazes de escolher, aprender e recordar, bem como sentir o impacto da gravidade”<sup>21</sup>. Isso significa que a inteligência, o aprendizado, a memória e a comunicação não são traços exclusivos do mundo animal. Essas “redes viventes” são dotadas de impressionante capacidade de adaptação e resistência a eventos catástroficos, mantendo viva sua funcionalidade.<sup>22</sup>

---

19. MANCUSO, 2019, p. 16-17.

20. SHELDRAKE, 2021, p. 25.

21. BRIGANTI, 2022.

22. MANCUSO, 2015.

Hoje conseguimos detectar a impressionante capacidade de ressurgência nas “assembleias multiespécies”, no poder de resiliência e resistência presente em muitos organismos que desvelam facetas singulares de negociação com as diferenças, forjando caminhos únicos de habitabilidade em zonas de risco, perturbação ou de ruínas. Há algo de incrível na capacidade de reação de certos organismos frente às “novas ecologias de proliferação da morte”.

Nos maravilhamos com o potencial de sobrevivência e artimanha dos fungos. Eles são “sobreviventes veteranos das perturbações ecológicas. Sua capacidade de perseverar – e muitas vezes prosperar – em períodos de mudanças catastróficas é uma de suas características definidoras. Eles são criativos, flexíveis e colaborativos”<sup>23</sup>. Estão sempre em dinâmica de transformação, sustentando a rede vital. Estão dentro de nós e ao nosso redor, “decompondo rocha, fazendo solo, desestabilizando poluentes, nutrindo e matando plantas, sobrevivendo no espaço, induzindo visões, produzindo alimentos, fazendo remédios, manipulando o comportamento animal e influenciando a composição da atmosfera”<sup>24</sup>.

Assim como Eduardo Viveiros de Castro apontou-nos o caminho da sabedoria dos povos originários para que saibamos lidar com os tempos difíceis que vivemos<sup>25</sup>, podemos igualmente aprender com essa capacidade incrível desse mundo invisível para apontar caminhos de sobrevivência e colaboração. Apesar da “bagunça dos humanos”, de sua violenta “pegada”<sup>26</sup> sobre a terra, há o que aprender com os fungos que sobrevivem. Eles são vencedores com suas artimanhas: “persistiram depois dos cinco principais eventos de extinção da Terra, que eliminaram entre 75% e 95% das espécies do planeta a cada vez. Alguns fungos até prosperaram durante esses episódios calamitosos”<sup>27</sup>. Sheldrake nos

---

23. TSING, 2019, p. 226.

24. SHELDRAKE, 2021, p. 11.

25. CASTRO, 2015, p. 35.

26. BRUM, 2010.

27. SHELDRAKE, 2021, p. 202-203.

lembra que depois do que ocorreu em Hiroshima, “a primeira coisa viva a emergir da devastação foi um cogumelo matsutake”<sup>28</sup>.

Os que se dedicam a estudar os fungos, como Paul Stametz e Jay Harman, falam da intrínseca criatividade e capacidade de renovação que caracterizam esses organismos. Estamos diante de um universo ainda desconhecido. Dos cerca três milhões de espécies de fungos que existem na Terra, há ainda outros cem milhões ou ainda mais que estão para ser descobertos.<sup>29</sup> O que ocorre entre nós humanos é ainda um grave “distúrbio de déficit de natureza”. Estamos engendrados numa visão ecologicamente empobrecida. Como indica Paul Stametz, há toda uma rede invisível que desconhecemos, e que nos indica que tudo está conectado. Uma similar visão, até pouco tempo, era tida como uma alienada percepção *New Age*. Hoje, apresenta-se como muito menos controversa e desafiante para a nossa percepção de mundo.<sup>30</sup>

Essa ampliação do olhar é profundamente crítica à visão antropocêntrica, que rompe radicalmente com a ideia de que tudo que nos precede é apenas “uma preparação para essa silhueta” a que fomos destinados, onde o ser humano ocupa uma centralidade única. Trata-se de uma problemática visão teleológica. O que nós animais representamos neste planeta não passa de “0,3% da biomassa, enquanto as plantas representam 85%”. Estamos, sim, inseridos num planeta verde, com suas teias e histórias singulares. Desconhecer esse universo, considerando-nos acima da natureza “é um dos perigos mais graves para a sobrevivência da nossa espécie”<sup>31</sup>.

Ligada a esta reflexão, podemos acrescentar outro elemento importante, que é o traço da metamorfose que marca a continuidade da vida no tempo. As nossas formas de existir são dinâmicas. Cada vida

---

28. Ibidem, p. 203.

29. HARMAN, 2021, p. 27.

30. Ibidem, p. 69.

31. MANCUSO, 2021, p. 10-11.

existente é parte de um movimento mais amplo de metamorfoses, que não começam com o nascimento nem terminam com a morte. Igualmente nossa humanidade está inserida nesse caleidoscópio vital, sendo um prolongamento e metamorfose de uma vida precedente.<sup>32</sup> O que existe no universo é movimento e continuidade. O nosso ser corporal não começa com nosso nascimento, mas se dá como prolongamento do existente. O que é nosso “vem de outro lugar, que habita este planeta há muito mais tempo do que nosso nascimento. Todos os nossos átomos deram corpo a milhares de vida antes da nossa – humanas, vegetais, bacterianas, virais, animais – e darão realidade a outras numa dança que nunca poderá ser interrompida”<sup>33</sup>. Os seres vivos não apenas habitam a Terra, mas “a carregam no ventre”. Eles também são terra, são solo “que está incessantemente mudando sua geografia e textura”<sup>34</sup>.

## O Zen e a mística da ressonância

Toda essa reflexão em curso no campo das ciências, pontuando a essencial inter-relação que vigora entre todos os seres, está presente no cerne da tradição budista. Como mostrou com pertinência o pesquisador Clodomir B. de Andrade, como núcleo conceitual do ensinamento de Buda, o *Buddhadharma*, encontra-se a noção de “originação interdependente” (*pratītyasamutpāda*).

Uma importante declaração que provém de um primo e auxiliar direto de Buda por mais de três décadas, Ananda, diz: “Quem consegue enxergar a originação interdependente consegue enxergar o Dharma”<sup>35</sup>. A expressão *pratītyasamutpāda*, na língua sânscrita, provém da conjugação de *pratitya* (“dependência, relação, relação causal”) com *utpada*

32. COCCIA, 2020, p. 14-15.

33. Ibidem, p. 126-127.

34. Ibidem, p. 176.

35. ANDRADE, 2021, p. 75. Na citação de Ananda, Clodomir prefere usar a expressão “originação codependente”.

(“surgimento”). É algo que sugere a ideia de um “surgir em conjunto”<sup>36</sup>. Trata-se de um conceito que “traduz a compreensão de que as coisas, sejam elas o que quer que sejam e seja em que dimensão operarem, não podem ser compreendidas de forma separada de todo um concerto, de todo um conjunto de fenômenos ou, mais especificamente, de todo um conjunto de causas”<sup>37</sup>.

Esse conceito fundamental já vem expresso no cânon em língua páli dos sermões de Buda, ganhando um desenvolvimento filosófico particular em Nagarjuna. No capítulo 24,18 dos *Versos fundamentais do caminho do meio*, de Nagarjuna (século II da Era Comum), o monge budista indiano explicita o porquê as coisas e as pessoas são regidas conforme a lei da originação interdependente ou cooriginação dependente, como outros traduzem. Ele apresenta “uma dupla equação: entre a vacuidade (sunyata) e a cooriginação dependente e entre esses dois conceitos e a noção de ‘caminho do meio’ (*madhyama pratipad*)”<sup>38</sup>. O monge Nagarjuna teve profundo impacto na escola Madhiamika e no desenvolvimento do Budismo Mahayana, bem como, posteriormente, no Budismo Zen.

Um dos mais importantes tratados da tradição zen, O *Shôbôgenzô*, de Mestre Dôgen, constitui um marcante exemplo do influxo da sofisticada especulação budista de Nagarjuna. O Mestre Dôgen foi discípulo do patriarca Eisai (1141-1215) e depois de passar pela China, se iniciou na escola Soto sob a direção do mestre Tendô Nyojo (Ju-shing – 1163-1228), sendo o responsável pela introdução desta tradição no Japão. Dôgen “é considerado um dos pensadores mais originais de todo o budismo japonês, e também um de seus escritores mais fecundos”<sup>39</sup>. Sua obra mais importante é o *Shôbôgenzô* (O *Tesouro do Olho da Verdadeira Lei*), que reúne 95 volumes, que incluem as orientações para seus discípulos, com

36. ANDRADE, 2021, p. 76.

37. Idem, 2015, p. 63.

38. NAGARJUNA, 2016, p. 534.

39. GONÇALVES, 1976, p. 27; ORIMO, 2014, p. 35.

as questões fundamentais referentes à prática zen. A obra foi redigida entre os anos de 1231 e 1253 (ano da morte de Dôgen).

Nesse meu trabalho, busco concentrar-me nos passos fundamentais da reflexão de Dôgen que envolvem a dimensão relacional entre os diversos seres, humanos e não humanos. O antropólogo José Jorge de Carvalho sublinha que no pensamento de Dôgen se integram o estilo rigoroso e não dualista de Nagarjuna com “uma poderosa expressão poética da experiência filosófico-místico-religiosa”<sup>40</sup>.

Tendo em vista o propósito do presente artigo, pretendo concentrar-me num dos volumes do *Shôbôgenzô*, que aborda o Sutra das Montanhas e Águas, nomeado *Sansui-kiô*, divulgado em 1240. Na etimologia, a palavra *kyô* designa os sutras (ou escrituras sagradas) e *sansui* (as montanhas e a água). Esta última expressão pode igualmente designar igualmente a paisagem ou então a natureza, entendida em toda a sua beleza e nobreza.

Ao fazer essa aproximação da expressão *sansui* com a Natureza, que também poderia ser expressa com a palavra *shizen*, busca-se resgatar o conceito de Natureza na cultura sino-japonesa. O tema da Natureza constitui o eixo nuclear da obra. O texto de 10 páginas vem dividido em quatro partes, além de uma introdução. O que aqui nos interessa é destacar o lugar da Natureza como dado essencial de uma Presença do Caminho, relacionada às primordiais experiências de iluminação. A Natureza vem concebida como um ser senciente. Daí a presença de *koans*<sup>41</sup> que indicam a ideia de movimento: “As montanhas azuis caminham” e “A Montanha oriental se move na água”<sup>42</sup>. Dôgen indica que o caminho das montanhas deve assemelhar-se ao caminho dos humanos, e aqueles que

40. CARVALHO, 2018, p. 125.

41. Koans: Trata-se de um instrumento que auxilia na evolução da consciência. Eles têm por objetivo levantar dúvidas para favorecer a percepção do real, fechando todos os caminhos de racionalização.

42. DÔGEN, 2005, p. 102-111.

não conseguem perceber e ver as montanhas, bem como o seu caminho, são também incapazes de perceber o caminho de si mesmos.<sup>43</sup>

Buscando desdobrar a explicação de Dôgen, José Jorge de Carvalho assinalou:

Se a montanha é capaz de caminhar, por que não poderia contemplar-se a si mesma? Com rara audácia poética, Dôgen afirma a concepção não-dualista radical do budismo: “O caminhar das montanhas deve ser igual ao caminhar dos homens. Não ouse duvidar do caminhar das montanhas apenas porque não se parece com o caminhar dos homens”.<sup>44</sup>

O que Dôgen nos apresenta é uma ideia de Natureza viva e em movimento. É algo semelhante ao que vemos na reflexão de Tim Ingold no seu trabalho de repensar o animismo indígena. Conforme essa perspectiva, onde quer que haja vida, há movimento. Assim como ocorre com o sol, com as árvores e com o vento. Para Ingold, é inconcebível na ontologia anímica imaginar a ideia de uma vida que se desenrola numa superfície inanimada. Ao contrário, o caminho dos seres humanos se dá “através de um mundo nascente”<sup>45</sup>, e acrescentaria: vibrante.

Retornando ao texto *Sansui-kiô*, Dôgen indica que as montanhas são igualmente espaços de morada dos grandes santos, e graças a eles, elas “se realizam como presença”. Segundo dôgen,

normalmente vemos as montanhas como pertencentes a um território, mas as montanhas pertencem às pessoas que as amam. Montanhas sempre amam seus ocupantes, e por isso os santos e sábios, pessoas de extrema virtude, seguem para elas. Quando santos e sábios vivem nas montanhas, porque as montanhas pertencem a eles, árvores e rochas abundam e florescem,

---

43. DÔGEN, 2005, p. 103-104. Utilizei aqui a tradução feita por Leandro Durazzo (2016, p. 499).

44. CARVALHO, 2018, p. 136.

45. INGOLD, 2015, p. 122-123.

e pássaros e mamíferos se tornam misteriosamente sublimes. Isso acontece porque os santos e sábios as cobriram de virtude.<sup>46</sup>

No pensamento Zen expresso por Dôgen no *Shôbôgenzô* vemos claramente uma mística ou espiritualidade da ressonância. Toda a Natureza está animada e inter-relacionada. Tudo transcorre em linha de continuidade com os pensamentos dos grandes patriarcas, entre os quais Hanyatara<sup>47</sup>, que disse: “Uma flôr desabrocha, e o mundo se levanta”<sup>48</sup>. O desabrochar de uma flor é um evento da ressonância, assim como as batidas de um bambu.<sup>49</sup> O universo inteiro interage numa explosão poética de ressonância, que expressa a profunda inter-relação que ocorre por toda parte.

## Conclusão

Falar hoje em mística ou espiritualidade zen é também estar atento à percepção do debate em curso sobre os ensinamentos budistas em torno da temática ecológica. É todo um novo olhar que se apresenta para nós, no sentido de perceber que a experiência do despojamento e do vazio leva necessariamente a um novo olhar sobre a natureza e as relações dos humanos com o ambiente.<sup>50</sup> Num rico trabalho de Davi R. Loy sobre o *Ecodharma*, ele elenca alguns princípios fundamentais do Dharma para lidar com as transformações climáticas. Entre os passos apresentados, insere-se aquele que fala no profundo respeito pela vida, a reverência para com toda a criação. Para que isto ocorra faz-se necessário superar a crença de um ser humano separado do seu contexto, das outras pessoas e criaturas. Ao contrário do que se vive, o que ocorre é uma profunda

46. DÔGEN, 2005, p. 120.

47. Trata-se do 27º patriarca indiano e mestre do primeiro patriarca chinês Bodhidharma.

48. DÔGEN, 2005, p. 222. Posfácio de Yoko Orimo.

49. ORIMO, 2016, p. 361-364.

50. TEIXEIRA, 2021, p. 124-128.

vinculação do humano com todas as coisas. A consciência desse vínculo desdobra-se em amor pela Terra e pelos outros.<sup>51</sup>

Como bem assinalou José Jorge de Carvalho, as universidades precisam estar atentas à sabedoria presente nas tradições religiosas e nos sábios e mestres que divulgam esse saber singular. É o desafio essencial da conexão e troca de saberes, que se faz essencial nesse particular momento de crise de civilização. Há urgência de conexão não só com a ciência, mas também com esses saberes.<sup>52</sup>

No coração da prática de meditação zen-budista, o *Zazen*, está o movimento de uma busca da unidade perdida, de um equilíbrio que se perdeu entre o ser humano e o todo. O árduo trabalho da meditação zen tem como horizonte o radical despojamento de si, de um “salto no puro nada”, o que não significa ruptura com o cotidiano, mas uma imersão ainda mais funda nas suas nervuras. Num dos artigos mais preciosos sobre o tema, escrito pelo analista existencial, José Carlos Michelazzo, ele sublinha que o trabalho do *Zazen* consiste em

polir, polir, polir, a parede por muito tempo. Os primeiros lampejos da iluminação aparecem um dia em que a parede se torna um vidro e pela transparência se vê as coisas que estão do lado de fora do *zendô*. É preciso continuar a polir, pois, caso contrário, o vidro volta a se tornar parede. Caso o praticante continue a polir, um dia o vidro, de repente, se estilhaça e, aí, ele é envolvido imediata e diretamente com as coisas e os âmbitos de dentro e de fora do *zendô* desaparecem: é a iluminação.<sup>53</sup>

O que ocorre em determinado momento é “algo” que possibilita a recuperação do equilíbrio perdido, e a unidade se instaura. Trata-se de um “gatilho” ou “centelha”. Esse acontecimento que dispara algo não está nem no sujeito que medita nem no campo mais amplo, mas nos dois,

51. LOY, 2022, p. 207-209. Veja também: Rossi (2022).

52. CARVALHO, 2018, p. 138.

53. MICHELAZZO, 2011, p. 166.

que se percebem interconectados. Trata-se do passo de superação da não-dualidade. Em seguida, porém, o meditador retorna ao cotidiano, “é preciso descer”, voltar ao dia-a-dia, ao mundo do samsara e da dualidade. Esse retorno, porém, vem marcado por uma mudança: a “experiência da não dualidade” deixa no sujeito que passou pela experiência uma

marca indelével que doravante o afetará por toda a sua existência na forma de um *dejà vu* que nunca mais poderá afastá-lo da experiência de ter-se percebido em um todo não-dual com o Universo. Essa marca o colocará em um estado de constante atenção em suas atividades simples e rotineiras de seu dia a dia protegendo-o de seus antigos apegos, colocando-o em um estado de constante “desprendimento de categorias, eventos e coisas dualísticas que nossas percepções e intelecto criam”.<sup>54</sup>

## Referências

- ANDRADE, Clodomir B. de. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo; Juiz de Fora: Fonte Editorial; PPCIR, 2015.
- ANDRADE, Clodomir B. de. *Budismo em sete lições*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BRIGANTI, Annarita. La collana. Impariamo dalle piante. *La Repubblica*, 03 jun. 2022. Disponível em: [www.repubblica.it/cultura/2022/06/03/news/la\\_collana\\_impariamo\\_dalle\\_piante-352246579](http://www.repubblica.it/cultura/2022/06/03/news/la_collana_impariamo_dalle_piante-352246579).
- BRUM, Eliane. Temos o direito de estar aqui? *El País*, 20 jan. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ciencia/2020-01-20/temos-o-direito-de-estar-aqui.html>. Acesso em: 02 jul. 2022.
- CARVALHO, José Jorge de. Raro como a flor de Udumbara. A influência crescente de Dôgen no pensamento filosófico-religioso mundial. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 1, n. 3, jan./jun., 2018. p. 122-142.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Prefácio*. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CHARDIN, Teilhard de. *O meio divino*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

54. Ibidem, p. 167-168.

- COCCIA, Emanuelle. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs* 1. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DÔGEN, Maître; RÔSHI, Uchiyama. *Istruzioni a un cuoco zen*. Ovvero come ottenere l'illuminazione in cucina. Roma: Ubaldini, 1986.
- DÔGEN, Maître. *Shôbôgenzô*: La vrai Loi, Trésor de l'Oeil. Tome 1. Paris: Sully, 2005.
- DÔGEN, Maître. *Shôbôgenzô*: La vrai Loi, Trésor de l'Oeil. Tome 3. Paris: Sully, 2007.
- DÔGEN, Maître. *Shôbôgenzô*: La vrai Loi, Trésor de l'Oeil. Dôgen et la spiritualité de la résonance. Tome 8. Paris: Sully, 2016.
- DURAZZO, Leandro. A montanha oriental se move: Mestre Dôgen e o perspectivismo Zen no Sermão das Montanhas e Águas. *Religare*, v. 13, n. 12, dez. 2016, p. 480-505.
- GONÇALVES, Ricardo M. (org.). *Textos budistas e zen-budistas*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1976.
- HAN, Byung-Chul. *Filosofia do Zen budismo*. Petrópolis: Vozes, 2019
- HARMAN, Jay. Nessuna linea reta. In: STAMETZ, Paul. *Fungi fantastici*. Piano B, 2021.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo*: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.
- IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Trotta, 2009
- KRAUSE, Bernie. *A grande orquestra da natureza*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- KUAN, Wou Men. *Passe sans porte*. Texte essentiel Zen. Traduit et annoté par Msumi Shibata. Paris: Villian et Belhomme, 1968.
- LOY, David R. *Ecodharma*. Insegnamenti buddhisti per affrontare la crisi ecologica. Roma: Ubiliber, 2022.
- MANCUSO, Stefano; VIOLA, Alessandra. *Verde brillante*: sensibilità e intelligenza dell'mondo vegetale. Firenze: Giunti Editore, 2015.
- MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas*. São Paulo: Ubu, 2019.
- MANCUSO, Stefano. *A planta do mundo*. São Paulo: Ubu, 2021.
- MICHELAZZO, José Carlos. Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação Zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. *Rever*, v. 1, n. 2, 2011.
- NAGARJUNA. *Versos fundamentais do Caminho do Meio*. Campinas: Editora Phi, 2016.

ORIMO, Yoko. *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen*: Une guide de lecture majeure du bouddhisme Zen et de la philosophie japonaise. Paris: Sully, 2014.

ORIMO, Yoko. Dôgen et la spiritualité de la résonance. In: DOGEN, Maître. *Shôbôgenzô: La vrai Loi, Trésor de l’Oeil. Dôgen et la spiritualité de la résonance*. Tome 8. Paris: Sully, 2016.

ROSSI, Amalia. *Eco-buddhismo*. Monaci della foresta e paesaggi contesi in Thailandia. Milano: Meltemi, 2022.

SHELDRAKE, Merlin. *A trama da vida*. Como os fungos constroem o mundo. São Paulo: Ubu, 2021

STAMETZ, Paul. Il cielo sta cadendo, ma c’è una rete. In: STAMETZ, Paul. *Funghi fantastici*. Prato Itália: Piano B, 2021.

SUZUKI, Daisetz T. Introdução. In: HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. São Paulo: Pensamento, 1978.

TEIXEIRA, Faustino. Passos da realização espiritual: o boi e o pastor. In: TEIXEIRA, Faustino. *Mística Zen Budista*. Curitiba: Appris, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas*. Paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.



# CAPÍTULO 12. MECHTHILD VON MAGDEBURG POR HANS URS VON BALTHASAR: ‘O BARRO NA MÃO DE DEUS’

---

*Maria José Amaral*

## Introdução

No prefácio intitulado *Mechthilds kirchlicher Auftrag* da tradução e edição realizada por Margot Schmidt da obra de Mechthild von Magdeburg, o *Das fließende Licht der Gottheit*<sup>1</sup>, Hans Urs von Balthasar propõe uma análise composta de uma índole teológica, reconhecendo na vida e obra da beguina cristã do século XIII, a condição de uma mulher solitária, religiosa, visionária que sustenta um arrebatamento profético sobre si mesma ao mesmo tempo em que constata os restos da espiritualidade patrimonial secularizada, em seu tempo. O fato é que a percepção aguda da experiência mística de Mechthild (século XIII) por Balthasar (século XX) instiga o pesquisador da mística feminina e masculina, antiga e moderna, a uma atenção específica no que se refere à experiência de Deus exposta na própria narrativa pessoal como um desejo próprio de Deus: Balthasar aponta para o fato de que, enquanto platônicos e aristotélicos veriam *eros* como anseio da alma em direção ao eterno motor inativo

---

1. MAGDEBURG, 1955, p. 19-45. A Tradução do *Das fließende Licht der Gottheit* utilizada para as citações desse artigo refere-se ao livro *La Luz que Fluye de la Divinidad* (2016) realizada por Almudena Otero Villena com a Prólogo de Hans Urs von Balthasar (2016, p. 19-50), também traduzido na íntegra diretamente da edição realizada por Margot Schmidt: *Das Fliebende Licht Der Gottheit*. Einsiedeln/Zurich/Cologne / (BENZINGER, 1955, p. 19-45).

de todo amor, Mechthild transferiu esse anseio para Deus. O *eros*, para Mechthild é de Deus, como destaca Balthasar, com as entradas da narrativa da Beguina:

Ele mesmo é que mostra a alma “com grande anseio, seu coração ardente e o coloca nele” (MM, I, 4); ele é o “Deus que arde em seu desejo” (MM, I, 17), que vê na alma “um oásis para seu calor” (MM, I, 19). “Amar você intensamente nasce do meu desejo, pois desejo que me ame intensamente” (MM, I, 24). Deus “deseja a alma desejante” (MM, III, 1), está “doente de amor por ela” (MM, III, 2). “O docíssimo desejo prazeroso, sedento, pleno de amor flui, sem medida, de Deus, inundando a alma e transbordando de Deus” (MM, VI, 22), em um derramar-se que, sendo a vida eterna, está para além da fome e da saciedade. “Cobre-me com o manto de seu contínuo desejo”, reza a alma (MM, VII, 35), pois onde “dois desejos ardentes se encontram, o amor é perfeito” (MM, VII, 16).<sup>2</sup>

O objetivo principal, nesse artigo, é estabelecer, junto com Balthasar, a grande diferença que Mechthild von Magdeburg experimenta e expõe em sua obra em relação aos pensadores da escola medieval, na qual os pressupostos platônicos e neoplatônicos se inscrevem, e, ainda que inclusos na maioria da interpretação de pesquisadores modernos focados na mística medieval, não necessariamente, determinam a principal objetividade teológica tecida no *Das fließende Licht der Gottheit* e que, sem dúvida, reverbera em toda mística renana flamenga.

## A Experiência Mística: Consciência da Presença de Deus

Os conceitos principais em torno do sentido da experiência mística estão presentes, hoje, na pesquisa realizada principalmente por Bernard McGinn como um dos elementos da religião, como um processo ou

2. BALTHASAR, 2016, p. 35. No corpo do capítulo todas as citações do *Das fließende Licht der Gottheit* estarão em tradução livre da autora, destacadas entre parênteses com as iniciais da autora [MM = Mechthild von Magdeburg], seguidas do número do livro em romanos e o capítulo referente ao mesmo livro em cardinais, obedecendo à norma mais utilizada entre comentadores e tradutores da obra.

modo de vida e como um esforço para expressar a consciência da presença direta de Deus.<sup>3</sup>

O grande *insight* de Friedrich von Hügel (1852-1925), também destacado por McGinn<sup>4</sup>, aponta para a Mística como um dos três elementos da religião e de toda personalidade mística. Junto ao elemento místico, também existem em todas as religiões, o elemento doutrinal e racional e o elemento social e institucional, ambos em constante tensão com a experiência de Deus. O elemento místico teria um sentido complementar que atua em graus infinitamente variados em toda alma suficientemente aberta e a leva a pressentir, desejar, entregar e em última instância tocar, por experiência direta, nos bens finitos que a rodeiam, e, em seguida tocar, ela mesma, no infinito que sustenta e fundamenta esses bens, por dentro, os penetra e os transborda.<sup>5</sup>

Para uma abordagem da extensa e erudita obra de Mechthild von Magdeburg, predominantemente uma obra dedicada ao amor e à sua fenomenologia, vamos considerar a linguagem, poesia e prosa como um esforço da consciência para expressar o toque e a entrega do desejo diretamente de Deus. No solo da alma de amor penetrante e transbordante da beguina alemã está o espiritual e o sensual: o amor revelado e o amor sentido na paixão de ver, ouvir, tocar e experimentar Deus, em sua humanidade: “Deus mesmo é testemunha de que nunca pedi, nem com a vontade, nem com o desejo, que Ele me revelasse o que está escrito nesse livro”<sup>6</sup> e ainda: “Não sei e não posso escrever nada, se não vejo com os olhos de minha alma, se não escuto com os ouvidos do meu espírito eterno e se não sinto a força do Espírito Santo em todos os membros do meu corpo”<sup>7</sup>.

3. MCGINN, 1991, p. xv-xvi.

4. Ibidem, p. xvi.

5. HÜGEL, 1999, p. 52-53.

6. MM, IV, 2.

7. Ibidem, 13.

Hans Urs von Balthasar deixa claro, no início de seu prólogo, a tensão explícita do livro de Mechthild na perspectiva das autoridades religiosas de seu tempo, tensão presente no mundo medieval em relação às beguinhas. As mulheres religiosas livres das leis da Igreja, que viviam entre a vida em Deus e a vida no mundo, foram perseguidas, caluniadas, sofreram processos inquisitórios e muitas delas foram condenadas à fogueira, como Marguerite Porete, beguina francesa de Hainault, morta pela Inquisição em primeiro de janeiro de 1310, em Paris. Mechthild von Magdeburg, considerada suspeita pelo poderoso clero, formula, frequentemente, duras e amargas críticas ao comportamento desse mesmo clero que a condena:

[...] ela, que tanto exige de si mesma, se vê autorizada para reclamar aos clérigos a perfeição em nome de Deus e do mundo (MM, III, 8); reza por todos os seus perseguidores cristãos (MM, V,35), por aquele que, em uma inversão diferenciada própria de sua compreensão, ela chama de “meu fariseu”. (MM, VI, 36), pelos falsos mentirosos (VII,41) e pelos lascivos cônegos (MM, VI,3); porém, quando ela vê aqueles que a aborreceram detidos nas profundidades do purgatório, não vacila em tomar para si sua horrível missão “Ah meu amado Senhor, permita-me pagar o mal com o bem” (MM, VII, 41).<sup>8</sup>

## **O Amor na teologia monástica medieval**

No universo cristão, Deus como Deus de Amor sustenta a infinita semântica de sentidos de amar. *Amare e diligere* são possíveis na relação com o outro, próximo ou distante, entre duas pessoas, entre Deus e os homens, entre Cristo e seus discípulos. A revelação de Deus é a revelação do dom do *ágape*, o senso espiritual da lei do Amor de Deus que se configura na história da salvação que é o Amor de Deus no sacrifício do Filho: o *ágape* é o *ágape* da cruz, em Romanos 6,10, na máxima descrição

---

8. BALTHASAR, 2016, p. 20.

amorosa das cartas de João, aquele que mais amou Deus, e em Coríntios 1, 13.

A sustentação erótica da revelação do dom do *ágape* está na concepção de amor, do desejo e da vontade de Santo Agostinho que influencia o pensamento da maioria dos autores medievais cristãos. Em Agostinho, existe algo impresso na alma e esse algo dirige o desejo de conhecimento. A alma deseja conhecer o que ainda lhe falta e que de algum jeito já conhece, mas não sabe:

Quanto mais a alma vai conhecendo, sem chegar ao pleno conhecimento, tanto mais ela deseja conhecer o que ainda lhe falta. [...] Perguntamos o que é que ama e ainda não conhece aquele que se esforça em conhecer; e precisamente nos admira o seu amor, pois sabemos com certeza que só as coisas conhecidas podem ser amadas.<sup>9</sup>

A teologia monástica desde o século XII reúne, no contexto da influência agostiniana, a ênfase da semântica teológica de Deus, que se revela como o mais elevado amor, desde a perspectiva de Orígenes (202-253/4) que relaciona a concepção do *ágape* evangélico à concepção do *eros* platônico e neoplatônico. O teólogo alexandrino, herdeiro da ideia de pedagogia divina de Clemente de Alexandria (150-215), correlaciona o amor como via cristã de acesso ao Bem, tal qual como foi conceituado por Platão e Plotino. Para a tradição platônica e neoplatônica o amor sempre existiu, desde que existe a alma, o amor existe. O amor é um desejo, que é falta, um *daimôn* e um desejo pelo Bem. *Eros*, para os filósofos pagãos, é o princípio mais próximo ao Bem, uma via de acesso a Ele.<sup>10</sup>

A via espiritual em Orígenes se dá em um processo de ascensão impressa na linguagem sagrada em três níveis e em três livros sagrados da Bíblia Hebraica: no livro dos *Provérbios* (via purgativa), que tem início com o amor ao conhecimento; no *Eclesiastes* (via iluminativa), que

---

9. SANTO AGOSTINHO, 1995, X, 1,2.

10. AMARAL, 2014, p. 106-116.

corresponde a um trabalho de desilusão que passa a experimentar a impermanência e a fragilidade inerente a tudo o que não é divino e discernir entre o que é vão e o que é o modo de funcionamento de acordo com a intenção divina, e, assim, apagar o brilho artificial da vaidade; e no *Cântico dos Cânticos* (via unitiva), a linguagem mais apropriada para unir o *eros* platônico e o *ágape* revelado, dada sua linguagem erótica. Para Orígenes, *eros* é a potência do amor que opera uma transformação do desejo ao reconduzi-lo a sua forma original, sendo na realidade, uma força de Deus, quando despido da ilusão das vaidades humanas para se tornar um desejo direcionado ao perfeito e ao belo:

Eu não acredito que nós seremos castigados se dermos a Deus o nome de amor apaixonado (*eros* – amor), da mesma forma que João deu a Ele o nome de caridade (*agapé* – caritas) [...] Em consequência, tudo aquilo que a Escritura diz sobre a caridade, assim ela o faz, como se falasse do amor apaixonado, sem se dar conta da diferença das palavras, pois trata-se, nesses dois casos, de expressar o mesmo significado.<sup>11</sup>

A teologia monástica a partir do século XII ficará progressivamente, desde então, marcada como uma teologia mística, especificamente uma teologia da *passio* sendo entendida como contraponto da teologia acadêmica em que se acentuará o papel da *ratio*. Tal tensão entre a cela do mosteiro e a cátedra da universidade se intensifica a ponto de se considerar no final da Idade Média que o conhecer era tarefa dos teólogos, enquanto que a busca do amor divino era próprio dos místicos.<sup>12</sup>

Bernardo de Claraval (1090-1153), um dos grandes nomes da teologia monástica é invocado na teologia medieval como exemplo da relação intrínseca entre o labor teológico e a experiência mística em defesa à crítica crescente da teologia escolástica. Um dos fatores de credibilidade para o contraponto com a academia é a retomada da perspectiva

11. ORÍGENES, 2018, Prólogo

12. CERTEAU, 1982, p. 178; COSTA, 2006, p. 347.

erótica do amor divino na tradição alexandrina, por sua importância e antiguidade. O teólogo cisterciense ao retomar o labor teológico como um movimento da alma, ao mesmo tempo erótico e cognitivo, constrói sua análise sobre o beijo de Deus como o beijo do Verbo que se encarna. Em Bernardo de Claraval o beijo é mais que o toque dos lábios, mas a própria união de Deus com os homens e, com esse toque dos lábios, a intenção do poema é expressar a mútua identificação dos sentimentos (*affectus*) entre Deus e o Filho, sendo assim, o beijo é a analogia do desejo da experiência espiritual: “O que me resta agora, meu Bom Senhor, senão que devo me tornar digno de sua concessão de beijar a sua boca na plenitude da melodia e com o fogo do Espírito e assim saciar-me de gozo em sua Presença?”<sup>13</sup>.

Guilherme de Saint Thierry (1080-1148) também escreve *De natura et dignitate amoris* em que há uma fenomenologia de experiências ativadas na consciência daquele que é acometido pelo amor. Na linguagem de Saint Thierry, o amor é sustentado como uma força natural do ser humano, originada desde seu objeto de desejo, partindo do sentido físico e do sentido extático; estes como pontos-chave na discussão do problema do amor por analogia.<sup>14</sup> Tal construção do amor pela analogia também se encontra na consumação dos *quatro graus do Amor violento* (*De quattuor gradibus violentiae caritatis*) de Ricardo de São Vítor (1110-1173), em que o teólogo da abadia de São Vítor correlaciona a infinita abundância da plenitude com a infinita falta do desejo da alma. A potência do amor infuso dentro da alma humana sustenta a participação dessa mesma alma no amor infinito como alma divina, sendo que a insatisfação ou o fato do ser humano ser insaciável é a sua participação no infinito. Quando essa insatisfação, gerada pelo amor, se dirige ao Amante divino, ela se transforma na possibilidade da confiança e da entrega à verdade consumada, sob a ordem do amor ao próximo e a toda humanidade, com os

13. BERNARD DE CLARAVAL, 1945, IV, 3, 6.

14. GILSON, 2006: 364-365.

efeitos pertinentes e consequentes, nem sempre razoáveis, na vida da alma embebedada no *ágape* e no *eros* divino:

O quarto grau da violenta caridade é, portanto, quando o desejo da alma fervorosa já não pode ser satisfeito de nenhum modo. Este grau, por já ter excedido os limites da possibilidade humana, não conhece, como os demais, finalizações para o seu crescimento, porque sempre encontra o que ainda possa cobiçar. O que quer que haja, o que quer que faça, não satisfaz o desejo da alma ardente [...]. Mas quem poderá explicar dignamente a violência deste grau supremo ou dignamente considerar a sua supereminência? O que poderá penetrar mais profundamente o coração do homem e atormentá-lo mais fortemente e molestá-lo mais veementemente? O que poderá ser mais molesto ou mais cruel quando pode moderar sua sede resistindo ou extinguir inebriando? Admirável e miserável voracidade que por nenhuma diligência é expulsa, nem sedada por nenhuma satisfação.<sup>15</sup>

Na construção do amor violento e no apartar do ápice abismal da alma que conhece o *ágape* e o *eros* de Deus, a humanidade se constrói no propósito da vida na vida da Trindade, onde o amor inspira e expira a única razão da vida mística que compõe o tempo e o espaço do esforço linguístico na expressão da experiência da vida mística nos séculos XII e XIII. A via erótica do amor Divino inicia essa restauração do ser humano ao descobrir a *caritas*; o êxtase a realiza tanto quanto ela pode ser realizada nesta vida e a visão beatífica a consuma.<sup>16</sup> Essa é a tônica advinda da receita alexandrina ao extrair do livro do *Cântico dos Cânticos*, a linguagem para uma espiritualização da dimensão erótica que passa a ser entendida como atração para o Amor divino, na medida em que se distancia do amor das coisas mundanas, sofrendo uma variação entre a harmonia origeneana até a inquietude vitorina.

A possibilidade de diálogo entre os autores medievais e a mística feminina medieval configura uma intimidade da qual Mechthild respeita

15. RICHARD DE SAINT-VICTOR, 2006, p. 155-157.

16. GILSON, 2006, p. 532.

e aceita em sua narrativa, mas, segundo Hans Urs von Balthasar, existe uma suspeita, a partir da qual, a mística feminina expõe a própria alma como a matéria da qual Deus forma as imagens e símbolos que estão impressos na experiência e os tornam possíveis de serem narrados por meio da existência de uma co-naturalidade sobrenatural. Mechthild von Magdeburg não possui nenhuma dependência em relação às construções filosóficas e teológicas. A subjetividade e a objetividade teológica do fato de amar como desejar o desejo que Deus deseja, próprias à linguagem de Mechthild, propõem o atravessamento de um paradoxo em direção e níveis essenciais, sendo a alma capaz de buscar, na sua humanidade sem disfarces, a sua nudez, o sofrimento e o êxtase não desejados de profetas e santos, sendo o desejo absoluto do absoluto seguindo no deserto como sua perspectiva espiritual. A dissolução da alma em Deus, na qual a alma é absorvida e aniquilada, não a qualquer custo, mas no curso de um processo de desapego, constela a alma dobrada sobre sua interioridade pura rumo à verdade e ao nascimento do Verbo no interior da alma humana. Ambas as vivências, ou seja, a perspectiva humana e a perspectiva espiritual fluem unidas no percurso do sentido do ato de amor que faz com que a alma morra em si mesma para ser penetrada por Deus.

## **Mechthild von Magdeburg**

Mechthild von Magdeburg nasceu em 1207 nas proximidades von Magdeburg; Hans Neumann sugere que Mechthild pertencia a uma família de posses, provavelmente fidalga a serviço de guarda castelar<sup>17</sup>; em 1230, com 23 anos, ela deixa a casa dos pais e vai viver como beguina em Magdeburg; inicia sua escrita em 1250; escreve do livro I ao livro V até 1259; em 1270/71, conclui o livro VI; aos 63 anos, já doente, fraca, quase sem visão, Mechthild entra para o convento de Helfa e entre 1270 e 1282 (provável data de sua morte) ela escreve o livro VII. As alusões à sua vida, em seus livros, são raras e referem-se a tempo e lugares; sua obra

---

17. NEUMANN, 1987, VII, p. 260-270.

é destacada como um dos primeiros livros escritos em língua vernácula na Alemanha por uma mulher.<sup>18</sup> No final do século XIII o *Das Fließende Licht der Gottheit*, de Mechthild von Magdeburg, o *Liber Specialis Gratiae* de Mechthild von Hackeborn e o *Legatus Divinae Pietatis* de Gertrud, a Grande, fazem com que o convento de Helfa seja consagrado como um centro escritural de mulheres místicas e visionárias. A maioria dos pesquisadores modernos acredita que o fato do livro de Mechthild estar agrupado, em sua versão para o latim (*Lux divinitatis in corda vertatis*), aos livros de Mechthild von Hackerborn e Gertrudes von Helfa coincide, possivelmente, como uma circunstância histórica clerical, mais do que uma afinidade escritural. A narrativa de Mechthild é visivelmente descomprometida com a linha tradicional monástica, tanto teológica como canônica, seguida pelas monjas de Helfa que escreveram em latim. O teor, a semelhança e o sentido dado à construção da origem da alma na trindade, a via unitiva substanciada pela ideia da alma incriada e a ênfase na mística nupcial faz com que o *Das Fließende Licht der Gottheit* esteja próximo ao conteúdo dos registros pertencentes à mística renana flamenga.

Em seu livro, Mechthild diz que Deus a ama no quanto menos ela merece, mas ele a ama onde ela mais necessita, na sua miséria e na sua impossibilidade mesma de amar e de dizer sobre as coisas que ela vislumbra quando constata a *Minne* – a tradução equalizada ao desejo e ao amor no único movimento da deidade única; a dádiva de Deus é a própria natureza divina na alma e, por isso, ela diz estar certa quando insiste que a graça divina é também uma questão de natureza; essa natureza é devastadora, não somente na linguagem, mas na configuração trinitária da alma triste e em júbilo, condição própria de sua experiência de amar. A Trindade se desloca para o lugar onde nada existe, na infinita desolação da alma, no espaço e no tempo fiel ao vazio anterior à criação do Criador. O deslocamento incisivo e desafiador, para o espírito religioso da época,

---

18. Ibidem, VII, p. 260-270; SCHMIDT, 1955.

da perspectiva trinitária, da origem da alma e da sensualidade divina não fere em nada a essência do Amor de Deus, na configuração desse mesmo amor pelos autores medievais aos quais nos referimos. A perspectiva erótica de Orígenes, que influencia a escola cistercience medieval, combina com a perspectiva da alma amorosa profunda demais em desejo e em miséria. A principal diferença que podemos apontar, nessa discussão, é aquela que foi identificada com a formulação de Bernard McGinn, na qual o movimento do amor da alma não é somente um movimento de ir e vir a Deus; em Mechthild, a alma permanece em Deus na fluência contínua do conhecimento fundado na alma profunda, sem fundo e sem altura, o que resvala em desdobramentos importantes na percepção da realidade e da condição humana<sup>19</sup>; sua perspectiva mística e visionária amorosa a obriga a dizer que “o conhecimento sem o fogo do amor é arrogância e hipocrisia”. O Amor de Deus, substanciado na essência da condição da alma em sofrimento e em júbilo, amando livremente e procurando inexoravelmente o sentido desse amor, se desdobra, no esforço da linguagem, no cúmulo do Amor ao mais justo dos amantes.<sup>20</sup>

### **Mechthild von Magdeburg por Hans Urs von Balthasar**

O Prólogo de Balthasar ao *Das Fließende Licht der Gottheit* é, de fato, uma síntese profícua dos sete livros da beguina, principalmente porque esse autor permanece, continuamente fiel à narrativa em foco, atento à experiência, de tal maneira que o leitor não se afasta da exposição na qual a vida da autora é narrada, sem deixar de correr riscos ao apontar para a instabilidade própria de sua existência humana e de seu desejo determinado por Deus ou seja, de sua alma fraturada e exposta, rasgada em sua condição humana submersa em sua condição divina: “Pode ser de aço como um homem e terna como uma criança, implacavelmente

---

19. MCGINN, 1998, p. 222-244.

20. AMARAL, 2014, p. 165-166.

exigente e obediente sem questionamentos. É barro na mão de Deus”<sup>21</sup>. O destaque do teólogo ilumina uma experiência mística completa na qual a presença de uma tensão contínua se revela como uma aporia na qual “todo conhecimento, que insistentemente, é enfatizado, permanece subordinado à *gerunge*, à ânsia que arrasta tudo, à avidez elemental com a qual a alma desnuda está sedenta de Deus e se dirige a Ele, superando todas as oposições, inclusive aquelas que vem de Deus”<sup>22</sup>. A objetividade teológica de Mechthild von Magdeburg é tecida com a sua própria experiência, tanto que sua imagem e a sua vida concreta se converte em um enigma para os investigadores.<sup>23</sup> E é nesse ponto que o teólogo suíço arrisca, junto com Mechthild, a travessia amorosa, inquietante, ousada e aflita da experiência mística íntegra, própria do patrimônio cristão ocidental, na evidência da presença no interior da alma humana do nascimento de Deus:

seu espírito se distém tanto que volta apto para experimentar em si mesma as grandes conjunturas da história da salvação. Através de sua morte mística e sua ressurreição parece ser capaz de compreender desde dentro, com uma fé iluminada, a morte e a ressurreição redentoras do Senhor, parece ser capaz de participar da origem do ser humano e do mundo em Deus (protologia) e do fim da história (escatologia) como experiência interior.<sup>24</sup>

Voltamos à protagonista dessa experiência subjetiva: “Mas do que você é feita, alma, que ascende tão alto acima de todas as criaturas, mistura-se com a Santíssima Trindade e ainda permanece inteira em si mesma?”<sup>25</sup>. A natureza da alma (do que ela é feita) é amor; somente ele consegue penetrar na natureza da alma e desvendar esta natureza: “Você

21. BALTHASAR, 2016, p. 28.

22. Ibidem, p. 34.

23. Ibidem, p. 28.

24. Ibidem, p. 30.

25. MM, I, 22.

levantou a questão da minha origem. Eu devo dizer-lhe honestamente: Eu fui feita de amor exatamente neste lugar [na Trindade]. Por esta razão nenhuma criatura é capaz de dar conforto à minha nobre natureza ou abri-la, exceto o amor sozinho”<sup>26</sup>. E, no Livro III, 9 Mechthild descreve como a alma foi feita na trindade e o princípio de todas as coisas que Deus criou pelo amor, sempre afirmando o seu desmerecimento e agradecendo a Ele o cuidado com o qual ela foi aniquilada de si mesma, “para que eu pudesse ouvi-lo em toda sua trindade”<sup>27</sup> e testemunhar as decisões que ocorreram antes de seu tempo atual. Segundo ela, a indescritível felicidade divina não era partilhada com ninguém. Três feixes de luz se configuravam em apenas um, cada um iluminado pelo outro. O Pai era adornado com a onipotência, o filho com infinita sabedoria e, o Espírito Santo, como os outros, com total generosidade. Mechthild faz um adequado uso da ideia de unidade a partir da metáfora da música ou do instrumento musical tocado em uníssono: “O Espírito Santo, então, em sua superabundância, tocou o Pai, dedilhando a Santíssima Trindade”<sup>28</sup>; então, o filho eterno pede ao Pai para que “faça o homem à minha imagem”<sup>29</sup>; o filho eterno prevê, em sua iniciativa, a possibilidade de uma experiência humana trágica e, contudo, diz, assegurando a eternidade da humanidade: “eu amarei o homem eternamente”<sup>30</sup>; em seguida, O Pai disse: “Filho, um forte desejo também se agita em meu peito divino e eu me enalteço de amor sozinho”<sup>31</sup>. E, enaltecido de amor e com um forte desejo agitado no peito, Deus faz uma noiva para Si que lhe saúda com sua boca e o fere com a sua beleza e, somente assim, o amor inicia a ação manifesta de Deus, como revelação e testemunho; então, o Espírito Santo disse ao Pai: “eu levarei a noiva ao seu

---

26. MM, I, 22.

27. MM, III, 9.

28. Ibidem.

29. Ibidem.

30. Ibidem.

31. Ibidem.

leito”<sup>32</sup>; e, o filho eterno sabe que lhe será concedida a morte por amor e, ainda assim, deseja dar início a este ato de desejo do Pai que é Seu também e que o Espírito Santo não tem como fazer de outro modo. No *Das fließende Licht der Gottheit* está posta a origem da alma humana, cujo nascimento se dá na própria luz que flui da deidade, na Trindade, o mais puro desejo de Deus: “E assim a Santíssima Trindade curvou-se para a criação de todas as coisas e nos transformou de corpo e alma em infinito amor”<sup>33</sup>. Mechthild diz que os seres humanos foram criados com natureza nobre, “conforme o Filho eterno, que nasceu do Pai sem um início”<sup>34</sup>. Adão e Eva possuíam a sabedoria celestial e o poder terrestre e, com eles, possuíam também a compreensão sagrada do amor perfeito. Mas, tal como a revelação, os primeiros seres humanos não sustentaram o divino amor que lhes foi outorgado pelo pai celestial e esqueceram que a alma humana era “o Amor acima de todos os amores e de que Deus era seu único Deus”<sup>35</sup>. Inconformada e angustiada, a alma passa a clamar pelo amor e desejar a morte de si mesma:

Por muitos e muitos anos, a alma clamou, na grande escuridão, pelo seu Amante. Com sua voz cheia de miséria, ela chorava: Ó Senhor, querido Uno, para onde foi o seu mais delicioso amor? Como chamou a sua esposa e rainha de concubina? [...] Ó Grande Mestre, como pode suportar essa infindável angústia e não conceder a morte à nossa morte? Se você somente pudesse nascer.<sup>36</sup>

Mechthild introduz a ideia da angústia [aflição, inquietação, desespero] humana sentida diante da indiferença da alma ao amor do qual, pelo qual e no qual ela é feita. A voz da visionária é uma voz cheia de

32. MM, III, 9.

33. Ibidem.

34. Ibidem.

35. Ibidem.

36. Ibidem.

miséria que não suporta a ausência do amor cujo sentido dessa falta é a própria morte da alma que sofre, padece de angústia e deseja somente o nascimento do Filho eterno em si mesma; mas, seu desejo não é seu, não lhe pertence; o desejo da alma é esvaziado e, vazia, a alma é tomada pelo Espírito Santo. O movimento erótico e amoroso no discurso que traduz a voz da alma à consciência humana, construída com a visão da alma, o tato da alma, o gosto da alma, o cheiro da alma, é uma história de Paixão, Amor e Morte. A ira de Deus, compreendida como perfeita pela autora, uma vez que todos os Seus atos são perfeitos, não vacila diante da aceitação desta deformidade, desta indecência. E, o Filho eterno, ajoelha-se diante de seu Pai e aceita a alma:

Se me der a sua benção, eu assumirei a responsabilidade pela humanidade ensanguentada; ungirei as feridas do homem com o sangue da minha inocência e urdirei todas as feridas do homem com o tecido da miserável humilhação até o meu fim; e, eu, mais amado Pai, arrepender-me-ei para você pelos pecados da humanidade por meio da morte humana.<sup>37</sup>

A ação trinitária concede à alma humana o nascimento do Filho eterno – aquele que aceita nascer dentro da alma; uma virgem mãe será concedida a Ele, para que possa suportar a inglória humanidade e aceitar a cruz, o sofrimento e a paixão. A luz de Deus que flui pelo Espírito Santo de dentro do Filho eterno, para todos os corações livres de hipocrisia e falsidades, sustenta a palavra de Deus na alma; no *Das fließende Licht der Gottheit*, a trindade desce abaixo das alturas até o Templo de Salomão. E, “Deus Onipotente” é abrigado por nove meses. Mechthild descreve, assim, a gestação da trindade, do Filho eterno, da luz divina na alma humana, no ventre de uma virgem mãe e no Templo de Salomão.

A topologia da alma mística da beguina alemã é próxima à investigação de Mino Bergamo: “É importante e necessário estabelecer qual é o lugar, o qual é dito que é nele, mais que em outro que a alma goza da

---

37. MM, III, 9.

“presença divina”<sup>38</sup>. O pesquisador italiano investiga esse lugar, próprio da mística renano flamenga – a partir de Mestre Ekchart e Johannes Tauler – da qual Mechthild von Magdeburg é considerada mestra e mãe, como a mística da essência, “uma mística sublime, de uma ousadia eloquente, que não hesita em situar a união com Deus para além das faculdades racionais, para além da esfera das operações e das ações, dentro do silêncio e do repouso do fundo essencial”<sup>39</sup>:

A parte mais nobre (*nobilissima portio*) da alma humana, isto é, seu fundo mesmo (*ipse fundus*) não é outro que *ipsa animae essentia*. É lá, dentro da essência da alma, que o Pai engendra o Filho; é lá que Deus profere seu Verbo eterno; é lá que o divino nasce dentro do fundo da alma e que o humano vem a ser, ele mesmo, divino. A essência da alma é, então, o lugar místico, ou melhor, o conceito no qual especifica-se o tema ou a ideia do lugar místico, configurado aqui graças à imagem de fundo.<sup>40</sup>

A proximidade da construção topológica da alma de Mechthild coincide com a o *ipse fundus*, a parte mais nobre da alma e com a *ipsa animae essentia*: “A alma de Mechthild e, por extensão, as almas e até os corpos de todos os seres humanos, fluem das profundezas de Deus como *imago Trinitatis* e tem como seu elevado destino um retorno para onde foram criados e sempre permanecem na realidade profunda”<sup>41</sup>. Mechthild von Magdeburg experimenta a trindade com a sua mísera humanidade, exposta em sua narrativa, com todas as vicissitudes da humanidade e da deidade em si mesma e é essa tensão que é descrita por ela, buscando sempre enfrentar e denunciar o conteúdo próprio de cada uma dessas condições no axioma postado por ela: “Ai, amado Senhor, como pode minha desgraça ser igual à sua bondade?”<sup>42</sup> e no livro V, 10: “Nada é tão

38. BERGAMO, 1994, p. 169.

39. Ibidem, p. 152.

40. Ibidem, p. 148.

41. MCGINN, 1998, p. 232.

42. MM, VII, 6.

parecido com a grandeza de Deus onipotente do que a imensidão de minha perversão”.

A análise que Balthasar propõe desta aproximação é um deslocamento para além das teorias do círculo de Tauler, no qual ele coloca a presença da tensão antropológica levada ao extremo ao lado da tensão teológica:

[...] o ser humano como alma que vem de Deus e vai a Deus, e o ser humano como unidade de corpo e alma tem uma correspondência com a tensão teológica – Deus em si somente e mais além de todas as coisas e Deus todo em toda sua criação. [...] O Deus em si somente é acentuado apenas com menos paixão que em Eckhart e em João da Cruz, e frente a este Deus a alma é levada até seu ser desnudo, que ali significa: *gerunde*, ânsia desejante, um autêntico redescobrimento do *eros* platônico. Para este Deus, a alma se desprende de todas os seus invólucros do mundo e entra no estado da pobreza perfeita, com o qual, pela primeira vez, o antigo pensamento grego de “pureza” ontológica da natureza divina (como simplicidade e ausência de mistura de todas as coisas) se encontra refletido na idéia da pobreza evangélica: “Bem aventurados os pobres de espírito”. No círculo de Tauler isto será impulsionado até uma identificação de ambas as idéias: a simplicidade de Deus em sua pobreza.<sup>43</sup>

Para Balthasar, Mechthild enfrenta e vence esta tensão que exige flexibilidade sob as mãos do Espírito Santo que solicita dela uma dissolução de todo o seu ser para viver junto ao Deus que flui, de um modo mais que natural e mundano e que aparentemente não se pode unir. A palavra proferida dentro da alma nobre implica a nobreza de Deus na narrativa da vida mística da beguina de Magdeburg, construída no contexto onde a idade média sacralizada e feudal se extingue vinculada à idade média cortês e individualista que emerge. Esse Deus que não se mistura é substancialmente aquele que se comunica, flui e resplandece: “O desejo que ascende, a humildade cadente e o amor fluente são as três donzelas que

---

43. BALTHASAR, 2016, p. 28.

conduzem a alma até o céu e lá ela encontra seu Amante”<sup>44</sup> Nesse encontro a alma não está sujeita a qualquer conceituação; de acordo com o que experimentou por ela mesma e permanecendo nessa experiência, Mechthild descreve o êxtase como subida e voo do amor da criatura até Deus, como um instante muito elevado, mas que não pode durar e que desse instante, a alma volta a descer<sup>45</sup> a seu desejo sofrido. Mas com isto, para Balthasar, não está expresso o mais importante:

[...] que ela não crê ou pensa, mas simplesmente experimenta e expressa assim como experimenta: Deus é liberdade infinita. É livre para vir e livre para voltar. “Eu irei até você como eu quiser, quando quiser” (MM, II, 25) Não são a grandeza e o caráter absoluto de Deus que determinam a sua incompreensível distância e seu estranhamento, mas sua vontade. [...] desde o primeiro terror diante dessa possibilidade até o trêmulo reconhecimento – por meio da repetição da ‘noite mística’ –, de que é realmente assim e de que Deus mesmo o quer assim, a alma deve, por isto, suportar e, lentamente, com uma resistência indescritível, aceitar essa possibilidade recorrente, e, por último, quase de modo incompreensível, deseja-la, entender que essa possibilidade corresponde com a vontade íntima e com a lei do amor e que o amante irá escolher justamente esta e não outra possibilidade quando Deus a oferecer. E, finalmente, uma familiaridade com aquilo que Mechthild denominou, com uma espécie de tecnicismo, o afastamento de Deus, e que ela entende, agora, como uma forma da mesma luz que flui: o vazio do que foi derramado, a inutilidade do que foi emanado.<sup>46</sup>

O reconhecimento da pobreza evangélica junto à pureza ontológica, na experiência da construção topológica da alma humana inserida na Trindade, suporta a experiência da luz que flui de Deus e que fecunda a alma com a substância da deidade como ação de Deus que ultrapassa as operações e razões humanas. Para além das virtudes, também como na

44. MM, VII, 34.

45. MM, V, 4.

46. BALTHASAR, 2016, p. 38-39.

mística da essência, sua autonomia espiritual constitui a transparência da ação divina eminentemente no sofrimento experimentado por ela em sua narrativa, em seu deserto. Mechthild experimenta o fato de ter que seguir vivendo depois de êxtases quase mortais, como uma crueldade de Deus<sup>47</sup>:

Por isso “aqueles que querem conhecer e amam pouco” serão detidos no início, enquanto aqueles que “amam com simplicidade e conhecem pouco” seguirão adiante porque a santa simplicidade é “doutora de toda sabedoria”. Mas Mechthild descreve a união de ambas: “sabedoria da razão” e “simplicidade do coração” como especial e feliz coincidência (MM, VII, 43), pois na maioria das vezes, as cabeças duntas não querem entregar-se e experimentar o poder da nudez do amor. (MM, II, 23).<sup>48</sup>

## Considerações finais

No *Das Fließende Licht der Gottheit*, quando a grandeza de Deus onipotente é igual à capacidade imensa da alma para o pecado, está posto o sentido da paixão de Cristo. A dor da alma, aquela que se refere à nossa falta no conhecimento e na vontade, torna-se uma sensibilização do sofrimento humano pela deidade. A segunda pessoa da trindade, quando se insere na esfera da alma, o faz no sofrimento que é igual ao da alma miserável e pecadora. A alma humana não suporta o sofrimento da deidade, porque o experimenta em si mesma quando essa mesma deidade disponibiliza esse sofrer a ela, à custa do amor: não seria esse mesmo amor abissal aquele que aponta para um lugar de bem-aventurança que está além da possibilidade humana, o qual não é possível descrever ou supor? O nada da alma profunda é o abismo no qual Deus se encontra, pela ação da trindade, em sua própria humanidade. Arrebatada, a alma não consegue suportar a angústia que experimenta na inserção trinitária

---

47. MM, II, 21.

48. BALTHASAR, 2016, p. 31-32.

em si mesma. A luz que flui da divindade ilumina a grandeza do ato divino em submeter-se ao sofrimento humano, na linguagem vital de Mechthild, por meio da intensificação da miséria da alma como receptáculo de toda a dor mortal e finita, pela qual passa o imortal e o infinito. A natureza desse processo é conduzida pelo amor, e o desdobramento desse amor se dá para além da suposta virtude humana, que se esgota e não consegue ser constituída, nem se manter acesa, viva ou útil, diante do ato humano de Deus. A obra de Mechthild propõe ao pesquisador o mesmo desafio apresentado ao Ocidente pela configuração trinitária cristã.<sup>49</sup> A alma feita de amor é designada por Deus a conhecer a dor, o sofrimento, a renúncia, sendo ela mesma portadora da própria síntese trinitária em sentido estrito: um lugar onde esta mesma dor é acessível pela luz que flui da divindade em desejo e em falta; penhor da humana fragmentada. Hans Von Balthasar afirma que a alma que anseia buscar Deus, ainda que à custa de mil sofrimentos, constata, não sem humilhação ou tristeza que, desde sempre, já estamos todos em suas mãos (de Deus) e livres: “O amor é, por sua vez, a vida derramando-se também. [...] O amor a si mesmo se expropria e se deixa derramar. [...] A vida, no seu decurso, outra coisa não pode senão provar o amor: é a sua lei, é a sua essência. E assim fica livre de ser, ela própria, o amor. [...] Temos de renunciar”<sup>50</sup>. A renúncia vazia no vazio da alma que ama em tristeza de Mechthild e que conhece o momento em que então a desgraça de sua vida inútil chega e a entristece, nos oferece o infatigável amor; e, no âmago dessa miséria, conhece a onipotência e a presença, que se inscreve na entrega àquele que já havia se doado.

O relato de Mechthild von Magdeburg é barro na mão de Deus, como nos disse Balthasar, e é barro na mão dos seres humanos. Sua vida traduz, com a imagem do fundo – o *ipse fundus* –, a anatomia da alma humana e sua dinâmica de paixão e desejo, de ruptura e sofrimento. Poderíamos

49. AMARAL, 2014, p. 139-167.

50. BALTHASAR, 1959, p. 18-19.

tomá-la como possível à experiência humana, ainda que com o cuidado e o temor proposto pelos místicos e profetas, na perspectiva da realidade humana com Deus e com o mundo, que também, comporta o objetivo de Balthasar em suas, mais que procedentes, considerações à beguina de Magdeburg.

## Referências

- AMARAL, Maria José Caldeira do. *Eros e ágape – Minne: amar e desejar Deus na luz Fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg*. São Paulo: Ed. Reflexão, 2014.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *O Coração do Mundo*. Porto: Tavares Martins, 1959.
- BALTHASAR, Hans Urs von. La Misión Eclesial de Matilde (introducción). *La Luz que Fluye de La Divinidad*. Trad. Almudena Otero Villena. Barcelona: Herder Editorial, 2016.
- BERGAMO, Mino. *L'anatomie de l'âme* – De François de Sales à Fénelon. Trad. Marc Bonneval. Grenoble; France: Jérôme Millon, 1994.
- BERNARD DE CLARAVAL. *Sermons sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Aubier; Montaigne, 1945.
- CERTEAU, Michel de. *La Fable Mystique*: XVI–XVII siècle. Paris: Gallimard, 1982.
- COSTA, Alfredo Sampaio. Teologia e Espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, v. 38, n. 106, p. 323-348, 2006.
- GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HÜGEL, Friedrich Von. *The mystical element of religion*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.
- LUX DIVINITATIS FLUENS IN CORDA VERTATIS. *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*. II. Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae, accedit sororis Mechthildis ejusden ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera. Poitiers; Paris: Oudin, 1877. p. 423-643.
- MATILDE DE MAGDEBURGO. *La Luz que Fluye de La Divinidad*. Trad. Almudena Otero Villena. Barcelona: Herder Editorial, 2016.
- McGINN, Bernard. *The foundations of mysticism*. The presence of God: A history of Western Christian Mysticism. Vol. I. New York: Crossroad, 1991.

McGINN, Bernard. *The Flowering of mysticism: men and women in the new mysticism (1200-1350)*. Vol. III of *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.

MECHTHILD DE HACKEBORN. *Liber specialis gratiae*. In: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*. II. *Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae, accedit sororis Mechthildis ejusden ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Poitiers; Paris: Oudin, 1877. p. 1-421.

MECHTHILD DE HACKEBORN. *Das Fliebende Licht Der Gottheit*. Trad. Margot Schmidt e prólogo de Hans Urs von Balthasar Einsiedeln. Zurich; Cologne: Benzinger, 1955.

NEUMANN, Hans. Mechthild von Magdeburg. In: RUH, Kurt et al. (orgs.). *Die Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon*. Ed. Vol. 6. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987.

ORÍGENES. *Homílias e Comentários sobre o Cântico dos Cânticos*. Col. Patrística. Vol. 38. São Paulo: Paulus, 2018.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. Les quatre degrés de la violente charité. In: BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara (dir.). *Amours Plurielles: Doctrines médiévaux du rapport amoureux de Bernard de Clarivaux à Bocage*. Paris: Éditions du Seil, 2006. p. 146-159.

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Col. Patrística. Vol. 7. São Paulo: Paulus, 1995.

# CAPÍTULO 13. ÁTOMOS APAIXONADOS GIRAM AO REDOR DO SOL: O SAMĀ‘ NA OBRA DE RÛMÎ

---

*Mario Werneck*

*Ressoa o junco do reino.  
Alma, bate tuas palmas.  
Bate, coração. E dança.<sup>1</sup>*

## Introdução

Jalâl al-Dîn Rûmî nasceu em Vakhsh, uma aldeia situada nas cercanias Balkh (atual Afeganistão), em 30 de setembro de 1207 (6 Rabî‘ al-Awwal 604), filho de Bahâ‘ al-Dîn Valad, um emérito doutor da lei – que no mundo Muçulmano significa aquele que é versado em teologia, filosofia e jurisprudência – mas também um místico e pregador detentor do título de Sultân al-‘ulamâ‘, “Rei dos Sábios”. Nessa época, toda a região fervilhava com diferentes culturas que se misturavam nas cidades do Império Khwarazm. Pelo que se segue é possível ter uma ideia da riqueza cultural da região:

Samarcanda, Bucara, Balkh, Merv e Gurguench eram grandes cidades do Império Khwarazm. Cada cidade possuía seu centro de estudos como Bagdá. Balkh, a cidade onde Rûmî nasceu era uma mistura de culturas Arabo-Muçulmanas, Sassânidas, Turcas, Cristãs e Budistas. Após a conquista de Alexandre o Grande, Balkh foi o centro da cultura Greco-Bactriana,

---

1. RÛMÎ, 2000, p. 53.

Kushana e Eftalita. Até o advento do Islã, era o centro de um famoso núcleo Budista (Nawbahar), e centro de estudos Zoroastrianos. O Budismo influenciou simultaneamente pregadores Turcos e Hindus. No período dos Taridis e do Samânidas, Balkh conservou-se como um grande centro de estudos. No período Samânida, tornou-se a grande cidade como Herat. O querido herói do *Masnavî*, Ibrahim Adham, como Buda, renunciou ao seu trono por amor a Deus, e deixou um exemplo para o sufismo que viria a florescer posteriormente na área, conhecido como “escola do Khorasan”.<sup>2</sup>

O ambiente em que Rûmî foi criado era pleno de espiritualidade, onde debates em torno de jurisprudência e teologia produziam um terreno fértil de ideias. É num desses debates que se encontram Bahâ’ al-Dîn Valad, partidário das ideias sufis, e Fakh al-Din Râzi, que era cortesão e professor do rei Khwarazm-sha e partidário de uma vertente mais racionalista. A contenda entre os sábios leva Bahâ’ al-Dîn a deixar Balkh. Este teria sido um dos motivos que fez com que a família Walad deixasse a região. Contudo o motivo mais forte parece ter sido a invasão dos mongóis.

A família Walad deixou a região de Samarcanda dirigindo-se para Meca. Após uma grande peregrinação na qual passam por diversas cidades, entre elas Nayshâpur; onde provavelmente seu pai teria se encontrado com o emérito sufi ‘Attâr e este o teria presenteado com seu *Asrâr-Nâmeh* (Livro dos Segredos). ‘Attâr será para Rûmî uma grande influência, assim como Sanâ ï, ambos citados com frequência em seus escritos.

Continuam a peregrinação até Damasco, Aqshahr e Larende (atualmente Karaman, pequena província da Turquia) – em que a família permanece por sete anos e onde Rûmî se casa com Gowhar Khâtun –, sua mãe Mu ‘mini Khatun falece e seu filho Sultân Walad nasce. Atingem finalmente a Anatolia, onde em 626/1228 Bahâ’ al-Dîn é acolhido pelo

2. TÜRKMEN, 1992, p. 4.

príncipe Seljúcida 'Ala' al-Dîn Kaykubad. Lá ensinou até 628/1231, ano de sua morte.

F. Lewis informa que até aproximadamente o ano de 1237 Rûmî (cujo o nome relaciona-se com o fato de ele ter vivido na Anatólia, que do ponto de vista islâmico relacionava-se com Roma por causa do Império Bizantino) completa e aprimora seus estudos nas *Madrasas* de Alepo e Damasco, nas quais aprofunda seus estudos na lei, na teologia, nos *Hadîths* e no Corão.<sup>3</sup> Afirma-se que ele talvez tenha escutado conferências públicas de teósofos e teóricos sufis como Ibn 'Arabî, apesar de jamais citar nominalmente o mestre de Múrcia como faz com Hallâj, Sanâ ï e 'Attâr.<sup>4</sup>

Após este período Rûmî retorna e passa por períodos de exercícios ascéticos nos quais contempla os cadernos de seu pai e os comentários corânicos de Borhân al-Din, um antigo discípulo Bahâ' al-Dîn, tornado então, seu mestre. Algum tempo depois Rûmî, que ficou conhecido como Mawlânâ (nossa mestre), assume as funções de seu pai. Nessa época, Kônia era um nicho para onde diferentes culturas confluíam buscando refúgio das hordas de Gengis Khan. A cidade era assim um caldeamento de diferentes etnias e um símbolo de cosmopolitismo.

Aos trinta e sete anos, Rûmî já possuía grande reputação como mestre e profundo conhecedor de filosofia, teologia, poesia clássica e jurisprudência. Entre os seus amigos e interlocutores, vale mencionar Sadr al-Dîn Qonawî, enteado e discípulo de Ibn 'Arabî. É precisamente nesse momento de sua vida que ocorre o acontecimento que mudará o rumo de sua existência de maneira radical, fazendo-o mergulhar nos abissais segredos da transcendência. Trata-se de seu encontro com o devixe errante Shams-i Dîn Tabrîz em 29 de novembro de 1244 (26 Jumâdî II 642). Este homem singular contava aproximadamente sessenta anos e passara sua vida em peregrinação, sendo conhecido sob a alcunha de

3. LEWIS, 2001, p. 9.

4. Ibidem, p. 273.

“paranda”, isto é, “o voador”, o seu nome Shams significa sol: Sol de Tabriz. “O Amor de Shams-i Dîn, o Sol da religião, / Feriu-me deixando-me impotente; De que outra forma recobraria a visão este cego?”<sup>5</sup>.

Com Shams, Rûmî conhece a experiência do Amor radicalmente suscitado por Deus às criaturas, Amor irresistível, dilacerante arrebatador dos corações. Amor que em suas infinitas capacidades carreia o espírito das procelas da loucura, à calmaria sempiterna da proximidade do encontro no abraço amoroso. “Proclama Jalaluddin Rûmî que o amor da alma a Deus é o amor de Deus a alma, e que amando a alma, se ama Deus a si mesmo; porque a alma que é em essência parte de Deus e regressa ao lugar divino”<sup>6</sup>.

Rûmî encontrou, em Shams, alguém que além de versado nas ciências conhecidas pelos humanos, possuía também o chamado conhecimento inspirado, baseado na contemplação dos mistérios do Amor Divino. Mawlânâ, então, passou a intensificar seus exercícios contemplativos com o mestre de Tabriz.

É com este “voador”, que personifica o Amor, que Rûmî aviva o *Samâ*<sup>7</sup> a tal ponto de se tornar a marca da confraria Mevlev até nossos dias. Tal comportamento de Mawlânâ não tardou a fomentar a ira dos discípulos, que terminaram por tramarem contra a vida de Shams. Para Shams (o Sol de Tabriz) Rûmî dedicou toda uma monumental obra poética conhecida como *Diwan-e Shams-e Tabrizi*.

Com a morte do mestre, companheiro amado, Rûmî já tornado dervixe, cantor extático, ébrio de Deus, aprofunda a ideia de Amor paixão *ishq*. De dor pela separação original, baila nas ondas cósmicas das batidas do ferreiro Salâh al-Dîn Zarkûb; companheiro de jornada mística de Rûmî depois da morte de Shams e que permaneceu com ele por dez anos.

5. RÛMÎ; MASNAVI, Livro II, verso: 1122.

6. NICHOLSON, 1999, p. 108.

Com a morte de Salâh al-Dîn Zarkûb, Rûmî escolhe como companheiro Husâm al-Dîn, que irá acompanhá-lo fazendo as transcrições dos seus arroubos extáticos até sua morte. É também ele quem inspira Mawlânâ no *Masnavî*. Escrita em seis volumes, a obra é dedicada a Husâm al-Dîn.

Com este fiel companheiro, Rûmî conviverá até 18 de dezembro 1273 (6 Jumada II 672), quando a alma de Mawlânâ desvestiu-se de seu corpo. Conta-se que em seus últimos momentos Mawlânâ recebeu a visita de Azrael, “o anjo da partida”, e lhe disse:

– Entra, entra mensageiro de meu Rei.

Faz o que te pedem e se Deus quiser, verás que sou um dos pacientes.

Então pediu aos que lhe serviam que trouxessem um recipiente com água,

Introduziu os pés e de vez em quando salpicava seu peito e cabeça dizendo:

– Meu Amado (Deus) me ofereceu um copo de veneno (amargura).

– De suas mãos bebo o veneno com deleite.

Então entraram cantores e músicos que tocaram um hino enquanto todos os amigos choravam e soluçavam.<sup>7</sup>

Ao se ler a narrativa de Aflaki sobre o funeral de Mawlânâ fica clara a universalidade de sua mensagem, pois houve, segundo este cronista, uma grande prece coletiva:

Quando trouxeram o corpo, todos os homens, mulheres e crianças que formavam a procissão funeral, golpeavam o próprio peito, rasgavam as vestes e prorrompiam em fortes lamentos. Os membros de diferentes credos e diversas nações estavam presentes. Havia entre eles Judeus, Cristãos, Turcos, Romanos e Árabes e cada um recitava as escrituras conforme o seu costume, liam-se versículos dos Salmos, do Pentateuco e do Evangelho.[...] rabinos, bispos, abades e monges, que perguntaram porque eles se misturavam em

---

7. AFLAKI, 1999, p. 122.

um funeral de um eminentesábio Muçulmano, responderam então: ‘Vendo-o, compreendemos a verdadeira natureza de Jesus, de Moisés e de todos os profetas; encontramos nele a mesma conduta dos profetas perfeitos, tal como lemos em nossos Livros.<sup>8</sup>

Estas narrativas de estilo apologetico podem soar estranhas aos ouvidos acostumados a, diuturnamente, serem acossados pelo fantasma abjeto da intolerância. Mas por detrás do exagero estilístico de Aflaki, o que se observa é o tom claro que permeia toda a caminhada de Rûmî, o que faz com que sua obra sendo islâmica em profundidade se abra para a universalidade. Ao fazer a profissão de Unidade, Mawlânâ transporta para o mundo fenomênico o conhecimento intuitivo da Alma apreendido pelo coração polido, que das trevas dos instintos cintila o caminho pelo Amor.

A monumental obra de Rûmî engloba Diwan (coleção de poemas) compreendendo 35.000 versos, 44 poemas compostos num total de 1.700 versos (tarjî‘ât), 2.000 quadras (rubâ‘yyât), o Masnavî composto de aproximadamente 25.000 versos, além de uma coleção de ditos espirituais (Fihi ma Fihi), um trabalho em prosa (Majâlis-i sab’âh), conjunto de sermões públicos e as cartas (Makâtîb) reunindo 145 correspondências para diversos destinatários.

## O *Samâ‘*

O *samâ‘* segundo a Enciclopédia do Islam significa:

[...] audição; aquilo que é ouvido. [...] O próprio sentido do termo *samâ‘*, que tem sido amplamente discutido, sugere que é realmente ouvir o que é espiritual, uma vez que a música ou a poesia não têm necessariamente uma natureza sagrada. A “audição”, por outro lado, pode ser aplicada a qualquer

8. AFLAKI, 1999, p. 47.

som natural, artificial ou artístico, bem como aos sons “sutis” do mundo oculto ou do cosmos.<sup>9</sup>

O *samâ* é a dança cósmica e relaciona totalmente com o próprio movimento do universo, equacionando a ação feita no plano deste mundo fenomênico com a harmonia cósmica. Unificando as forças antagônicas que regem o movimento dos corpos celestes: o Todo e a parte mesclados naquilo que têm de divisível e indivisível.

Após a morte de Shams, segundo algumas fontes hagiográficas<sup>10</sup> Ma-wlânâ se tornou cada vez mais extático, a partir da experiência do *samâ*, compondo poemas que eternizaram a música e a dança como característica da ordem Mevlev. “Os céus se revolvem por causa dos amantes; / Por conta do amor o céu gira em toda parte, / Os céus giram ao redor do amor; / Erguendo-se para que nós também possamos circular por toda parte”<sup>11</sup>.

Não obstante a utilização do *samâ* como veículo de suas práticas e expressão de seus estados, Rûmî, não se cansa de afirmar que não se deve ser amante dos próprios êxtases, numa forma de resguardar a original mensagem da religião e mostrar que a poesia, a dança e a música são formas exteriores de um estado interior, que pela internalização da oração é despertado na audição espiritual; o *samâ* proporciona a união de um estado interior com toda a complexa harmonia do cosmos. O místico ao girar entra em profunda harmonia e comunicação com tudo o que é criado, bem como com toda energia que permeia cada criatura.

A harmonia do *samâ* é observada no movimento giratório dos corpos. O *samâ* possibilita a que se tenha acesso à visualização/sensação do que seja o movimento do próprio universo. A rotação sobre si mesmo, implica a existência de um eixo ordenador. Girar sobre si, girando sobre

9. ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, vol. VIII.

10. AFLAKI, 1999.

11. RÛMÎ, 1991, p. 125.

um círculo. Ao bailar, os dervixes vão progressivamente recebendo eflúvios que emanam do Criador, que vão lhes envolvendo, de maneira que a Unidade circunde a multiplicidade, fazendo com que a alma se deixe embalar pela melodia que canta sua habitação primeira. Aqui, a dança torna-se muito mais interna, um processo de purificação da alma, e não um mero movimento corporal, apesar de o corpo traduzir externamente a ocorrência interna. Por este motivo, pode-se dizer, que o *samā'* estabelece uma ligação com o Criador. Trata-se de um elo, de uma união que se processa no domínio supraconsciente, onde estão as bases desta oração musical.

Os Orientais e os Ocidentais são dotados de percepções sensoriais, / Mas a visão somente pertence ao sentido ocular. / Mesmo se cem mil ouvidos forem dispostos em fila, / Eles terão necessidade de um olho clarividente / Da mesma maneira, / Os ouvidos possuem uma regra especial / No que concerne a audição das palavras do Espírito, / Das tradições proféticas e da Revelação.<sup>12</sup>

Tudo gira, mas o centro é um só. O místico ao girar participa da harmonia cósmica, cujo núcleo eterno é o imutável de onde refulge a força atrativa do Amado, por isso Rûmî canta: “Quando sorriem raios e trovões, recito peãs de louvores, estou cheio de luz como o céu claro e círculo ao redor da lua”<sup>13</sup>. As luzes, em volutas circulares, revolvem-se ao redor da Luz imarcescível. Há aqui o paradoxo da distinção e indistinção, o centro é um espaço sagrado, mas que não apresenta uma espacialidade física sendo, portanto, um lugar do não lugar ao qual Rûmî se refere “Após o *samā'* tu dizes: ‘Para onde foram todas aquelas febris exaltações? / Ou bem não existia nada, ou bem tudo existia e desapareceu’”<sup>14</sup>. Aqui se encontram em íntima relação o micro e o macrocosmo.

12. MASNAVI, Livro IV, versos: 2018-2020.

13. RÛMÎ, 1991, p. 147.

14. Idem, 1973, p. 233.

E novamente a inexistência do tempo parece deixar tudo em profunda Unidade. Absorto no poder atrativo do núcleo, o dervixe – tornado partícula – perde sua particularidade para ser um com a unidade numa *unitas indistintiones*, tão característica da mística unitiva. “A proximidade de Deus/ É a recompensa pela prosternação na prece ritual. / Nossa Deus disse: ‘Prosterna-te e aproxima-te’:/ A prosternação de nossos corpos/ Vem a ser a proximidade de Deus por nosso espírito”<sup>15</sup>.

Quando termina a audição, o tempo volta e então se tem novamente a ideia de renovação temporal. Tudo se passa como se, desse tempo vivido, o fluxo espaço-temporal fosse tomado em sua fugacidade pelo giro harmônico das melodias excelsas, e Rûmî canta:

A alma saiu do corpo e o Amado adentrou. / A brisa da ignorância e da estultice partiram para longe; o halo do amor e da bondade acabaram de chegar. / Desde que chegou a nuvem trazendo a chuva da generosidade, do coração brotam rosas, madressilvas e manjericões. A boca de todos os infelizes agora sorri pelo açúcar dissolvido entre os dentes. / Desde que o distribuidor de ouro de rosto arredondado aportou, o homem traja um brocado de ouro como o sol. / Bata palmas e cante menestrel do amor, para que o líder desta turba adentre batendo os pés.<sup>16</sup>

Na alquimia do *samâ* ‘o dervixe transmuda-se de substância em puro atributo. Para o dervixe o ápice do *samâ* é quando ele consegue liberar-se de todos os “temores do inferno e das aspirações do Paraíso, para realizar a fusão e tornar-se ele-mesmo essência e substância do Amor ou do Absoluto”<sup>17</sup>. “Traze o céu sob seus pés, ó bravo homem! / Escuta além do firmamento/ O som da música celeste!”<sup>18</sup>.

Rûmî coloca um forte acento na importância do mestre (*Pîr, Qutb*), cuja linhagem, ou cadeia de transmissão de conhecimento (*silsilah*)

15. MASNAVÎ, Livro IV, versos:10-11.

16. RÛMÎ, 1991, p. 74-75.

17. RANDON, 1996, p. 159.

18. MASNAVÎ, Livro II, verso: 1942.

partindo de Adão remete aos santos, amigos de Deus, herdeiros do Profeta culminando na própria figura de Mohammad. Esta filiação aponta para a existência de uma energia espiritual (*baraka*) que anuncia a necessidade para aquele que entra na via de buscar um guia com estas características. Os dervixes nas circunvoluções do *samâ'* giram ao redor de si girando ao redor do *Pîr*, este é o pólo (*Qutb*) que nutre e atrai (sentido profundo de *Baraka*) cada partícula dos corpos dos dervixes. “O (*Qutb*) é aquele que gira ao redor de si mesmo, / enquanto ao redor dele tem lugar a revolução das esferas celestes”<sup>19</sup>.

Por este motivo estar em presença do mestre (*Pîr*, *Qutb*) é ter a possibilidade de reconhecer cada centelha da Luz Eterna inscrita no coração de cada dervixe.

Os santos dançam e giram sobre o campo de batalha espiritual / Quando são libertados da constrição do eu / Batem palmas/ Quando escapam de sua própria perfeição/ Dançam/ É do interior que soam as batidas do tambor/ Em seu êxtase / As mãos quebram feito ondas em espumas.<sup>20</sup>

E a obra poético-mística de Rûmî marca este traço de sublime coadunação entre ritmo e visão, entre forma externa e conteúdo interno, numa métrica de sutilezas alusivas, em que o lírico formal oculta uma algaravia trans-formal e por isso transformante. “O Oceano da Razão venceu as gotas do efêmero/ Dia a dia os átomos dessas almas são aniquilados no Amado/ Silente executo o comando/ E oculto a vela em cuja luz/ Sol e lua se aniquilam”<sup>21</sup>.

O *samâ'* remete também a um outro vocábulo técnico da mística muçulmana, a ideia de *shath*, cuja raiz possui um sentido literal de movimento ou agitação e traz consigo um sentido de derramamento e transbordamento, como informa o verbete na Enciclopédia do Islam.

19. RÛMÎ; MASNAVÎ, Livro V, versos: 2345.

20. MASNAVÎ, Livro III, versos: 96-98.

21. RÛMÎ, 1991, p. 56.

O movimento ligado ao *samâ'* se assemelha a esse transbordamento; um transporte espiritual de alta intensidade movido pelas melodias do cosmos ocultas no mundo e despertadas pelo som. Aliás desde o Islam nascente a sonoridade é uma dimensão importante na execução da oração (*dhikr*), afinal não foi o próprio Mohammed (segundo a tradição) que escolheu Bilal (aquele de voz mais cativante) para ser o primeiro muezim e fazer escola entre os muçulmanos? Portanto, a sonoridade é algo muito cara ao Islam. Informa Annemarie Schimmel que “os árabes são sensíveis aos sons e aos arranjos rítmicos das sentenças”<sup>22</sup>, porém se o som recitado de alguns versículos corânicos chega a produzir profundas transformações nos ouvintes, a dança e a música causaram e causam muita controvérsia entre a ortodoxia e aqui não se pretende entrar nessas contendas. Mesmo porque Rûmî alerta para a atenção de não ser amante dos próprios êxtases.

Para os homens de Deus, a oração ritual e o *samâ'* são uma forma de mostrar aos espectadores como secretamente se conformam aos mandamentos de Deus e às proibições reservadas a eles. O cantor do *samâ'* é como o Imã na oração ritual. Os fiéis acompanham. Se ele canta de uma forma pesada, eles dançam dessa forma também, e se canta de uma forma leve, eles dançam dessa forma também, fazendo refletir (em seu comportamento exterior) sua conformidade interior àquele que dá as ordens e as proibições.<sup>23</sup>

Voltando à ideia de *shath*, essa expressão se casa perfeitamente na experiência vivida durante a execução do *samâ'*. O movimento, a agitação, o transbordamento toda uma gama de definições que o *shath* abriga, se reproduzem na prática do *samâ'*: “Traze o céu sob seus pés, ó bravo homem! / Escuta além do firmamento/ o som da música celeste!”<sup>24</sup>. Por isso, o *samâ'* antes de ser uma manifestação externa, cuja expressão

22. SCHIMMEL, 2004, p. 229.

23. RÛMÎ, 1993, p. 186-187.

24. MASNAVÎ, Livro II, verso 1942.

é a dança, é um fenômeno que ocorre no mais íntimo do dervixe. Ali, naquela profunda desabitação prenhe de melopeias flutuando no ar ao sabor dos ventos que trazem o perfume celeste da pré-eternidade. “Todos fizemos parte de Adão/ E ouvimos estas melodias no Paraíso/ Ainda que a água e a argila de nossos corpos/ Tenham feito tombar sobre nós a dúvida, /Algumas notas dessas melodias nos afagam a memória”<sup>25</sup>. Pensando sobre estes versos R. A. Nicholson irá que:

A conhecida concepção pitagórica de ‘música das esferas’ supõe que os cursos dos corpos celestes e as distâncias entre eles são determinados de acordo com as leis e relações da harmonia musical, partindo dessa hipótese os filósofos muçulmanos desenvolveram a fantástica teoria que Rumi expõe aqui.<sup>26</sup>

O giro das almas purificadas em enlevo pelos sons, harmoniza estas almas com os movimentos cósmicos das esferas celestes que se movimentam ao redor de um núcleo aspersor, naquela ideia que L. Massignon tão bem qualificou de “desejo de entrar em relação com Deus”<sup>27</sup>, o Doador de harmonias córdicas donde ecoam os célicos cantos dos jardins do paraíso.

Mas seu objetivo em ouvir o som era,/ como o dos amantes ardentes de Deus,/ trazer à mente a recordação daquela alocução Divina;/ Pois, o ruído estridente do clarim e o trovão tambor /lemboram um pouco aquela melodia universal./Por isso os filósofos disseram que recebemos essas harmonias da revolução das esferas celestiais,/ E que estas melodias que as pessoas cantam com alaúde e voz/ é o som das revoluções das esferas; Mas os verdadeiros fiéis dizem que as influências do Paraíso podem tornar até os sons desagradáveis, melodiosas harmonias.<sup>28</sup>

25. MASNAVÎ, livro IV, versos 736-737.

26. NICHOLSON, 2006, p. 144.

27. MASSIGNON, 1999: 105.

28. MASNAVÎ, livro IV, versos 731-735.

Os ouvidos funcionam como uma antecâmara para o coração, e abrem o ser humano para sua origem supra-humana.<sup>29</sup> Isso traz implicações, no mundo islâmico, que remetem ao pacto de *Alast* que aparece na Sura (VII, 172) “E quando teu Senhor tirou, dos lombos dos filhos de Adão, seus próprios descendentes, e perguntou-lhes: ‘Não sou vosso Senhor?’, ‘Sim!, Sim!’ eles responderam, ‘somos testemunhas’(...)”. A música do *samā'* recorda essa nostalgia que se apodera do dervixe. O movimento giratório o arrebata de tal forma, que em muitos casos ele não pode ser controlado: “O mestre quedou-se de amor por este jardim; então, siga-o por estas plagas ou à margem da torrente”<sup>30</sup>. Tudo se passa como se o dervixe, cumprindo o desígnio de seu Amado, abandonasse sua casa de argila (corpo) e voasse em volteios pelos ares do Amor.

O *samā'* é o alimento dos amigos de Deus, / Pois contém a imagem da paz.

Da audição dos sons e dos cantos, / As imagens mentais tiram grande força;/ Em verdade elas se tornam formas na imaginação. / O fogo do Amor é enlaçado pelas melodias.<sup>31</sup>

Melodias que são entoadas pelos instrumentos como a flauta (*ney*), o tambor (*daf*), enquanto os instrumentos de corda deflagram um processo interior que ativa um lugar; lugar que se poderia traduzir como entre-mundos (*Barzah*), ou mundo das realidades arquetípicas; o mundo imaginal, que é visualizado e sentido como lugar de conhecimento visionário. Não é lugar aqui, de tratar temática tão abrangente, porém pode-se definir esse mundo interior (psíquico), como uma ponte entre o mundo fenomênico e o não fenomênico.

O que se tem aqui é algo que pode ser descrito como harmoniosa proporção (semelhante à qual se referia a escola pitagórica) entre o Eterno e a criação, de modo que o som do encontro ao reverberar,

29. MICHON, 1997, p. 475.

30. RUMI, 1991, p. 65.

31. MASNAVI, livro IV, versos.742-744.

produzisse um instante de cristalização prismática recíproca, (istmo, *Barzah*, o inter-mundos, *mundus imaginalis*, o mundo das substâncias psíquicas) para, então produzir um equilíbrio de tal forma “perfeito” que trouxesse a presença do ser mais íntimo do dervixe àquele lugar de onde proveio. Vale lembrar aqui a grande influência que o neoplatonismo teve sobre as escolas sufis e sobre a mística ocidental em geral. Por isso, a ideia de entre-mundos pode ser pensada em profundidade pela fenomenologia da religião, na medida em que esta aponta para o conhecimento, reconhecimento e validade dessa experiência em diferentes tradições religiosas, obviamente com formas distintas de nomear o fenômeno.

O ritual do *samâ* ‘instaura essa comunicação-comunhão entre o mundo-cosmos-Criador; entre o sopro criador e o halo que envolve a criação. “A Verdade, então é aquela que brilha dentro do coração”<sup>32</sup>. O dervixe, no ritual do *samâ* ‘, torna-se ele mesmo um instrumento nas mãos do Amado (Deus).

Ao som da flauta (*ney, nay*), pedaço de bambu arrancada de sua origem, o místico que sopra se irmana no lamento sonoro da separação, ele da Unidade, ela a flauta; de sua raiz. Ambos desejosos pelo retorno, juntos ressoam o lamento; flauta e sopro falam da nostalgia pelo retorno, enquanto bailam os dervixes, que como planetas giram ao redor do sol, ou como átomos giram ao redor do núcleo.

O *samâ* ‘ é feito para a união com o Bem-amado. / para aqueles que tem, o olho voltado para a orientação da prece (*qibla*)/ o *samâ* ‘ é deste mundo e do outro/ e mais ainda, esse círculo de dançarinos no *samâ* ‘ / giram e têm no meio deles mesmos a própria Caaba.<sup>33</sup>

O *samâ* ‘ exprime plasticamente a nostalgia do ser finito em busca do anelo com a transcendência.

---

32. ARBERRY, 1991, p. xiii.

33. RÛMÎ, 1973, p. 339.

## Referências

- AFLAKI, Shamsu-Din al-. *Rumi Maestro de Derviches*. Madrid: Editorial Sufi, 1999.
- Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition, Vols I-XII. Edited by BEARMAN, P. J. et al. Leiden: Brill, 2004.
- LEWIS, Franklin. *Rumi: Past and present, East and West* : Oxford: Oneworld, 2001.
- LUCCHESI, Marco. *A Sombra do Amado: Poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro: Fisus. 2000.
- MASSIGNON, Louis. *Essay Sur Les Origenes Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*. Paris: Du Cerf, 1999.
- MICHON, Jean-Louis. Sacred Music and Dance in Islam. In: NARS, Seyyed H. (ed.). *Islamic Spirituality II*. New York: Crossroad, 1997.
- NICHOLSON, R. A. *Poetas y Místicos del Islam*. Madrid: Arkani Books, 1999.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Odes Mystiques*. Paris: Klincksieck, 1973.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Edited from the oldest Manuscripts available: with critical notes, Transl. Reynold A. Nicholson. 5 Vols. New delhi: Adam Publishers, 2006.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Mathnawi: La Quête de L'Absolut*. Trad. Eva de Vitray-Meyero-vitch et Djamchid Mortazavi. Paris: Éditions du Rocher, 1990.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Fihi ma Fihi*. São Paulo: Edições Dervish. 1996.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Mystical Poems of Rumi*. First Selection. Transl. A. J. Arberry. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Mystical Poems of Rumi*. Second Selection. Transl. A. J. Arberry. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Thriumphal Sun*. Albany: SUNY Press. 1993.
- SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme: L'aventure spirituelle de Rumi*. Paris: Albin Michel, 1998.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Le Soufisme ou les Dimensions Mystiques de l'Islam*. Paris: Du Cerf, 2006.
- TÜRKMEN Erkan. *The Essence of Rumi's Masnevi*. Konia: Misket, 1992.



# CAPÍTULO 14. “SOU O SEGREDO QUE JAZ NO FUNDO DO OCEANO”: A VIVÊNCIA MÍSTICA DO SUFISMO A PARTIR DAS PRÁTICAS DO DIKR E DO SAMĀ<sup>1,2</sup>

*Ana Carolina Kerr*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

Vem!

Ouve a música do samā.

Vem unir-te ao som dos tambores!

Aqui celebramos: somos todos Al-Hallaj dizendo:

“Eu sou a Verdade”!

Em êxtase estamos.

Embriagados, sim, mas de um vinho

que não se colhe na videira [...]

---

1. Agradeço à Luciana Bittar pela revisão atenta e olhar cuidadoso para com esse texto, essenciais para o resultado do mesmo, às valiosas contribuições do cantor corânico Hafız İsmail Hakkı Çimen e à Dr. Ş. Barihüda Tanrikoru pelas importantes indicações de leitura.

2. Considerações sobre a transliteração do árabe: como o texto utilizará muitas citações de palavras árabes e há uma diversidade de métodos de transliteração dos caracteres árabes para caracteres ocidentais, utilizarei o padrão elaborado por Mamede Mustafá Jarouche. A maior parte deste padrão se baseia no que é adotado internacionalmente por muitos arabistas, porém, acrescenta pequenas adaptações para o leitor português, como é o caso dos termos *Shams* e *Sheikh*, dos quais optei por manter o *sh* no lugar do *š* por já serem modos de escrita e de leitura consolidados no Brasil.

todo coração que arde nesta noite  
 é amigo da música [...]  
 No amor fomos gerados.  
 No amor nascemos.  
 (Samā‘ IV – Rūmī em Dîwan de Shams de Tabriz, 2017).

## Introdução

Com esse verso do grande pensador místico sufi Jelaluddin Rūmī, “sou o segredo que jaz no fundo do oceano”, título desse capítulo, gostaria de iniciar essa singela reflexão dizendo que há algo de profundo e intrínseco na relação das artes com a experiência do mistério.

As diferentes manifestações artísticas compõem as identidades dos diferentes fenômenos religiosos desde suas origens, sendo quase impossível separá-los. No campo da mística, a arte muitas vezes funciona como veículo de cultivo espiritual profundo, mas também como um recurso para simbolizar e dar significado às vivências pessoais experimentadas. Por isso, muitos místicos de diferentes religiões ao longo da história utilizaram da poesia, literatura, música, dança, pintura, arquitetura, e outras formas de manifestação artística, para expressar suas vivências profundas com o Sagrado. Ou seja, podemos dizer que, em algum nível, se pode experimentar e significar a mística através da arte.

No caso da música, sua relação com a mística sempre foi de profunda simbiose por ambas se situarem, de certa forma, no campo do mistério e na experiência do invisível. Ao longo da história, a música sempre protagonizou ou, ao menos, acompanhou as experiências profundas com o Sagrado desde as antigas civilizações, como é o caso de tradições originárias brasileiras, afro-brasileiras, tradições abraâmicas, as tradições do hinduísmo, budismo, dentre outras.

Assim como a mística se encontra muitas vezes nas fronteiras, nos entrelugares, a música utilizada em contextos religiosos e / ou cerimônias místicas, pode funcionar como um veículo e uma das formas de conexão

profunda do ser humano com o divino<sup>3</sup>. Ainda que estejam muitas das vezes à margem da sociedade ou de uma ideologia dominante, tanto a música quanto a mística estão nas bases das culturas tradicionais ou pelo menos da sua dimensão interior e esotérica.<sup>4</sup>

Além da música e da mística se situarem na ideia de unicidade e de relação com o mistério, o caráter hiperestético da mística é um solo fértil para a experiência artística, o que faz com que ambas estejam relacionadas de múltiplas formas. O teor “universal” da arte, que cativa e toca as pessoas, permite que a experiência mística também seja, de certa forma, permeada por essas linguagens que penetram profundamente nas vivências individuais e concomitantemente comunitárias, fundadoras de identidades.

No campo da mística islâmica, encontramos uma vasta diversidade artística presente desde o seu período formativo. Tendo em vista que a cultura muçulmana não utiliza de imagens ou da arte iconográfica para evitar a estratificação e criação de mitos (que podem levar o ser humano a se apegar à imagem e não à realidade e ensinamento dos mesmos), a magnificência da arte islâmica encontrou sua expressão na caligrafia, iluminuras, artes plásticas, na música e nas formas arquitetônicas encontradas por exemplo nas mesquitas, *madrasas* (escolas de sufismo) e nas *tariqas/tekkes*, locais de encontro para cerimônias sufis.

A beleza da arte islâmica remete à grandiosidade da criação divina, transportando o sujeito para dentro de si mesmo, como uma ferramenta de ampliação da consciência. Ao longo dos séculos, o cultivo de uma espiritualidade vinculada ao som e ao canto se tornou um elemento importante dentro do sufismo, onde a música se tornou uma das formas

---

3. Importante ressaltar que a música mística em um contexto devocional nem sempre pode levar a uma conexão com o divino, da mesma forma que o impacto que uma música sagrada pode exercer sobre os indivíduos não necessariamente é uma conexão mística. Além disso, essa conexão pode acontecer de forma voluntária ou não voluntária, os contextos são variados e complexos.

4. DURING, 2021.

tradicionalis de conexão com a Verdade<sup>5</sup>. Desde a antiguidade, os músicos do Oriente Médio, do norte de África, do centro e sul da Ásia se relacionaram com as manifestações mais profundas da vida religiosa, e a música sempre ocupou um lugar de magnitude e de destaque, o que provavelmente inspirou também a prática do giro, o *samā'*.<sup>6</sup> Para Jean During, na obra *Música y Éxtasis* (2021), “toda a arte islâmica pode ser considerada uma forma de arte sacra mais ou menos pura e original, especialmente a música”<sup>7</sup>.

Pensando nesta relação entre a arte e a mística, esse trabalho tem como objeto de reflexão, a vivência da mística na tradição do sufismo a partir da prática do *dikr*<sup>8</sup> e do *samā'*, e as contribuições da arte para o cultivo de uma “espiritualidade cordial” no Islam.

Dividi esse capítulo em quatro partes: a primeira aborda a tradição do sufismo e alguns aspectos que estruturam e simbolizam essa dimensão mística dentro do Islam, bem como aspectos biográficos de Jelaluddin Rūmī, que contribuem para o entendimento do campo de estudo em voga. Na segunda e terceira parte, analiso brevemente as práticas de recitação do *dikr* e do *samā'* respectivamente, e o papel da música e do giro na relação de busca pela vivência da unidade com o Sagrado por parte de seus praticantes. Por último, optei por trazer um tópico intitulado “reflexões e apontamentos”, pois acredito que este objeto de estudo – assim como toda experiência do mistério, inserida ou não em um fenômeno religioso – possui em sua essência muito mais aberturas e horizontes do que conclusões.

---

5. Em árabe, *Al-Haqq*, um dos atributos de Deus.

6. DURING, 2021.

7. Ibidem, p. x.

8. A prática do *dikr* e do *samā'* serão abordadas de forma mais detalhada nos tópicos 2 e 3.

## A tradição do sufismo e a mística de Jelaluddin Rūmī

O que comumente chamamos de sufismo no Ocidente pode ser melhor identificado como *Taṣawwuf*, termo que significa literalmente “processo de tornar-se um sufi”. *Taṣawwuf* é uma palavra de origem árabe e pode ser resumida em uma prática espiritual de ordem mística dentro do Islam que, por meio do autoconhecimento, almeja a proximidade com *Allāh* (Deus).

De acordo com a *Encyclopaedia of Islam* (2019), o termo *suf* é derivado do radical ș-w-f, indicando quem veste roupas de lã (*ṣūf*), vestimenta típica dos ascetas e eremitas do deserto. Carl Ernst em seu livro *Sufismo* (1999), comenta que apesar de alguns escritores sufis ressaltarem o significado dessa palavra afirmando que a lã também era considerada um material preferido pela maioria dos profetas, a ideia da lã sempre teve um significado secundário para a terminologia “sufi”.

A utilização da palavra sufi pela primeira vez como um conceito descritivo de um caminho espiritual pode ser atribuída ao iraniano Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (século X da era comum). Dentre suas inúmeras obras escritas em árabe, Sulami elaborou um panorama histórico detalhado citando vários Sufis como os primeiros muçulmanos nos três séculos iniciais do Islam. No entanto, há muitos relatos de que desde a época do Profeta Muḥammad, já existiam pessoas que praticavam um caminho de proximidade com *Allāh* através do ensinamento do amor e do cultivo de boas ações, sem que essa terminologia fosse utilizada.<sup>9</sup>

Uma outra interpretação etimológica a partir de dados historiográficos é o de que a palavra “*suf*” vem do termo *Ahl al-Suffa* (o povo do *suffa* ou do banco), que eram um grupo de seguidores do profeta Muḥammad que realizavam reuniões regulares para praticar o *dikr*. Esses homens e mulheres que se encontravam na *Al-Masjid an-Nabawi* (mesquita

---

9. ERNST, 1999.

construída pelo profeta Muḥammad) são considerados por alguns autores como os primeiros sufis.<sup>10</sup>

É importante ressaltar que na época do Profeta Muḥammad, as mesquitas não eram utilizadas como hoje em dia, onde as pessoas entram e saem para rezar. Era um local de encontro social e cumpria também uma função de moradia, pois algumas pessoas moravam em quartos ou em locais dentro da mesquita. A própria casa do Profeta Muḥammad, em Medina, era dentro da mesquita. As mesquitas possuíam diversos espaços, onde diferentes grupos estudavam diversos assuntos. Um desses grupos em específico ficava em estado de oração e contemplação dia e noite, dormiam e viviam ali. Esses eram os primeiros dervixes do sufismo, conforme considerado por alguns autores.

Annemarie Schimmel, em seu livro *Mystical Dimensions of Islam* (2011), afirma que o termo *Taṣawwuf* tem a raiz comum “ṣafā”, do qual também se origina a palavra “pureza”. Em suas palavras,

os místicos islâmicos gostaram do jogo com a raiz *ṣafā*, “pureza”, quando discutiram o sufismo e as qualidades do Sufi ideal: *aquele que é purificado pelo amor é puro (safi)*, e *aquele que é purificado pelo Amado é um Sufi*, isto é, aquele que está completamente absorto no Amado Divino e não pensa em nada além Dele, alcançou o verdadeiro nível de um Sufi.<sup>11</sup>

Não obstante, delimitar o que é o sufismo a partir de suas bases etimológicas e historiográficas não são suficientes para compreender sua complexidade e profundidade enquanto caminho religioso e místico. Tampouco é possível esgotar essa questão pois, para além da literatura existente, seus sentidos são infinitamente profundos; assim como em cada ser humano que vivencia essa conexão. Me detenho, portanto, em pensá-lo a partir de alguns elementos que compõem sua identidade.

10. BENNETT, 2013.

11. SCHIMMEL, 2011, p. 16, grifo nosso.

O termo “sufismo” tal qual como comumente conhecemos no Ocidente, foi elaborado a partir dos contextos colonizatórios partindo da Europa, após alguma vivência em países do Oriente Médio, Ásia central, norte e sul da Índia e norte de África entre os anos de 1750 e 1950 da era comum. Essas primeiras descrições realizadas por “exploradores” e diplomatas traziam conceituações do sufismo que hoje em dia são severamente criticadas por muçulmanos e não muçulmanos acadêmicos da área. Isso porque, dentre várias questões históricas e políticas das quais não me aterei explorar aqui<sup>12</sup>, as primeiras descrições feitas no Ocidente sobre o sufismo, o desvinculam completamente do Islam.

Embora haja indícios historiográficos de que os primeiros místicos muçulmanos teriam tido contato com os escritos herméticos egípcios através da filosofia neoplatônica, e influenciados pelo zoroastrismo, budismo e das tradições védicas, não devemos hesitar em afirmar que o que posteriormente chamaremos de sufismo, está estruturado e perpetuado no cerne do monoteísmo islâmico.

Quando falamos de mística muçulmana, considero importante enfatizar que os elementos centrais no processo de cultivo da espiritualidade dessa tradição religiosa se situam na vida do profeta Muḥammad e na revelação do Corão (*Qu’ran*, em árabe قرآن), que são as bases do Islam. Não podemos, portanto, desconsiderar a importância desses dois elementos; a vida do profeta Muḥammad e a revelação do livro sagrado Corão, ao refletir sobre a identidade do sufismo.

De acordo com Souza em seu artigo *O Sufismo como dimensão mística do islã* (2005),

os Sufis se caracterizam por uma aproximação ao Corão baseada numa releitura frequentes do mesmo e na sua recitação global (“*qira’ah*”), cujas principais características são a recitação em comum e em voz alta<sup>13</sup> (“*dikr*”,

12. Para um melhor panorama do contexto formativo do termo sufismo, ver o primeiro capítulo do livro Sufismo (1999) de Carl Ernst e a obra de Karamustafa, *Sufism – The formative Period* (2007).

13. Há algumas ordens sufis que praticam o *dikr* em comunidade em voz alta, e outros o fazem em silêncio.

“raf’al sawt”), instituição de sessões regulares de recolhimento (“majālis al dikr”) e sessões com temas corânicos para meditação.<sup>14</sup>

Louis Massignon em seu texto *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1999) afirma que a base de todos os conceitos fundamentais do sufismo se encontra no Corão: “*dikr*” (recitação), “*sirr*” (segredo/mistério/profundidade do coração), “*qalb*” (coração)<sup>15</sup> e entre muitos outros.

Mircea Eliade afirma que os primeiros sinais do sufismo estão na vida do profeta e de seus seguidores que se tornaram “[...] segundo a tradição, os antepassados espirituais do sufismo”<sup>16</sup>. Similarmente, Annemarie Schimmel afirma que a tradição mística inclui alguns companheiros de Muḥammad como ancestrais do sufismo.<sup>17</sup>

Historicamente, o surgimento do sufismo sempre esteve ligado à busca pela comunhão com *Allāh*, onde a figura do Profeta representava esse estado almejado de união plena com o Real<sup>18</sup> como uma fonte de inspiração. E o texto sagrado Corão é essencial para compreensão do que é sufismo ao passo que a mística é construída e atravessada por ele.

De modo geral, a hermenêutica corânica sufi se baseia na ideia de que a palavra divina presente no Corão é multifacetada: suas mensagens, símbolos e significados não se esgotam e, portanto, deve-se buscar um real aprofundamento interpretativo em seus versos que ultrapassariam suas camadas imediatas, abrindo caminho para a experiência de compreensão e contemplação da Verdade. O Corão, portanto, é um veículo místico por excelência, ao passo que desvela de forma vertical a sua essência ao indivíduo.

14. SOUZA, 2005, p. 82.

15. O termo *qalb* é comumente traduzido como coração, mas na hermenêutica sufi significa algo como o “coração dentro do coração”. É esse *qalb* que recebe a revelação divina.

16. ELIADE, 2011, p. 122.

17. SCHIMMEL, 2011.

18. *Haqq*, um dos atributos divinos conhecidos de *Allāh*.

Essa busca por uma relação de unidade com *Allāh* foi o que favoreceu o desenvolvimento da mística muçulmana, que cresceu em número considerável de adeptos por volta do século VII nas regiões da Ásia Central, da antiga Pérsia e do Iraque, nas cidades de Baçorá e Bagdá. E não se tratando de uma tradição propriamente dita, mas sim de uma forma de viver o Islam, o sufismo se situa no que William James denomina de *cultivo metódico da mística*, ou seja, tem como características as orientações espirituais na relação entre mestre e discípulo e o desenvolvimento da interioridade através de rituais ordenados que podem envolver música e movimentos corporais como é o caso das práticas devocionais de lembrança de Deus, foco do presente capítulo.<sup>19</sup>

Analizar a mística no sufismo – assim como em qualquer contexto, religioso ou não – é, a priori, ter em mente que “a palavra permanece na margem, como diria um sufi”<sup>20</sup>. As abordagens e compreensões são várias, e a mais profunda análise psicológica ou filosófica é limitada, diante de uma tentativa de esgotar a descrição de uma experiência mística.<sup>21</sup> A vivência mística da unidade com a Verdade é inefável, está além das explicações racionais. De acordo com os sufis, só é possível senti-la através do coração, a partir de uma perspectiva supra consciente, com o olhar da alma.

Podemos exemplificar o pensamento acima por meio do clássico evento em que um místico sufi do século X, Al-Hallaj foi executado por afirmar, em estado de êxtase, que ele e Deus eram um só. Essa afirmação – *eu sou a Verdade* – é a perfeita demonstração da vivência mística, conquistada a partir da unidade (*tawhīd*), e fruto da consciência do Real, no processo de *fanā'* (aniquilação) e *baqā'* (subsistência). Nas palavras de William Chittick:

---

19. JAMES, 2017.

20. SCHIMMEL, 2011, p. 7.

21. Ibidem.

O caminho que leva à união é longo e difícil e foi descrito de várias maneiras, por sufis diferentes[...]. O primeiro deles é fana, *aniquilação do eu*, que deriva do *não* da [profissão de fé] *Shahada*: *Não há deus senão Deus*, não há realidade senão a realidade. A auto existência do homem não é real, pois ele não é Deus; portanto, a ilusão de que é o real deve ser aniquilado. O segundo é baqa, *subsistência em Deus*, que brota do *mas* não há realidade senão a Realidade. Uma vez que somente Deus é real, o verdadeiro Eu do homem é Deus. Atinge-se a Realidade apenas deixando de lado seu eu ilusório e afundando em seu verdadeiro eu.<sup>22</sup>

Embora aqui a Realidade assuma um caráter *sui generis*, não existe um só caminho para esta unidade. Nas palavras de Jelaluddin Rūmī, são “vários os cachos” e um “único suco”, ou seja, variados métodos e compreensões das quais se originam as mais diversas possibilidades de cultivo da vida mística no sufismo, que são traduzidas nas práticas das ordens sufis, com histórias, líderes, práticas, símbolos e rituais próprios. Portanto, abordaremos a seguir de modo mais específico como este caminho foi vivido na mística de Rūmī, através da sua poesia e nas práticas do *samā'* e do *dikr*, este último, praticado em todas as ordens sufis.

Rūmī ou simplesmente *Mawlānā* (ou Mevlânâ, tradução do persa “nosso mestre” título honorário dado aos mestres de estudos islâmicos) nasceu em 30 de setembro do ano de 1207 em Waksh em uma aldeia chamada Balkh, no atual Tajiquistão, país ao norte do Afeganistão, antiga Pérsia, que na época já era um centro de ensinamento islâmico por centenas de anos. Sua mãe se chamava Mümine e seu pai, Hüseyin Hatibî Bahaeddin Veled, também conhecido como o “Sultão dos Estudiosos”, era teólogo, profundo estudioso do Islamismo e importante mestre religioso, com quem Rūmī aprendeu desde criança ao iniciar-se nos estudos teológicos. Seu nome completo, Jalalu'ddin (a glória da fé) Muḥammad bin (filho de) Husayn al Balkhi.

---

22. CHITTICK, 2005, p. 7.

Ainda criança, por ameaças de invasões mongóis, sua família teve de sair de sua cidade natal, e viver alguns anos em constante mudança. Durante esses anos, Rūmī conheceu a cidade de Meca na peregrinação (*hajj*), e neste mesmo período encontra-se com o célebre religioso e místico ‘Attār na região de Damasco, na Síria. Diz-se que ‘Attār quando viu Rūmī e seu pai disse: “olhe o Mar seguido pelo Oceano”. Sobre esse encontro, José Jorge de Carvalho na introdução de *Poemas Místicos* (2017) – o Diwān para Shams de Tabriz escrito por Rūmī – disse: “Attār o presenteou com sua obra O Livro dos Segredos e vaticinou um futuro excepcional para aquele jovem, já então empenhado na busca espiritual”<sup>23</sup>. Depois disso, eles foram para Kahraman, onde sua mãe faleceu. Allahadin Keykubat, sultão seljuk em Konya, convidou seu pai para ir a Konya.

Seu pai e sua família chegaram então à Turquia, na época a respectiva região era um país chamado de Anatolia, e foram para uma província chamada Diyar-ı Rum (daí deriva-se o nome Rūmī), em 1228 se instalaram definitivamente na cidade de Konya, onde seu pai foi mestre religioso até seu falecimento em 1231. Após a morte de seu pai, Rūmī foi elencado como seu sucessor: “aos 37 anos, Rūmī já se tornara mestre, versado em filosofia, poesia clássica, teologia, jurisprudência e moral. Possuidor de uma reputação consolidada, centenas de discípulos seguiam-no”<sup>24</sup>.

Rūmī viveu até o ano de 1244 como teólogo e tradicional mestre Sufi e grande estudioso, renomado pela sua dedicação à teologia. Ele pertencia à Escola de Lei Islâmica *Hanafi*, uma das quatro tradições ortodoxas legais do ramo sunita do Islam. Neste ano há uma grande mudança em sua trajetória espiritual, marcado pelo encontro com Shamsu'd-din Muhammad al-Tabriizi, conhecido como Shams de Tabriz; que possuia uma educação islâmica sólida e falava árabe e persa fluentemente e pertencia a Escola Shâfi`i, uma das grandes escolas de tradição legal islâmica

23. CARVALHO, 2017, p. 12.

24. Ibidem.

sunita. Dentre as mais diversas versões sobre esse encontro, destacarei esta, contada da seguinte forma:

Vindo da madrassa (escola religiosa muçulmana) acompanhado de seus discípulos, Rumi cavalgava um burro. Ao passar perto de um caravãçai<sup>25</sup>, um homem que estava à margem do caminho pôs-se à sua frente e dirigiu-lhe a seguinte pergunta: “Tu, que és o grande condecedor de teologia e das escrituras, responde-me: quem é maior, o Profeta Mohammed ou Bayazid Bistami?” – Rumi respondeu sem hesitar: “Mohammed foi sem dúvida o maior de todos os santos e profetas”. – “Se é assim”, replicou Shams, “como explicas que Mohammed disse “Não Te conhecemos, Senhor, como deves ser conhecido”, enquanto Bayazid exclamava: “Glória a mim! Imensa é minha glória!”?” Ao ouvir isso, Rumi desmaiou. Quando despertou, levou Shams para sua casa e lá ficaram a sós, em santa comunhão por quarenta dias.<sup>26</sup>

Este episódio ficou conhecido como o *encontro de dois oceanos*. Shams de Tabriz, que era aproximadamente 27 ou 30 anos mais velho que Rūmī, por muitos considerado como um enigmático místico viajante, conhecido pela sua astúcia e severas críticas aos principais mestres de sua época. A partir desse encontro, acredita-se que Shams teria influenciado Rūmī em todo o seu caminho espiritual.

Shams incentivou Rūmī a transcender os estudos teóricos (existem histórias que afirmam que Shams jogou fora um texto em que Rūmī trabalhava há muito tempo), guiando-o para um conhecimento mais profundo que o racional, além dos estudos teológicos. A partir disso podemos dizer que o coração de Rūmī se abriu para a experiência profunda com Deus tornando-se ele um símbolo de comunhão espiritual intensa. Através da forma poética mística de seus escritos, é possível deslumbrar

25. A palavra *Caravansarai* é oriunda de dois termos em persa, “*karavan*” significa caravana e “*saray*” que significa palácio. Eram os hotéis ou estalagens da época, onde se alojavam os viajantes de uma caravana. Normalmente na época as pessoas viajavam com as caravanas e não à sós.

26. CARVALHO, 2017, p. 15.

um pouco do que Rūmī vivenciou em suas “viagens” interiores, sempre permeadas pelo estado de êxtase e amor profundo.

Ao longo de sua vida, Rūmī escreveu mais de quarenta mil versos, dentre os quais se destaca sem dúvida o *Masnawi* (Mathnawi em árabe ou *Mesnevi* em persa), um dos principais tratados do sufismo do mundo islâmico em forma poética, que traduz a magnitude de seu legado na tradição. Na obra de Walter Feldman intitulada *From Rumi to the whirling dervishes* (2022), ele afirma que

dificilmente se pode superestimar a influência que o *Masnawi* de Rumi teve em todo o mundo muçulmano, onde foi frequentemente chamado de “O Alcorão em persa” [...]. Embora o estudo do *Masnawi* tenha se tornado uma instituição formal entre os Mevlevi e outros tarikats na Turquia, o prestígio desta obra seminal não se limita de forma alguma aos círculos tarikat.<sup>27</sup>

Rūmī também escreveu o *Diwān de Shams de Tabriz*, traduzido no Brasil como *Poemas Místicos* (2017), um conjunto de poemas dedicados a Shams, que expressa a importância deste encontro por meio de versos com uma profunda dimensão mística. Além disso, temos o *Fihi Ma Fihi* (“Nisto está o que está nisto”), traduzido no Brasil como *O Livro do Interior*, e várias outras cartas e outros pequenos tratados.

Ademais, quando pensamos em Rūmī e no seu legado após sua morte, é inevitável não o associarmos à prática envolvendo intrigantes movimentos giratórios corporais, combinadas a vozes coordenadas em um canto hipnotizante ao som do *bendir*, *kudum* e da flauta de bambu, *ney*, praticada pela ordem Mevlevi. No entanto, a prática do giro, o *samā‘* tal como conhecemos não foi algo inaugurado por Rūmī, e nem institucionalizado por ele.

Dervixes (discípulos em uma ordem sufi) de diferentes vertentes afirmam que a música purifica o coração e o giro nos devolve ao estado primordial de comunhão com Deus. Isso significa que o giro é uma das

---

27. FELDMAN, 2022, p. 61.

maneiras de retomar esse contato cordial com *Allāh*, assim como o canto ou a música durante a prática do *dikr*, sendo o giro praticado antes da existência da ordem Mevlevi ou do advento anterior de Jelaluddin Rūmī propriamente dito. É comum ouvir de praticantes sufis que o próprio profeta Muḥammad girava e que, as crianças quando giram, inconscientemente estão girando como uma forma de lembrar de sua essência profunda.<sup>28</sup>

Sultan Walad, filho de Rūmī, e seu neto Ulu Arif Çelebi tiveram o importante papel de sistematizar a prática do *samā'*, tornando o giro uma atividade mística a ser cultivada na ordem Mevlevi e podendo compor o ritual do *dikr* em diferentes ordens sufis, conforme o sistematizado pelos Mevlevi ou na forma da prática do giro a partir do século XIV.

Tendo isto exposto, abordarei agora de forma um pouco mais detalhada do que se trata o *dikr* e posteriormente da prática do giro no cultivo da mística para a tradição do sufismo.

### **A mística nas práticas do *dikr***

É importante ressaltar que o sufismo, assim como qualquer expressão místico-religiosa, se trata de um fenômeno complexo, ramificado, com uma grande diversidade de formas de prática, cultivos, símbolos e linguagens que irão variar de acordo com as ordens sufis e o contexto cultural e geográfico em que é praticado.

Levando isso em consideração, para descrever os rituais do *dikr* e do *samā'* utilizo aqui uma bibliografia de estudos que tem como base a investigação de práticas ritualísticas que dialogam com a ordem Mevlevi de Rūmī, das práticas originárias e/ou típicas da Turquia, como por exemplo nas cidades de Istambul e Konya, como é o caso das obras de Walter Feldman, *From Rumi to the whirling dervish* (2022) e *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental*

---

28. Evidentemente que o ato de girar não é algo exclusivo das práticas religiosas do sufismo, sendo algo encontrado de diferentes maneiras e simbologias em outros ritos religiosos de diferentes tradições, possuindo uma conotação mística ou não.

*Repertoire* (2024) e Wosien, *Os Sufis e a oração em Movimento* (2002). Alguns aspectos serão pontuados também a partir de minha observação pessoal dessas cerimônias da ordem Naqshbandi e Halveti Jerrahi em que estive presente em Granada, na Espanha e em Istambul, na Turquia.

O *dikr* (palavra que significa *recordação* ou *recitação* em árabe) se trata de um conjunto de recitações em coro coordenadas pelo mestre que tem como principal função a lembrança de *Allāh* no coração do dervixe. Para isso, são realizadas centenas ou até milhares de repetições, seja dos próprios nomes ou atributos de Deus (*Al-Asma-ul-Husna* ﷺ، أَمْنَسُ اللَّهِ)، bem como recitações dos versículos do Corão. O *dikr*, quando praticado coletivamente, acontece nas *tariqas* (em árabe), *tekkes* (em turco) ou *dergah*<sup>29</sup>, os lugares sagrados de encontro das ordens sufis. Os *asma* também podem ser recitados pelo discípulo – dervixe – como uma prescrição voltada ao seu desenvolvimento espiritual, dada individualmente pelo seu mestre.

Podemos descrever este rito da seguinte forma: podendo haver variações de métodos e detalhes, de acordo com a ordem Sufi, a época, ou a região em que seja praticada, pois o *dikr* tem vários formatos, os rituais variam de acordo com a ocasião ou datas comemorativas, e depende muito do *Sheykh* (mestre) que conduz, da natureza e da inspiração do dia.

## **Cerimônia do *dikr***

I. Quem guia e direciona todo o ritual é o mestre e os demais se ajoelham ou ficam em pé, em círculo ou semicírculo em torno dele ou em fileiras, dependendo do tipo de *dikr*;

II. Quando o mestre indica, com um movimento de cabeça ou das mãos, os dervixes que fazem parte do coro e da orquestra começam a

---

29. Além de locais de reunião para as práticas religiosas, a *Dergah* também é caracterizada por ser os locais onde grandes santos e mestres estão enterrados.

cantar e a tocar os instrumentos musicais. Em algumas ordens Sufis, instrumentos e cânticos não são incluídos e o *dikr* é feito em silêncio.<sup>30</sup>

III. O *dikr* consiste em repetir várias vezes os nomes divinos de *Allāh* (seus atributos), conforme o *Sheykh* determinar, versículos do Corão como por exemplo a sura de abertura do Corão *Al-Fatiha*; os *Illahis*, hinos ou músicas sagradas, e outras frases de lembrança como *lā ‘ilāha ‘illāl-lāh* (“Não há Deus senão Deus” – chama-se de ‘palavra de união’) e bençãos ao Profeta Muḥammad (*salawat*); Essas repetições dos *asma*, acompanham movimentos do corpo da direita para esquerda, para frente e para trás, para cima e para baixo, ajoelhados ou de braços dados em pé, ou mãos ao redor dos ombros encostados lateralmente, dependendo do que está sendo recitado e do momento do *dikr*, do formato e da ordem sufí;

IV. As frequências e o movimento das repetições variam várias vezes durante o *dikr*, desde movimentos mais lentos e suaves a níveis extremamente rápidos e intensos;

V. Há uma técnica de respiração para realizar as recitações. Tendo em vista que as frases e as palavras recitadas são consideradas sagradas, é necessária uma forma correta de pronunciá-las, bem como de uma postura e movimentação feitas em conjunto durante o *dikr*. Como é o caso da recitação do nome de *Allāh*: a primeira sílaba *Al* sai após a inspiração pela região do abdômen, bombeia para o coração para a segunda sílaba *lāh* que sai na expiração.

Pode-se dizer que a prática do *dikr* é um veículo capaz de gerar uma abertura para uma concentração profunda em Deus, onde ocorre o ampliamento de um espaço interno de presença que supera a presença e manifestação do ego, através da combinação da recitação do *asma*, da música, do canto, dos movimentos corporais e da respiração por meio da condição meditativa intensa que atuam como um fio condutor.

---

30. Nas ordens Sufis que praticam o *dikr* com o uso de instrumentos, música e cânticos, em algumas datas especiais, instrumentos ou cânticos, não são incluídos, apenas a recitação do Corão e muitas vezes também ocorre a prática do *samā'* durante o *dikr*. Geralmente os instrumentos são o *bendir*, *kudum* e a *ney*, e nas reuniões musicais (*meshk*) há a orquestra completa.



Fonte: Nurani TV, 2017.

## A mística nas práticas do *samā'*

Já a prática do giro, que é uma forma de *dikr*, pode acontecer durante a prática do mesmo em algumas ordens sufis, ou pode ocorrer por si só, em uma cerimônia separada, seguindo o sistema da ordem Mevlevi.

O termo *samā'*, chamado de *concerto celestial do céu* por Jean Chevalier significa literalmente “audição”.<sup>31</sup> O *samā'* (em árabe سَمَاءٌ, e em turco, *sême*) tem como etimologia duas palavras que indicam escuta. A *Encyclopaedia of Islam* no verbete ‘*Samā'* define o termo como substantivo verbal da raiz *sm-* (como *sam'* e *sim'*), significando “audição”; geralmente denota “aquilo que é ouvido”. Sob a perspectiva do sufismo, *samā'* significa ouvir o coração.

Consiste em um ritual de caráter místico tendo em vista que, através da sua prática, o dervixe se conecta com sua natureza essencial. Por isso, por mais que em um primeiro momento o giro do *samā'* se pareça com uma dança, não pode ser considerado primordialmente como tal. O giro

31. CHEVALIER, 1995.

está para além de uma técnica de movimento corporal tendo em vista que sua função e objetivo é uma unicidade cordial com Deus, é uma forma de audição do coração.

Como dito anteriormente, o processo de sistematizar a prática do giro como uma prática dervixe é atribuído ao Sultan Walad, filho de Rūmī e o seu neto Ulu Arif Çelebi, que criou o sistema que hoje é praticado na ordem Mevlevi. No entanto, o giro se tornou, ao longo do tempo, um dos ícones da identidade mística muçulmana e utilizado também em outras ordens sufis.

Para Annemarie Schimmel “o *samā’* é, sem dúvida, a expressão mais conhecida da vida mística no Islam”<sup>32</sup>. Os praticantes do *samā’*, possuem o intuito de atingir a unidade com o Real e pode ser classificado como um dos rituais genuínos da mística religiosa dessa tradição. A mente e seus sentidos corpóreos se modificam durante a jornada, enquanto os ouvidos, o coração e todo o ser, se abrem para a mística, para a unidade com Deus.

Durante o giro, estabelece-se no coração do dervixe uma conexão consigo próprio e com *Allāh*. Para que isso aconteça, ele deve se abrir para permitir ser preenchido com a Realidade Suprema. Como afirma Witteveen em seu livro *Sufismo Universal* (2003): “é a própria experiência da alma: a experiência da consciência pura. É totalmente plena, é um êxtase no qual se consegue permanecer sóbrio”<sup>33</sup>.

As cerimônias da ordem Mevlevi são chamadas na língua persa de *ayin*<sup>34</sup> ou em árabe *mukabele*. O *ayin* pode ser referido também como composições musicais construídas para estas cerimônias e possuem uma estrutura altamente complexa, combinado ao uso dos *makams*<sup>35</sup> (os modos musicais). O *makam*, pode ser compreendido como uma regra de

32. SCHIMMEL, 2011, p. 179.

33. WITTEVEEN, 2003, p. 135.

34. *Ayin-i ḫerif* (em persa, ‘a cerimônia nobre’). Para uma visão aprofundada e detalhada sobre o *ayin*, ver a obra de Feldman, *From Rumi to the whirling dervishes* (2022).

35. Ver *Turkish Classical Music & Instrumentation: A History in the Sound of Music* (2018) por Noah Bayindirli.

composição que está presente na teoria musical turca sufi. É uma progressão de escala musical que cria padrões de nota, escala e estrutura. Os sufis entendem que cada *makam* pode representar e transmitir um estado mental e/ou espiritual específico e têm como objetivo a união e elevação da alma até Deus. De acordo com Feldman, o *ayin*

constitui uma visão do papel dos humanos no universo. A união feliz de música, poesia e filosofia do *ayin* é de grande interesse para a humanidade em geral e representa possivelmente a contribuição mais significativa da nação turca para nossa civilização compartilhada.<sup>36</sup>

Sobre a cerimônia do *samā*<sup>37</sup>, Feldman nos traz a seguinte descrição:

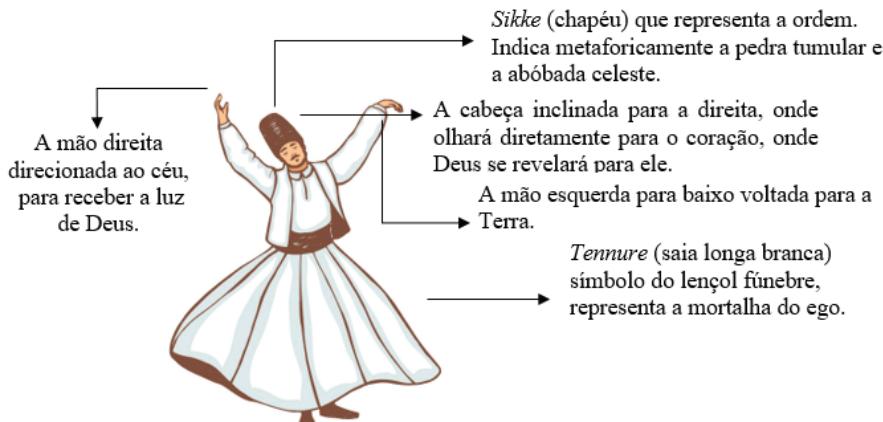
O sema dos Mevlevi's parece ter evoluído ao longo de vários séculos para uma cerimônia elaborada. Ao comparar a prática moderna com documentos visuais anteriores, parece que, pelo menos desde o século XVII, a rotação individual evoluiu e se tornou mais disciplinada. No século seguinte, envolvia um giro rápido no eixo individual de cada dervixe, com os braços levantados em uma posição fixa: a palma da mão direita levantada em direção aos céus e a palma da mão esquerda voltada para baixo em direção à terra. Todo esse movimento e o movimento espacial dos dervixes 'dancantes' – conhecidos como *semazen* – adquiriram interpretações simbólicas complexas ao longo do tempo.<sup>37</sup>

---

36. FELDMAN, 2022, p. 4.

37. Ibidem, p. 27.

### Esquema – Elementos simbólicos do *samā'*



Fonte: (HEANEY, 2017).

Fonte: Heaney, 2017. Esquema elaborado pela autora.

Descreverei a seguir, brevemente, a prática do *samā'* que, assim como na descrição anterior, tomei como base pesquisas bibliográficas sobre a ordem Mevlevi, e minhas observações pessoais a partir da cerimônia na ordem Halveti Jerrahi em Istambul. Assim como na recitação do *dikr*<sup>38</sup>, os métodos e particularidades do rito irão variar de acordo com a região, a época, e/ou a ordem sufi que a executa.

A prática do *samā'* na ordem Jerrahi, ocorre às segundas-feiras, durante a cerimônia musical (*meshk*) que é a prática dos hinos, chamados *ilahi*. São composições de cunho religioso e espiritual, normalmente escritas por santos ou mestres de elevada estatura espiritual. De acordo com os dervixes, os *ilahis* derretam o coração e o preparam para receber e se conectar com o Sagrado. A composição dos *ilahi* segue a metodologia musical tradicional clássica turca, dentro dos modos musicais, o *makam*. Após alguns momentos da performance musical, entram os dervixes que realizarão a cerimônia do *samā'* e, durante parte da cerimônia, o *Sheikh* lidera a recitação acompanhado da congregação, de certos atributos

38. O *dikr* e o *samā'* podem acontecer separadamente, ou durante a mesma cerimônia.

divinos (*dikr*) ao som da performance musical. Os principais instrumentos no *meshk* são o *ud*, o *bendir*, o *kementche*, *kanun*, *kudum*, a flauta *ney*, dentre outros.

## Cerimônia do *samā'*

I. Os dervixes estão enfileirados aguardando o mestre, em oração e súplica. Os instrumentos começam a tocar, primeiro as batidas do *kudum*, depois o solo da flauta *ney*. Em algum momento enquanto a música toca, o mestre e os dervixes batem as palmas das mãos do chão, beijam o solo, e levantam-se. Esse momento significa o “início da transformação, a ressurreição do sono da indiferença”<sup>39</sup>;

II. O mestre percorre todo o círculo do *meydan* (local onde o giro acontece) em sentido anti-horário (simbolicamente assim como no processo da caminhada em torno da Ka’ba, a circuambulação) e chega ao seu lugar, a metade direita do círculo, sobre o tapete vermelho;

III. Os dervixes, em fila, ultrapassam o que representa a linha do Equador (linha imaginária que vai do posto do *Sheykh* até o centro do *meydan*), sem pisar nela<sup>40</sup> e viram-se para trás pela direita encontrando-se face a face com o dervixe que está atrás. Eles se olham e se reverenciam. Essa simbologia é de extrema importância pois essa troca de olhares representa ver Deus nos olhos do outro. Quando estão se saudando dizem mentalmente – “Eu me curvo diante de *Allāh* em você” O dervixe mais jovem é o último a saudar o *Sheikh*. Depois viram-se novamente e seguem;

IV. Inicia-se a música específica para o giro, composta por vários instrumentos como a flauta *ney*, pratos (címbalos), percussão, dentre outros e vozes. Os dervixes percorrem três vezes o círculo do giro. Eles retiram seus robes negros (*khirqa*) que simbolizam a tumba, e ficam somente

39. WOSIEN, 2002, p. 76.

40. O dervixe nunca pisa na linha chamada *hatti istiwa*, (A linha que vai do posto onde o *Sheykh* está, até o centro do círculo, representa o Equador), e não pisam no centro do *meydan* (o círculo onde se realiza o *samā'*) durante a cerimônia.

com a roupa branca (*tennure*), vestimenta que simboliza a mortalha (do ego);

V. Individualmente, com os olhos abertos ou entreabertos, começam a girar em torno do seu próprio eixo com os braços cruzados entre o peito, o direito sobre o esquerdo, e mãos apoiadas nos ombros;

VI. Essa rotação em círculos repetitivos representa uma ordenação que se baseia nos planetas do sistema solar que orbitam em torno do Sol. Ao abandonar os *nafs* (egos), ao som da música e concentrando-se profundamente consigo mesmos, ouvindo o seu som interno, buscando a conexão real em *Allāh*, o sujeito pode atingir o *wajd*, um estado de extase ou de supraconsciência. O objetivo é a união com o Supremo.

VII. A cada giro a experiência deve se intensificar, e o giro irá progredir em sincronia ao ritmo (*usul*) específico, em graus de profundidade mística e expansão da consciência dependendo do dervixe e de seu nível, e suas lições, afinal o giro é uma experiência também de aspecto inteiramente individual;

VIII. Há um cuidado para que os dervixes, ao girar, mantenham distância uns dos outros, pois, cada um, dependendo do seu nível e de sua demanda interior, terá um caminho a cumprir no *samā'*;

IX. Após estar de braços fechados, eles vão girando em torno do círculo e em volta do próprio eixo abrindo os braços lentamente, com a cabeça inclinada para a direita, para o coração. A palma da mão direita está voltada para cima para receber a luz divina e a esquerda deve estar para baixo, voltada para a Terra, em compartilhamento e conexão;

X. Os ritmos dos *ilahis* ou dentro de um *ayin* específico ou de um *selam* (movimentos musicais distintos que ocorrem durante o giro, são quatro ao total), dependendo do tipo de prática do *samā'*, podem se intensificar consideravelmente, se tornando bastante veloz, dependendo do momento. Os dervixes repetem diferentes *asma*s (atributos de *Allah*) durante a prática, em cada volta realizada sincronizando com sua respiração;

XI. Os dervixes se movimentam no mesmo ritmo, existe uma sincronia. No caso do cerimônia Mevlevi, cada *selam* tem o seu ritmo

apropriado. O terceiro é o mais rápido. Dependendo do compositor um *ayin* pode levar mais do que uma hora. Ao final de um *selam*, eles param e pousam suas mãos sobre o peito, esperando o próximo *selam*.

XII. O solo de *ney* termina e a cerimônia é finalizada. Os dervixes recebem novamente sobre os seus ombros o robe negro (*khirqaq*);

XIII. Ao final do último *selam*, seguindo uma improvisação ou *Taksim* de um dos instrumentos, o *Sheykh* sai do posto (representado pela pele de carneiro tingida da cor vermelha e representa o *Kutub* – O Polo) e se dirige para o meio do *meydan* (onde nenhum dos dervixes jamais toca seus pés durante a cerimônia) e gira vagarosamente, não com os braços abertos, mas segurando a sua própria *khirqaq*.

XIII. Após a recita do Corão pelo *Hafiz* (cantor corânico, que recita de cor o livro sagrado), os dervixes dizem em coro várias vezes o nome divino *Hû* (Ele, Deus) como um sinal de lembrança e de adoração;

XIV. O *Sheikh* retira-se do local da cerimônia fazendo uma reverência, e todos os dervixes a respondem e começam a sair um a um, e por fim saem os músicos.



Fonte: Kallie Szczepanski (2018)

Uma das especificidades que o giro possui com relação a outras práticas místicas ou danças sagradas é a de que o giro tem uma anatomia própria de centrar o corpo em uma espiral onde o coração se mantém no centro, imóvel. Os movimentos acontecem somente nas pernas, o restante do corpo se encontra neste centro espiralado, que remete a geometria encontrada em vários padrões da natureza.

O *samā'* é, decerto, um movimento que se desvela infinitamente maior no interior de quem o pratica do que nos olhos dos espectadores que o presenciam externamente. O desejo de união ao Todo é traduzido nos símbolos cósmicos do céu e dos astros e no esvaziamento do ego, que dará lugar a uma vertical compreensão da realidade: “O *samā'* significa morrer para este mundo e ser revivido na dança eterna dos espíritos livres em torno de um sol que nem nasce nem se põe”<sup>41</sup>.

Leonard Lewisohn em seu artigo *The sacred music of Islam: Samā' in the persian sufi tradition* (2015) fala sobre o efeito que o *samā'* tem sobre a alma, de modo que a música ao aguçar a atenção para a mente e o corpo, proporciona também uma concentração maior nos sentidos externos e internos, funcionando como uma musicoterapia mística. Na tradição sufi,

[...] para alcançar um estado de recolhimento total do ser-uno, é preciso suspender, seja a mente fixa, seja a atenção aprisionada no corpo. Os sufis vivem a música como meio para abrir a alma e como auxílio para alcançar um estado de equilíbrio, clareza e sensibilidade. Desse jeito, a música contribui para o aperfeiçoamento do homem. Para dizer com as palavras do sheik Najm al-Dîn Kubrâ: ‘durante a escuta musical, a alma percebe o aroma do amado. A melodia parece uma pequena barca mística: transporta a alma para a outra margem, para o amigo (Deus)’.<sup>42</sup>

41. SCHIMMEL, 2011, p. 184.

42. WOSIEN, 2002, p. 42, grifo nosso.

A arte da música e dos movimentos giratórios são perpassados por uma experiência de nível macrocósmico, de modo que o indivíduo se une ao Todo. O próprio Rūmī acreditava que na dança está a criação de todo o universo, utilizando uma famosa metáfora de que assim como a abelha dança ao redor do néctar, o pequeno grão de poeira dança na luz do sol, o coração do místico buscador dança no fogo da recordação de Deus.<sup>43</sup> Um de seus poemas, “Samā‘ II”, Rūmī escreveu:

*Samā‘ II*

Vem, vem, tu que és a alma  
da alma da alma do giro!  
Vem, cipreste mais alto  
do jardim florido do giro.  
Vem, não houve nem haverá  
jamais alguém como tu.  
Vem e faz de teus olhos  
o olho desejante do giro.  
Vem, a fonte do sol se esconde  
sob o manto da tua sombra.  
És dono de mil Vênus  
nos céus desse remoinho.  
O giro canta tuas glórias  
em mil línguas eloquentes.  
Tento traduzir em palavras  
o que se sente no giro.  
Quando entras nessa dança,  
abandonas os dois mundos;  
é fora deles que se encontra  
o universo infinito do giro.

---

43. Ibidem.

Muito alto, distante se vê  
 o teto da sétima esfera,  
 mas muito além é que encontrais  
 a escada que leva ao giro.  
 O que quer que exista, só existe no giro;  
 quando danças, ele sustenta teus pés.  
 Vem, que este giro te pertence  
 e tu pertences ao giro.  
 O que faço quando vem o amor  
 e se agarra ao meu pescoço?  
 Seguro-o, aperto-o contra o peito  
 e arrasto-o para o giro!  
 E quando as asas das mariposas  
 abrem-se ao brilho do sol  
 todos caem na dança, na dança  
 e jamais se cansam do giro!<sup>44</sup>

Podemos observar, portanto, através dos escritos de Rūmī e de tudo que foi dito até aqui, como as diferentes formas de arte são organismos vivos dentro da mística do sufismo, cumprindo um importante papel na experiência espiritual e religiosa desses ritos, estando presente desde os períodos formativos das comunidades sufis. Acredito ser impossível desassociar as manifestações artísticas como a poesia e a música a essas experiências místicas abordadas, justamente por se tratar de veículos para conexões profundas e, ao mesmo tempo que são ferramentas de significação, expressão e sentido, demarcam a identidade da comunidade e dos indivíduos que a compõem. Para Feldman, a cerimônia Mevlevi

reivindica nossa atenção porque é um ritual cuja combinação de movimento coreografado e música complexa alcança um resultado que é transcendental e artístico. O fato de essa cerimônia ser considerada um grande fenômeno

---

44. RUMI, 2017, p. 146-147.

cultural em nosso próprio tempo fala do sucesso duradouro daqueles que a mantiveram, por um período de pelo menos seis séculos, como parte de uma instituição mística, e não puramente religiosa.<sup>45</sup>

## Reflexões e apontamentos

Embora saibamos que, desde o seu período formativo, as experiências religiosas estão ligadas de infinitas formas à experiência da arte, o contexto e a linguagem sob o qual elas se situam, bem como a construção de sentido e significado existencial dos sujeitos e sujeitas que a vivenciam são os mais variados possíveis. No entanto, como diz William James, “estamos vivos ou mortos para a eterna mensagem interior das artes segundo conservamos ou perdemos a susceptibilidade mística”<sup>46</sup>.

Acho importante apontar que muitas são as reflexões de que a essência do fenômeno místico em questão é o fato de que ele se localiza – em seu ápice – em estados não ordinários da consciência. Mas acredito que, para além da análise desses estados; dos quais eu mesma tenho me dedicado nos últimos anos, o sentido humano mais profundo do mistério está no lastro que ele deixa no devir da vida, para além da transitóriedade e da efemeridade nas quais os estados não ordinários de consciência se situam.

Entendo, portanto, que refletir sobre a busca pela unidade com Deus na mística do sufismo a partir do *dikr*, do *samā'* é, senão, analisar a singularidade ou, a especificidade da vivência que ali germinou e ainda germinam nos indivíduos, nas comunidades, nas relações entre mestre e discípulo, na literatura, nas artes produzidas etc., para além do caráter transitório dos estados não ordinários de consciência que são próprios desses rituais.

---

45. FELDMAN, 2022, p. 3.

46. JAMES, 2011, p. 351.

O místico deve retornar destes fenômenos como alguém que, ao aprofundar-se em si mesmo e abrir-se para a beleza do mistério, amadureça sua bondade, amor e compaixão, cultivando um olhar atento para os sentidos mais profundos da existência, que muitas das vezes se encontrarão nas sutilezas da vida cotidiana, na procura em descortinar os véus que o separam da realidade, da sua origem, num estado constante de auto entendimento.

Considero que um dos pontos de partida para pensar a singularidade dessa vivência mística que se origina no sufismo antes mesmo de Rūmī, nos primórdios do Islam é observando, em um primeiro momento, essa combinação de cultivos profundos da interioridade e da busca pela unidade com o Real expressadas pelas artes, que são traduzidas em ritos complexos e metódicos e sob as quais a mesma pode ser vivida.

Concomitante a isso, penso ser igualmente importante pensar essa combinação a partir dos relatos de dervixes, praticantes do sufismo, quais são seus sentidos e significados para essa nossa existência na contemporaneidade.

## Referências

BAYINDIRLI, Noah. *Turkish Classical Music & Instrumentation: A History in the Sound of Music. Pressbooks*, 2018. Disponível em: <https://ohiostate.pressbooks.pub/windowsintoturkishculture/chapter/chapter-2/>.

BENNETT, Clinton. *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

CHITTICK, William. *The Sufi doctrine of Rumi*. Indiana: Word Wisdom, 2005.

DURING, Jean. *Música y Éxtasis: la audición mística em la tradición sufi*. Buenos Aires: Yerrahi, 2021.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das Ideias Religiosas*. Vol. 3: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ERNST, Carl. *Sufismo: una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*. Barcelona: Paidós, 1999.

- FELDMAN, Walter. *From Rumi to the Whirling Dervishes: Music, Poetry, and Mysticism in the Ottoman Empire*. Grã-Bretanha: Edinburgh University Press, 2022.
- FELDMAN, Walter. *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Netherlands: Koninklijke Brill, 2024.
- HEANEY, Daria. *Dervish Whirling in Dance in Hand-Drawn Style*. Via 123rf. Disponível em: [https://www.123rf.com/photo\\_134095060\\_stock-vector-dervishwhirling-in-dance-in-hand-drawn-style.html](https://www.123rf.com/photo_134095060_stock-vector-dervishwhirling-in-dance-in-hand-drawn-style.html). Acesso em: 22 dez. 2019.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 2011.
- KARAMUSTAFA, Ahmet. *Sufism: The formative period*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2007.
- LEWISOHN, Leonard. The sacred music of Islam: Samā‘ in the Persian Sufi tradition. *British Journal of Ethnomusicology*, Inglaterra, v. 6, 1997.
- MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Les Editions du Cerf, 1999.
- MASSIGNON, Louis ; RADTKE, Bernd. Taşawwuf. In: *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2019.
- NURANI TV. Sufi Zikir, Sufi Dhikr... (Halvet-i Uşşaki). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iSTh0ybvSLk>. Acesso em: jan. 2020.
- RUMI. *The Masnavi Ma’navi of Rumi*. Nova York: Createspace Pub, 2011.
- RUMI. *Poemas Místicos*: Divan de Shams de Tabriz. São Paulo: Attar, 2017.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- SELLHEIM, Rudolf. Samā‘. In: *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2019.
- SOUZA, Carlos Frederico B. O Sufismo como dimensão mística do Islã. *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, 2005.
- SZCZEPANSKI, Kallie. The Sufi Mystics of Islam. *Learn Religions*, 20318. Disponível em: <https://www.learnreligions.com/sufi-the-mystics-of-islam-195401>.
- WITHEVEEN. *Sufismo Universal*. São Paulo: Triom, 2003.
- WOSIEN, M. *Os sufis e a oração em movimento*. São Paulo: Triom, 2002.



# **CAPÍTULO 15. ARTE E ESPIRITUALIDADE: “O SEMEADOR” (ZUMBI) NO “LIXO EXTRAORDINÁRIO” (DE VIK MUNIZ)<sup>1</sup>**

---

*Ceci M. C. Baptista Mariani  
Breno Martins Campos*

## **Introdução**

No livro *Vida líquida*, Zygmunt Bauman afirma que a sociedade contemporânea é a sociedade do descarte. Imposta pelo capitalismo e intimamente relacionada com a modernidade líquida, a vida líquida faz com que tudo no mundo – “fragmentos animados e inanimados”<sup>2</sup> – não possa permanecer por muito tempo como é ou está, na verdade, tudo se transforma em objeto de consumo com vida útil limitada. Noutros termos, tudo é transformado em mercadoria (subordinada à lei da obsolescência programada), inclusive, segundo Gilles Lipovetsky, os valores éticos e a espiritualidade.<sup>3</sup>

No mundo do consumo, as coisas (e as pessoas) só têm valor à medida que possam ser consumidas e estejam prontas para isso; ao se tornarem impróprias, devem ser descartadas para dar lugar a outros objetos (e pessoas).

---

1. Para uma versão completa desta discussão – com ênfase colocada na vida da jovem Suellen, retratada como a “Madonna com criança” (de Giovanni Bellini) no documentário de Vik Muniz –, cf. Ceci Maria Costa Baptista Mariani e Breno Martins Campos (2021).

2. BAUMAN, 2007, p. 16.

3. LIPOVETSKY, 2007.

O lixo é o principal, e comprovadamente, mais abundante produto da sociedade líquido-moderna de consumo. Entre as indústrias da sociedade de consumo, a de produção de lixo é a mais sólida e imune a crises. Isso faz da remoção do lixo um dos dois principais desafios que a vida líquida precisa enfrentar e resolver. O outro é a ameaça de ser jogado no lixo. Em um mundo repleto de consumidores e produtos, a vida flutua desconfortavelmente entre os prazeres do consumo e os horrores da pilha de lixo.<sup>4</sup>

Nada tem valor próprio na vida líquida, antes, é instrumental o valor das coisas e pessoas. Radicalmente materialista, a sociedade líquido-moderna, de forma paradoxal, promove a desvalorização do mundo em sua materialidade e, em consequência, desestimula o compromisso com a transformação social. É uma sociedade voltada para o indivíduo e para a satisfação de seus desejos imediatos, além disso, desatenta à vida em comum. Ainda segundo Bauman, “o advento da sociedade líquido-moderna significou a morte das principais utopias sociais e, de modo mais geral, da ideia de ‘boa sociedade’”<sup>5</sup>.

Em face da vida líquido-moderna, cuja maquinaria econômica não cessa de produzir coisas e pessoas descartadas<sup>6</sup>, este ensaio se propõe a perceber e fazer notar sementes que, uma vez lançadas ao solo, mesmo que em meio ao lixo, engendram sonhos e esperanças em toda terra e na Terra toda, e fazem brotar utopias e frutos de uma nova e boa sociedade. Consequências que são próprias da obra de arte e do artista, mas também da teologia e da mística. Em todos os casos, entretanto, sempre é preciso ter *olhos para ver e ouvidos para ouvir* o extraordinário mais além da vida como ela é e do lixo que ela produz.

---

4. BAUMAN, 2007, p. 17-18.

5. Ibidem, p. 19.

6. Pelo menos no Brasil, talvez os lixões sejam mais sólidos (no sentido de duradouros) do que suporta a teoria baumaniana.

## “Lixo extraordinário”<sup>7</sup>

O documentário *Lixo Extraordinário* (2010) é fruto de um projeto do artista plástico brasileiro Vik Muniz com pessoas ligadas ao aterro sanitário de Duque de Caxias (Jardim Gramacho), na Baixada Fluminense. Um projeto que põe o foco no lixo produzido pela sociedade de consumo e nas vidas que são jogadas no lixo. O aterro provê a subsistência de milhares de catadores de material reciclado. O lugar recebe geralmente migrantes de diversas regiões do Brasil. Gente pobre, que passa parte da semana em barracos alugados ou em tendas improvisadas, e come o que é preparado ali mesmo, muitas vezes, a partir de produtos encontrados em meio ao que é descartado no lixão.

Alexei Bueno compara aquele lugar com uma visão dos infernos:

[...] uma fumaça sai de dentro da terra, ou sobe dela um fogo espontâneo, oriundo da combustão do metano produzido pela decomposição de toneladas de matéria orgânica. A cada caminhão de lixo que chega, cria-se em seus três lados uma muralha de catadores, que dividirão o que de aproveitável vier no meio do definitivamente inservível. São quase três mil, e a sua atividade é incessante, 24 horas por dia, à luz do sol ou à luz do fogo e das lâmpadas. [...] Do âmago da montanha de lixo, escorre, suavemente, um sangue fétido, o famoso chorume, companheiro líquido do metano gasoso, que chega a borbulhar em vastas poças, semelhantes a óleo fervendo.<sup>8</sup>

Sendo assim, os trabalhadores que retiram sua sobrevivência do lixo têm consciência de que ocupam o mais baixo patamar da atividade econômico-social; além disso, frente a muitas contradições e desafios próprios da vida líquida, sabem também que seu trabalho, realizado em

7. Embora o aterro sanitário de Gramacho tenha sido fechado em 2012, optamos por narrar no tempo presente as atividades ali realizadas, pois se trata do presente daquela experiência vivida e da arte produzida nela e por meio dela.

8. BUENO, 2010, p. 25.

condições desumanas, propicia lucro aos donos dos depósitos para os quais revendem o material reciclável que separam.<sup>9</sup>

O projeto artístico do documentário *Lixo Extraordinário*, constituído de sete retratos de catadores em interação com os materiais coletados no aterro, teve início em 2007, no auge de uma bolha no mercado de arte. Trata-se de um empreendimento paradoxal (como a realidade que ele mesmo revela):

Inicia-se um trabalho com indivíduos que estão do lado oposto da sociedade de consumo, numa escala de valores completamente invertida. Tudo o que se joga fora eles aproveitam como valor, e não dão importância alguma a certas coisas às quais todos dão valor.<sup>10</sup>

Cada personagem, com sua história particular, inspirou no artista plástico a identificação com obras de arte clássicas e muito conhecidas. Mais tarde, ao ver a própria foto e assistir ao documentário, cada pessoa retratada percebe a sutileza da operação hermenêutica realizada pelo artista e sua equipe. A cozinheira Irmã foi retratada como a escultura “Portadora de oferenda” (obra anônima, c. 1981-1975 AEC), Carlão como “Atlas” (Guercino, de 1646), Ísis como “Mulher passando roupa” (Pablo Picasso, 1904), Magna como a “Albanesa” (Camille Corot, 1872) e Tião como “Marat assassinado” (Jacques-Louis David, 1793). Dentre os retratos, dois têm sentido religioso mais explícito e se oferecem a uma abordagem teopoética mais direta. O de Suellen, retratada como a “Madonna com criança” (Giovanni Bellini, 1510), e o de Zumbi, retratado como “O semeador” (Jean-Francois Millet, c. 1865).

Zumbi é apresentado no documentário como alguém que *cata arquivo*, isto é, papel. É um sujeito que conhece o valor do livro e que se sente tocado ao perceber o desprezo das pessoas que jogam livro no lixo. Ele tem a tarefa de selecionar os livros e de os levar para a Associação

---

9. BUENO, 2010, p. 25.

10. MUNIZ, 2010, p. 164.

dos Catadores do Aterro Metropolitano de Jardim Gramacho. Além disso, nutre o sonho e o projeto de fazer uma biblioteca comunitária em seu espaço de vida. Tendo perdido o pai, começou a trabalhar no aterro aos nove anos de idade para ajudar a mãe, que também trabalhou por um bom tempo no aterro até morrer. Órfão, fala a Vik Muniz da experiência de solidariedade que experimentou ali, especialmente na ocasião de um grave acidente sofrido. Enquanto estava catando recicláveis, logo na chegada do caminhão, a tampa da carroceria soltou e o atingiu. Internado no hospital, pôde contar com a doação de sangue de mais de 20 amigos do aterro: “O pessoal me deu a maior força” (*Lixo Extraordinário*, 42’02”).

Apesar de Vik Muniz afirmar uma postura materialista que nega a transcendência, a beleza da convivência cotidiana com os trabalhadores do aterro (e do ato de ouvir suas histórias de vida), como no documentário e nos retratos resultantes do projeto, é reveladora de um sentido espiritual.<sup>11</sup> Contemplando os retratos, é possível, de fato, vislumbrar o “Mistério Santo” que se encontra presente na periferia da cultura.

O artista Vik Muniz direciona o olhar de quem contempla a obra às vítimas e ajuda a ver o extraordinário presente na profundidade do ordinário da vida. Dando voz às pessoas e oportunidade de participar da obra de arte na qual são retratadas – o processo criativo se encontra exposto no documentário –, o artista conduz a elaboração coletiva de retratos a partir de cenas fotografadas no lixão e compostas por material reciclável recolhido ali. É fato que a obra que nasce desse processo não só denuncia as desumanas condições dos que habitam o lixo, mas revela, poeticamente, nos silêncios da linguagem visual, misteriosamente, a beleza teimosa presente na profundidade da vida que se vive naquele *lugar infernal*.

Conversando com os catadores fotografados sobre as reações das pessoas diante da arte exposta em um museu, Vik Muniz fala sobre a

---

11. *Ibidem*, p. 173.

beleza da transformação operada pela arte, o momento em que, num movimento de aproximação e afastamento, o expectador, diante da obra, ora vê a imagem ora vê a matéria: “o momento em que uma coisa se transforma em outra é o momento mais bonito... Aquele é um momento mágico!” (*Lixo Extraordinário*, 53’15’’). Surpreendentemente, na série de retratos feitos no aterro sanitário, é possível testemunhar o lixo se transformando em bela obra de arte, que não é somente elaborada com o material retirado do lixo, mas com a participação das pessoas catadoras, aquelas que foram também obrigadas a viver em meio ao lixo. Questionado sobre as consequências de seu empreendimento para as pessoas que participaram ativamente dele, ou seja, sobre o fato de que a experiência possa abalar suas mentes, Vik Muniz responde, perguntando: não será bom apresentar a essas pessoas outra realidade capaz de mudar sua forma de pensar? (*Lixo Extraordinário*, 1:07’13’’) A arte tem sua forma de envolvimento com a transformação da realidade.

Aproxima-se, aqui, o testemunho de Vincent Van Gogh sobre o papel da arte e do artista diante do sonho de uma realidade transformada:

Ah, parece-me cada vez mais que as pessoas são a raiz de tudo e, embora seja eternamente melancólico não viver a verdadeira vida, no sentido de que valeria mais trabalhar a própria carne que a cor ou o gesso, no sentido de que valeria mais fabricar crianças que fabricar quadros ou fazer negócios, ainda assim, sentimo-nos vivendo quando pensamos que temos amigos entre os que também não estão na verdadeira vida.<sup>12</sup>

---

12. GOGH, 2008, p. 201.

**"O semeador" (Zumbi)**

O Semeador (Zumbi) – Lixo Extraordinário – Vik Muniz.<sup>13</sup>

---

13. Disponível em: <https://medium.com/@versoagex/lixo-extraordin%C3%A1rio-vik-muniz-bc8d-9c4eab0a>.

Zumbi, o semeador retratado por Vik Muniz, é inspirado em tela de Millet de 1865.<sup>14</sup> Concebida em tempo de grande revolução no âmbito do trabalho, Millet não apresenta o trabalhador rural como uma imagem bucólica da harmoniosa relação entre o humano e a natureza. Ao contrário, o artista enfatiza a imagem do camponês embrutecido pelo trabalho, lutando pela sobrevivência em solo árido, repleto de pedras e ervas daninhas, reflexo do conflito provocado pela revolução industrial, que, promovendo a modernização do campo, cria um proletariado rural.<sup>15</sup>

A tela de Millet remete à parábola bíblica do semeador (Mt 13,3-9; Mc 4,3-9; Lc 8,5-8), aquele que sai a semear e lançar suas sementes ao solo. A parábola não fala que o semeador é alguém que lança a semente de modo aleatório. Mesmo que algumas sementes tenham caído à beira do caminho ou em meio a pedras e espinhos, a intenção do semeador é que a semente encontre terra boa, ainda que em lugares improváveis.

O mais importante é que as sementes que encontraram terra boa produziram muitos frutos, numa proporção de 30, 60 e 100 por um. Para o povo que escutava Jesus, uma colheita de 30 por um já é grande e de 60 por um, por óbvio, é ainda maior; a de 100 por um, por sua vez, é uma excelente colheita. A mensagem é clara: a boa semente que cai em terra boa produz bons frutos. Na interpretação alegórica da parábola, a semente é comparada à palavra que, sendo recebida e acolhida, frutifica.

A parábola, que identifica a *boa nova* à semente, questiona a recepção da mensagem evangélica pelo Mundo. Coloca-se diante dos que estão sendo preparados por Jesus para a semeadura da mensagem e revela em que tipo de solo a Palavra de Deus, uma vez acolhida, produz muitos frutos. É certo que, para o evangelho, os semeadores são os discípulos que Jesus chamou dentre a gente simples de seu próprio lugar; e o solo fértil representa aquele que tem *ouvidos para ouvir*, o que lida com a terra, trabalha no campo e sabe o que significa plantar em terra ruim, cheia de pedras e espinhos. Em

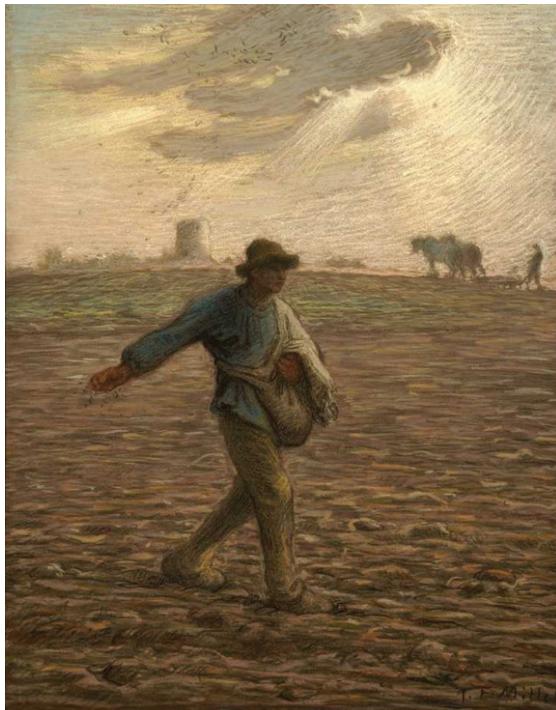
---

14. MUNIZ, 2010, p. 170.

15. FABRIS, 2010.

outra passagem bíblica, vemos Jesus louvando o Pai por ter escondido as coisas dos sábios e inteligentes e revelado aos simples (Mt 11,25).

Segundo Paulo Augusto de Souza Nogueira, as artes quando se inspiram na Bíblia geram novas compreensões das narrativas bíblicas, abrem novas perspectivas, pois “aguçam nossa criatividade, abrem nossos olhos para novas perspectivas interpretativas”<sup>16</sup>; as análises de pinturas inspiradas em cenas bíblicas “nos permitem explorar associações interpretativas que não teriam sido possíveis de outra forma”<sup>17</sup>. Aqui, a reflexão se volta para as leituras da parábola evangélica do semeador realizadas por dois grandes artistas, Millet e Van Gogh, buscando apontar a relação delas com a obra *O Semeador* (Zumbi) de Vik Muniz.



Millet, *O semeador* (1865).<sup>18</sup>

16. NOGUEIRA, 2011, p. 235-236.

17. Ibidem, p. 235-236.

18. Disponível em: [https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Jean-Fran%C3%A7ois\\_Millet\\_-\\_Le\\_Semeur.jpg](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Jean-Fran%C3%A7ois_Millet_-_Le_Semeur.jpg).

A tradução em linguagem visual que Millet faz da parábola bíblica, analisa Marcos Fabris, “não visa a contemplação de verdades eternas ou reflexões sobre o divino”<sup>19</sup>, sua teologia “põe-se a serviço da experiência dos oprimidos e destina-se a restabelecer a força explosiva, ‘messiânica’ se preferirmos, mas sobretudo revolucionária de suas lutas”<sup>20</sup>. Identificado afetiva e materialmente com o oprimido, representa o semeador como o trabalhador esvaziado de sua vida interior; tanto no campo como no contexto urbano. Conforme Fabris, Millet dá voz à experiência do camponês transformado em “proletário da floresta”<sup>21</sup>. Ao comparar duas versões de Millet sobre *O Semeador*, Fabris conclui que há uma apropriação original que o artista faz da parábola bíblica, abrindo, com isso, novas perspectivas de interpretação:

Em relação à primeira versão, os contornos do trabalhador são de alguma maneira suavizados, a figura é menos monumental e a pose do corpo é retratada um tanto mais empertigada, enrijecida e mecânica. A parte superior do corpo, que se posiciona por demais para trás em relação às pernas, demasiada e dolorosamente retorcidas, não se “encaixa” na parte inferior do homem. O braço hirto, a mão tensa e o gesto automático indicam uma certa contenção de energia. A bolsa de grãos que leva junto ao corpo chama atenção pelo modo como foi pintada: as pineladas e as cores empregadas a tornam um bloco maciço, destacado fisicamente do corpo do homem como um objeto que lhe é alheio. O trabalhador encontra-se mais ao centro da tela, “congelado” em sua ação, confinado no exíguo espaço retangular que o aprisiona. A linha do horizonte, que se encontra fora de seu eixo característico dado o declive do terreno, reforça a sensação de desequilíbrio e alienação.<sup>22</sup>

Millet direciona o olhar do espectador à dura condição do semeador representado como uma estampa em paisagem “acre e desoladora”, embrutecido pelo trabalho repetitivo e mecanizado.

19. FABRIS, 2010, p. 286.

20. Ibidem, p. 286.

21. Ibidem, p. 283.

22. Ibidem, p. 283-284.

Confinado e restrito, o semeador combina fraqueza e (alguma) asseveração, num complexo de engrenagens no ou pelo qual se é esmagado – uma metáfora utilizada por um Millet consciente tanto de seu lócus social como das mais diversas restrições impostas à produção artística consequente, ao definir, nos termos industriais, o próprio fazer artístico. Não seria descabido ver na tela um duplo do próprio artista.<sup>23</sup>

Com isso, o artista traz à tela a experiência dos excluídos e possibilidade, com a rememoração proposta, “a necessária apocatástase do esquecimento, da qual não pode prescindir o contínuo combate rumo à emancipação e à utopia”<sup>24</sup>. Eis o fruto de sua hermenêutica visual: uma tradução da parábola segundo a perspectiva do oprimido atua como denúncia e, com isso, já é anúncio de que a redenção é um processo de luta contra o inimigo histórico que precisa ser derrotado.



Vincent Van Gogh – O Semeador (1888).<sup>25</sup>

23. Ibidem, p. 284.

24. Ibidem, p. 286.

25. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Sower.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Sower.jpg).

Lidando com o mesmo símbolo bíblico do semeador, Van Gogh, em diálogo artístico e aberto com Millet, faz vários estudos sobre o tema. Uma de suas obras composta em Arles, num período em que luz e cor predominam em seus trabalhos, ele representa o semeador em um campo iluminado por um pôr-do-sol amarelo vibrante. Com o uso das cores, Van Gogh pretende encontrar formas de expressão para as emoções: o amor entre namorados “pelo casamento de dois complementares, sua combinação e suas oposições, as vibrações misteriosas dos tons aproximados”<sup>26</sup>; o pensamento “pela irradiação de um tom claro num fundo escuro”; “a esperança por alguma estrela”; e “o ardor de um ser pelo brilho de um pôr-do-sol”<sup>27</sup>.

Destaca-se na pintura que retoma a parábola do semeador, que já fora relida por Millet, a luz do sol, que ilumina o semeador na tarefa de semear. Van Gogh pinta sua tela com contraste simultâneo de amarelo e violeta: o semeador, em azul e branco, semeia num grande campo com torrões de terra violeta. No horizonte, vê-se um campo de trigo curto e maduro e, acima de tudo, um céu amarelo com um sol amarelo. Quem tem *olhos para ver*, percebe que a exuberância da vida que brota do solo semeado pelo humano vem do sol que a tudo ilumina.

## Conclusão

Aquilo que representa o semeador de Millet também se aplica a Zumbi: ele é o oprimido semeando em terra árida, o aterro sanitário do Jardim Gramacho. Talvez mais próximo do espírito que anima o semeador de Van Gogh – que trabalha num campo iluminado pelo sol – e de sua corporeidade, o semeador de Vik Muniz tem um porte atlético. Lança as sementes ao alto, marcação conferida por um de seus braços levantado, ao passo que outro segura um saco. Zumbi não olha para o chão, como os semeadores de Millet e Van Gogh, mas está com o rosto voltado para

26. GOGH, 2008, p. 265.

27. Ibidem.

a própria mão que lança as sementes. Ademais, sua mão se apresenta iluminada aos olhos que a contemplam, como que a emitir ou refletir a luz.

Interessante notar que o saco do qual o semeador retira as sementes na representação é, na realidade, o saco em que o catador Zumbi recolhe o material para reciclagem, sua fonte de sobrevivência. Além disso, vale lembrar que Zumbi é especialista em recolher livros, segundo o depoimento de Tião (líder da cooperativa dos catadores), pois ele sabe que palavras são sementes que frutificam e podem vivificar o trabalhador do aterro, seu sonho é organizar uma biblioteca comunitária. A aproximação entre o amor aos livros e o ato de semear é muito sugestiva, faz pensar, mais uma vez, no semeador da parábola de Jesus, cuja semente é palavra com poder transformador, Palavra de Deus em linguagem humana.

O encontro com o Verbo pode se dar nos lugares mais inusitados, em fronteiras e bordas inimagináveis, pois onde quer que esteja o ser humano também Deus faz ali morada. Ele escolheu aquilo que é vil e desprezado pelo mundo (o lixo, os descartados)<sup>28</sup> para fazer arte. O artista tem uma capacidade que o aproxima do divino: a de trazer à existência o que não havia antes. E uma obra de arte não vem com prazo de validade, não se destina à obsolescência.

Na releitura de Vik Muniz, o aterro não é propriamente o solo em que é lançada a semente, mas o depósito do qual é retirado o material reciclável para a composição do fundo na foto. É deste cenário que se destaca, em primeiro plano, a figura do semeador Zumbi de braço erguido e lançando sua semente na direção de quem o observa. Assim, o projeto “Lixo extraordinário” coloca de ponta-cabeça a visão de mundo com que se acostumaram as pessoas, pois naquele que foi empurrado para o lixo existe luz e força de transformação. Na linguagem dos evangelhos, somente quem

---

28. Voltando às proposições de Bauman em *Vida líquida*, percebe-se mais uma situação paradoxal: embora o lixo seja desprezado – e o cuidado com ele sempre transferido ao *outro* –, a sociedade líquido-moderna não se cansa de produzi-lo mais e mais.

tem *olhos para ver e ouvidos para ouvir* consegue captar o âmago revolucionário da mensagem das parábolas; e também a das obras de arte.

O semeador Zumbi é, portanto, símbolo da semeadura artística de Vik Muniz, que frutificou numa surpreendente coleção de retratos que revelam o tesouro escondido num lugar evitado por todo mundo e em pessoas descartadas por muitos. Retratado como semeador, Zumbi mostra que a semente lançada dentro do lixão e para fora dele frutificou numa obra de arte com poder de denunciar a condição de degradação imposta pela sociedade de consumo aos que habitam às margens, bem como de sensibilizar olhos, ouvidos e demais sentidos em abertura para o *outro*: aqueles que catam material reciclável em aterros sanitários espalhados pelo mundo afora e que saem por aí semeando a boa-nova.

## Referências

- BAUMAN, Zigmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BUENO, Alexei. A terra / O homem. In: MUNIZ, Vik. *Lixo Extraordinário*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2010. p. 19-156.
- FABRIS, Marcos. Jean-François Millet e a representação do trabalho. *Baleia na Rede*, v. 1, n. 7, 277-289, 2010. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/baleianarede/article/view/1515>.
- GOGH, Vincent Van. *Cartas a Théo*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal*: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LIXO Extraordinário. Produção: Angus Aynsley; Hank Levine. Reino Unido; Brasil: Almega Projects; O2 Filmes, 2010. 1 disco blu-ray.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; CAMPOS, Breno Martins. “Lixo extraordinário”: teologia e arte nos entre-lugares da cultura. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021. p. 249-268.
- MUNIZ, Vik. A luta. In: MUNIZ, Vik. *Lixo Extraordinário*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2010. p. 157-218.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Do silêncio do texto às imagens da ressurreição: cultura visual e interpretação bíblica. *Revista Pistis & Praxis: Teologia Pastoral*, v. 3, n. 1, p. 221-237, 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/14342>.

## POSFÁCIO – INSUBMISSÕES MÍSTICAS: PARA ALÉM, MAS NÃO AQUÉM DA RELIGIÃO

---

*Edson Fernando de Almeida*

A mística segue a sua toada, consolidando-se como uma das perspectivas mais viçosas no grande arco contemporâneo dos estudos de religião. É uma preciosa chave hermenêutica para pensar os elementos pré-predicativos que subjazem à experiência religiosa que vai se configurando em diferentes contextos históricos, sendo ao mesmo tempo uma chave que extrapola seu contexto religioso de origem prestando-se à compreensão de fenômenos para além do universo religioso. Ou seja, é tanto um potente viés de leitura do acontecimento religioso, quanto um *conceito* religioso que se oferece às diversas esferas das ciências modernas para pensar os excessivos sentidos de um real que sempre esvai nas frestas dos dedos de seus diferentes contornos teóricos.

Portanto, poderíamos falar de uma mística *ad-intra* e uma mística *ad-extra*. A primeira, gestada no universo vocabular cristão, explorou parentescos e descobriu raízes no mundo do judaísmo, incorporou o viés islâmico representado pelo sufismo, como filho nascido mais tarde. Mais ainda, não resistindo os tensionamentos do seu próprio DNA anti-predicativo, abriu o seu guarda-chuva também às religiões não monoteístas abraâmicas, passando a abrigar desde o zen budismo, as religiões afro-brasileiras, bem como o Daime das florestas amazônicas. A segunda, como chave de leitura que se oferece à modernidade tardia, aparece operando como ferramenta para a compreensão tanto dos

meandros do psiquismo humano quanto de antigos e sempre novos conceitos filosóficos, tanto quanto das ânsias pós-modernas de um impulso para o sublime, como demonstrou Eduardo Guerreiro Losso, ao problematizar o sentido da palavra mística, tirando-a da sagrada e tranquila ambiência religiosa e entregando-a a contextos mais *profanos*.<sup>1</sup> Ou seja, a mística nada tem de bem-comportada. Ela é uma filha rebelde da religião. Inconformada com a casa dos pais, ela quer habitar outros mundos.

Estas são algumas das muitas impressões que me advieram com a leitura deste viçoso livro organizado pelos/as professores/as Alexandre Frank Silva Kaitel, Ana Carolina Kerr Nappel Mariano, Brasil Fernandes de Barros, Carlos Frederico Barboza de Souza e Soraya Dias Cristina Ferreira. Foram muitas, mas não caberiam no escopo de um posfácio. Registro aqui uma mais forte, que me parece nuclear: há uma tensão na palavra mística. Ela pode, sim, ser pensada para além das fronteiras religiosas, o que não significa dizer que ela deva estar sempre aquém dessas bordas. Para efeitos comparativos, é como a noção de profetismo bíblico. Ele nasce em contexto religioso, mas é maior que essa ambiência, sendo mesmo um conceito para pensar os direitos humanos na geopolítica contemporânea. Assim é a mística, invenção do mundo religioso que se faz potente chave para leitura e compreensão de mundos. Por isso, cabe muita coisa no seu arco: o sufismo, o daime, o espiritismo, a umbanda, Matilde de Von Balthasar... tanto quanto psicologia do *self*, justiça ambiental e o lixo extraordinário de Vik Muniz. Entretanto, para que tão diferentes temas se abriguem sob o seu arco, é preciso tensionar esse significante. É preciso deixar-se tomar por sua insubmissão crônica. A mim me parece que tal insubmissão é o fio que costura este livro. Recomendo-o, pois!

## Referências

LOSSO, Eduardo Guerreiro. Os problemas. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro *et al.* *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 37-49.

---

1. LOSSO, 2022.

## ÍNDICE REMISSIVO

---

- Absoluto 10, 71, 81, 127, 130, 140, 142, 149, 152, 155, 158, 217, 219, 249, 253, 297, 306, 319, 376
- Ágape 292-294, 296, 309, 380, 389
- Aldeia 159, 164, 311, 336, 377
- Allāh* 331, 334, 339, 341-342, 344, 347-348, 381
- Alma 29, 36, 61, 67, 69, 86, 92, 112, 115, 117, 122-123, 125, 127, 129-134, 139-151, 153-154, 156-158, 195, 207, 210, 221, 235, 243, 289-291, 293, 295-308, 311, 314-316, 318-319, 335, 344-345, 350-351, 376, 381, 391
- Alterogênese 233-234, 379
- Alterotopia 233, 379
- Amor 26, 46-47, 60, 67, 77, 93, 148-149, 151, 157, 197, 205, 217, 242, 244, 268, 284, 290-303, 305-308, 312, 314, 316-317, 319, 323, 328, 331-332, 338, 352, 354, 367-368, 376, 381, 389
- Amor divino 294-296, 314, 381
- Amor paixão (*'ishq*) 381
- Aparência 66, 144, 148, 376
- Arquétipo 112, 117, 126, 128, 375
- Arte 10, 13, 16, 34-35, 110, 124, 137, 231, 236, 273, 287, 328-330, 351-353, 356-361, 369-370, 381-383, 386, 388
- Artista 16, 145, 357-361, 363, 365-366, 369, 382
- Ascensão 148, 293, 376
- Aterro 358-361, 368-369, 382
- Ayahuasca 22, 195-201, 204-207, 211-213, 378
- Banisteriopsis caapi* 200, 379
- Baraka* 46, 320, 381
- Barão von Hügel  
(Friedrich von Hügel) 376

<i>Barzah</i>	323-324, 381
Beguinas	292, 380
Beleza	10, 16, 137, 140, 142, 145, 147-149, 152, 158, 274, 281, 301, 329, 354, 360-361, 376, 382
Bem	16, 22-23, 26-28, 34, 38, 61-62, 79, 83, 85-87, 90, 100, 106, 110, 138, 141, 148, 150, 155, 157, 161-162, 205, 217, 237, 243, 258, 264, 271, 275-276, 280, 282, 284, 292-293, 305, 317-318, 322, 330, 341-342, 353, 369, 371, 377, 389
Bezerra de Menezes	60, 373
Biblioteca	360, 368, 382
Budismo	16, 29, 39, 63, 87, 109, 273, 280, 282, 285-286, 312, 328, 333, 371, 373
Cacique	159, 377
Campo de consciência	97-98, 127, 375
Camponês	363, 365, 382
Capitalismo	237, 356, 382
Catadores	358-360, 368, 382
Centro mais profundo	92, 119, 121-122, 126-127, 129, 131-132, 134, 375, 391
Chacrona	195, 200, 379
Chico Xavier	55, 62, 69-70, 83, 86-87, 93, 95, 373
Cipó das almas	195, 379
Coalesce	100, 375
Colheita	363, 382
Colonialidade	180, 219, 231-232, 237, 379
Comunidade	28, 30, 46, 48, 159, 162-166, 170-172, 199, 247, 333, 352, 378
Conexão	65, 93, 102, 149, 178, 181, 206, 250, 284, 328-330, 332, 344, 348, 381
Consciência	10-11, 29, 31-32, 39, 46, 58, 63-64, 71, 75, 79-80, 83, 85-87, 91-92, 97-101, 104-105, 107, 109, 111-112, 114-115, 118-119, 121-122, 124-133, 146, 148, 158, 166, 168, 178, 192, 199, 201-203, 205-206, 210-212, 241, 247-250, 263, 269, 273, 281, 284, 290-291, 295, 303, 329, 335, 344, 348, 353, 358, 373, 375, 381
Consumo	41, 167, 195-196, 198, 200-201, 356-359, 369, 382
Contato	10, 22, 27-28, 44, 64, 90-92, 109, 123, 126, 128, 133, 139, 153, 155, 157, 183, 185, 189-190, 196, 203, 241, 245, 249, 266-267, 333, 339, 373
Contemplação	10, 91, 148, 150, 156, 314, 332, 334, 365, 377

Corpo	29-31, 35, 44-45, 61, 76, 86, 122, 144-145, 189, 209-210, 228-229, 231, 235-236, 243, 247, 249-250, 254, 258, 261-262, 266, 279, 290-291, 302, 305, 315, 318-319, 323, 342, 350, 365, 380, 387
Corpotência	231-232, 235, 379
Cosmovisão	10, 164, 166, 170, 198, 240, 245, 248-249, 378
Cotidiano	10, 13, 33, 48-49, 160, 167, 171, 271-274, 284-285, 380
Crença	25, 84, 91, 109-111, 241, 283, 373
Criatividade	16, 32, 278, 364, 382
Cristianização	197-199, 379
Cultos de Jurema,	378
Cura	12, 187, 189-190, 202, 205, 207-209, 211-213, 309-310, 379
<i>Dervixe</i>	313-314, 319-320, 322-324, 341, 343-345, 347-348, 381
<i>Dervixes</i>	318, 320, 324, 332, 339, 341, 345-349, 354, 381
Descolonização,	378
Desejo de Deus	302, 380
Desenvolvimento espiritual	116, 118, 124, 196, 341, 376
Desenvolvimento mediúnico	12-13, 51, 239, 248, 250-251, 265-266, 268, 380
Desenvolvimento Psicológico	114, 376
<i>Dhikr</i>	321, 355, 381
Diálogo inter-religioso,	40, 177, 378, 389
Dimetiltriptamina (DMT)	200, 379
Doença	31, 113, 207, 209, 379
Dôgen	272-274, 280-283, 285-287, 380
Dualismo	138, 156, 377
Ego ( <i>nafs</i> )	381
Elemento místico	291, 380
Emanações	155, 377
Encantaria	28, 188, 193, 378
Encontro	39-41, 43, 45-46, 50, 86, 90-93, 120, 125, 130, 160, 171-172, 177, 183, 185, 196-197, 201, 212, 306, 313-314, 323, 329, 332, 337-339, 341, 368, 374
Enteógeno	199-200, 204, 211, 379

Entidades	29, 48, 187, 189-190, 205, 241, 244, 248-254, 256, 258-262, 265-267, 380
Epistemologias singularistas,	378
Eros	289-290, 293-294, 296, 305, 309, 380, 389
Espiritismo	11, 16, 22, 53, 55-56, 58-62, 64, 66, 68-69, 71, 74, 76, 78-79, 82-83, 86, 88-95, 196, 236, 372-374
Espírito	16, 26, 46, 71, 74, 76, 78, 86-87, 94-95, 105, 109, 113, 122, 133, 137, 139-144, 146-149, 154, 156-158, 177, 189, 195, 217, 244, 246, 253, 262, 291, 295, 298, 300-303, 305, 309, 314, 318-319, 368, 377, 381
Espíritos	27-28, 30-31, 56, 58, 61, 69-71, 86, 91, 93-94, 186-187, 189, 197, 220-221, 241-244, 249, 254, 256, 259, 263, 265-266, 350, 374
Espírito Santo	26, 74, 87, 189, 291, 301-303, 305, 381
Espiritualidade	9-10, 12-13, 23, 26, 47, 49-50, 52, 68, 74, 109, 137, 139, 162, 165, 168, 170, 172-173, 175-176, 178, 182, 184, 189, 191-193, 198, 203, 211, 240, 272-274, 283, 289, 309, 312, 329-330, 333, 356, 378, 382, 385-387, 391
Espiritualidade indígena	12, 170, 175, 184, 189, 192, 378, 386
Essência da Alma	304, 381
Estado de ser	376
Estados místicos	79-80, 83, 89, 100-101, 116, 132, 376
Etapas do desenvolvimento mediúnico	12, 239, 248, 251, 266, 380
Etnia	159, 162, 172, 378
Excluídos	234, 366, 382
Experiência	10-13, 16-17, 21-24, 27-32, 36-37, 39-41, 44-49, 54, 62-72, 74-76, 78-92, 94-95, 98-101, 103, 105, 107, 109, 119, 122, 124-126, 128-130, 132-134, 140, 148-149, 151, 154-155, 160, 162-164, 166-167, 171-173, 199-207, 210, 212, 216-219, 222-224, 227, 229, 231-237, 239, 244-245, 247-248, 264, 268, 272-273, 276, 281, 283, 285, 289-291, 294-301, 306, 309, 314, 317, 321, 324, 328-330, 334-335, 338, 344, 348, 351-353, 355, 358, 360-361, 365-366, 371, 374-375, 381, 388-389
Experiência mística	12, 16-17, 29, 37, 41, 63, 67-70, 72, 78, 82-89, 91-92, 95, 100, 122, 124, 134, 148, 162, 164, 172, 217, 219, 224, 235-237, 244, 289-290, 294, 300, 329, 335, 381, 389
Experiências puras	74, 88, 374
Êxtase	30, 146, 148-149, 156, 296-297, 306, 320, 327, 335, 338, 344, 348, 377, 389
Exu	182, 220, 224-229, 237, 252, 254-255, 258-259, 265, 379

Exu Mulher	225-226, 379
Falanges espirituais (falanges)	380
Fechner	98, 375
Fechneriana	101, 375
Federação Espírita Brasileira	59, 374
Filosofia perene	73, 374
Fisiológico	79, 81-82, 129, 374
Flauta ( <i>ney</i> )	323, 381
Francisco de Assis	41, 76, 78, 95, 131, 374
Giro	237, 319, 322, 330, 339-340, 343-345, 347-348, 350-352, 381
Gratuidade	91, 111, 132, 240, 374
Hibridismo	181, 191, 373
Hinário	197, 205, 379
Hinduísmo	29, 39, 63, 74, 87, 272, 328, 374
Hinos	197, 204-207, 342, 346, 379
Hipóstases	141, 145, 377
Horizonte da experiência	65, 374
Iluminação	100, 105, 146, 212, 272-273, 281, 284, 377
Incorporação	30, 223, 229, 231, 244, 246, 249-253, 256-263, 265, 380
Individuação	110, 114-116, 121, 124-125, 127, 132-133, 228, 376
Inefabilidade	44-45, 80, 89, 200, 244, 374, 388
Inefável	32, 39, 44, 69, 128, 137, 140, 149, 335, 377
Inocêncio III	76-78, 86, 374
Insistência Eurocentrada	177, 378
Integridade Teológica	381
Intuição mística	97, 375
Islam	16, 316-317, 320-321, 325, 330-333, 335, 337, 343-344, 350, 354-355, 382
Islamismo	28, 54, 63, 245, 336, 374
Jagube	195, 200, 379
Jardim Gramacho	358, 360, 368, 382
Katz	71-76, 78-79, 81, 84-85, 87-88, 95, 374

Laroyê	220, 225, 236, 379
Liberdade	16, 139, 235, 306, 381
Limiar	98-101, 105, 114, 118, 375
Lixo	13, 16, 168, 230, 356-362, 369-370, 372, 382-383
Lixo Extraordinário	13, 356, 358-362, 369-370, 372, 382-383
Makunaima	164-165, 171, 174, 378, 391
Makuxi	159-160, 162-165, 171-173, 378, 391
Massa-de-sensações	99, 375
Matéria	144-145, 148, 167, 228, 263, 297, 358, 361, 377
Mediunidade	82-83, 86-87, 95, 240-241, 244, 249-251, 266, 374, 380
Memoricídio Tóxico	177, 378
Mercadoria	167, 356, 383
Mestiçagem	33-36, 373
Mistério	16-17, 30, 42-43, 46, 64, 92, 117-118, 123, 126, 132, 160, 216, 272, 328-330, 334, 353-354, 360, 374, 382-383
Mistério Santo	360, 383
Mística	9-17, 19, 21-24, 26, 28-29, 31-33, 36-46, 48-64, 66-75, 78-93, 95, 97, 100-101, 105-106, 109-110, 112, 119-120, 122, 124-126, 132-134, 137-139, 143, 145, 147-149, 151, 153, 155-156, 158-160, 162, 164, 166, 168, 170-173, 175, 178, 184, 191-193, 195, 200-201, 212, 215-220, 224, 232, 235-237, 239-241, 244-246, 249-250, 266, 268-269, 271-273, 279, 283, 287, 289-291, 294, 296-300, 303-307, 314, 319-320, 324, 327-331, 333-336, 338-340, 343-344, 348, 350, 352-355, 357, 371-373, 375-383, 385-391
Mística inter-religiosa	178, 192, 378
Mística morena	11, 21, 23, 31, 373
Mística renano flamenga	290, 298, 304, 381
Mística umbandista	28, 239, 241, 244-246, 266, 380
Misticismo	49-51, 55-58, 60, 62, 66, 240, 269, 374
Místico	10, 13, 35, 37, 39, 52, 55, 57, 60, 62-63, 72-75, 78-81, 83, 89-90, 95, 98, 100, 112, 115-118, 121-123, 128, 132-133, 138-139, 146, 148, 150-151, 153, 155, 157, 164, 192, 216, 219-220, 224, 234, 244-245, 248-249, 269, 274, 291, 304, 311, 317-318, 324, 328, 332, 334-336, 338, 343, 351, 353-354, 374-375, 380
Modernidade líquida	356, 383
Morte Mística	300, 381
Múltiplas brasiliidades religiosas	378

Multiplicidade	118, 144, 181, 218, 228-229, 231, 318, 377
Música	13, 34, 204, 206, 301, 316-317, 319, 321-323, 327-330, 335, 339, 341-342, 345, 347-348, 350-352, 354, 381-382, 388
<i>Mystikós</i>	64, 374
Natureza	10, 27, 30, 41, 57, 66-67, 75, 81, 83-84, 94, 110-114, 116, 119-120, 122, 124, 127-130, 132, 134, 141-142, 145, 147, 149, 153, 159, 167, 170, 173, 176, 183-185, 187, 189, 191-192, 196, 200-201, 205, 209, 211, 221, 224, 243-244, 246, 266, 268, 272, 275, 278, 281-283, 286, 298, 300-302, 305, 308, 316, 341, 343, 350, 363, 376, 380
Natureza empírica da Psique	376
Neoplatonismo	39, 63, 144, 148, 151, 154, 156, 324, 374
Neurótico	116, 376
Nirvana	273
Numinoso	111-112, 117-118, 123-126, 130-131, 376
Obras de arte	359, 369, 383
Obscuridade	64, 66, 91, 138, 374
Obsolescência programada	356, 383
Oprimidos	222-223, 365, 383
Pacto	93, 323, 374
Pajelança	28-29, 196-197, 378
Palavra de Deus	303, 363, 368, 383
Parábola	363-368, 383
Parixara	171, 378
Paroxismo místico	98, 375
Passividade	80, 89, 244-245, 261, 267, 374
Periferia	21-22, 32, 49, 360, 373
Personalidade	78, 87, 103-105, 110, 114, 127, 132, 202, 209-210, 263, 276, 291, 376
<i>Philosophia perennis</i>	73, 374
<i>Pîr, Qutb</i>	319-320, 381
Platonismo	39, 140-141, 377
Plotino	12, 137-150, 152-158, 293, 376-377
Pluralismo religioso	40, 378, 389
Pombagira	215, 220, 222, 226, 234, 252, 254-255, 257-265, 379
Prática decolonial	378

Presença	22, 38, 53, 58-59, 77-78, 90-91, 164, 190, 206, 217, 230, 246, 248, 254, 272, 281-282, 290-291, 295, 300, 304-305, 308, 320, 324, 342, 375
Processão	154, 377
Proletariado	363, 383
Psicodélico	200, 379
Psicografia	77-78, 375
Psicologia Complexa	111-112, 115, 120, 122, 124, 132-133, 376
Psicótico	116, 247, 376
Psiquiatria	85, 88-89, 95, 110, 112-115, 117, 119, 376
<i>Psychotria Viridis</i>	200, 379
Purga	209-210, 379
Purgação	43, 146, 210, 377
Qualidade noética	80, 89, 244, 375
Realidade	13, 21, 30, 34, 36, 38-44, 47-48, 65, 67-70, 73, 75, 81, 90-93, 100-101, 106-107, 110, 112, 115, 117-118, 121-123, 125, 130, 139-147, 149-151, 153, 160, 166, 168, 178, 185, 193, 200, 210, 213, 230, 279, 294, 299, 304, 309, 329, 335-336, 344, 350, 354, 359, 361, 368, 377
Reciclagem	368, 383
Reducionismo	73, 375
Reexistência	12, 215, 219-220, 223-224, 232, 379-380
Referente disponível	65, 81, 375
Religare Indígena	378
Religião	9-10, 13, 16, 22-23, 25, 34-35, 50-52, 54, 61, 66, 68, 71, 74, 81, 84-85, 93, 95, 97, 126, 133, 137-138, 152, 156, 158, 171, 174-176, 179-182, 191-193, 200, 204, 207, 212, 220, 236, 239-240, 242-243, 245-246, 250, 266, 268, 271, 290-291, 314, 317, 324, 355, 371-373, 375, 380, 385-391
Religião de matriz africana	373
Religião indígena	373
Religião natural	81, 375
Religião popular	156, 373
Religiões afro-indígenas	378
Ressurreição	210, 300, 347, 370, 381
Retorno	140, 154, 185, 198, 285, 304, 324, 377
Retratos	359-361, 369, 383

Rituais	22, 24, 42, 52, 164, 166, 177, 188, 196-197, 199, 202-204, 206, 210-211, 240-241, 246, 250-253, 255, 265-266, 335-336, 340-341, 344, 353, 379-380
Ritual	12, 42, 175-176, 183, 185-192, 195, 197, 201-207, 213, 246, 252, 255, 265, 319, 321, 324, 340-341, 343, 352, 378-379
Ritual da Lua Cheia	12, 175-176, 183, 185-187, 189-190, 192, 378
<i>Rūmī</i>	328, 330, 336-340, 344, 351-352, 354, 382
Sagrado	11, 21, 23-24, 31, 33, 37, 40-41, 45, 47, 68, 74, 133, 160, 164-165, 171, 178, 182-185, 187, 189, 202, 234-235, 243, 245-246, 273-274, 318, 328, 330, 333-334, 346, 349, 373
<i>Samā'</i>	13, 311, 327-328, 330, 336, 339-341, 343-344, 346-348, 350-351, 353, 355, 381-382
<i>Sama'</i>	381
Santo Daime	12, 16, 22, 195-196, 198-199, 201-210, 212-213, 378-379
Saúde Mental	12, 109-110, 213, 376, 391
<i>Selbst</i> (Si-mesmo)	12, 109, 112, 119, 121-122, 125-127, 130, 132-133, 375-376
Semeador	13, 356, 359, 362-369, 382-383
Sementes	357, 363, 368, 383
Sensações	81, 98-99, 200, 206, 216, 245-247, 251, 253-254, 261, 375
Sentido experiencial	109, 112, 116, 376
Ser	10-11, 21-25, 27, 31-35, 37-38, 40-41, 43-44, 46-49, 52-55, 57-58, 60-64, 67-70, 72, 74-75, 78-93, 98, 100-107, 109-119, 122-123, 125-131, 133, 139-143, 145-146, 148-156, 158, 167, 170, 172-173, 177-179, 181-184, 187, 189-192, 199, 201-202, 204-210, 212, 216-219, 222-227, 229-234, 237, 240-241, 243-246, 248-251, 256-258, 261-263, 265, 267-269, 274-275, 278-284, 293, 295-297, 299-300, 304-305, 308, 316-317, 319, 321, 323-324, 329-332, 335, 338, 340-341, 343-344, 350, 352, 354, 356-357, 366-368, 372, 376-377
Shôbôgenzô	272, 274, 280-281, 283, 286-287, 380
Símbolos vivos	120, 126, 376
Simplicidade	91, 125, 156, 305, 307, 375
Sincretismo	16, 33, 46-47, 50, 199, 205, 237, 241-243, 373, 380
Sobrenatural	57, 297, 375
Sociedade do descarte	356, 383
Solidariedade	32, 40, 360, 383
Subjetividade	111, 117-118, 121, 133, 206, 247, 297, 376
Suely Caldas	55, 62, 93, 95, 375
Sufismo	13, 16, 312, 327, 329-336, 339-340, 343-344, 352-355, 371-372, 381-382, 386

Supraconsciência	348, 382
<i>Suprapessoal</i>	112, 117, 127, 376
Tambor ( <i>daf</i> )	323, 381
Teopoética	359, 383
Todo	62, 65, 71, 73, 90-93, 99, 106, 115, 127, 138-139, 144-145, 150, 160, 176, 205-206, 210, 216, 220, 232, 255, 272, 274-275, 280, 283-285, 290, 300, 305, 317, 328, 338-339, 341, 344-345, 347, 350-351, 369, 377
Torteroli	60, 375
Trabalho	9, 22, 57, 80, 101, 137, 146, 148-149, 179, 190, 203, 205, 209, 211, 234, 243, 249, 254-255, 259-260, 262-263, 273-274, 281-284, 294, 316, 330, 358-359, 363, 366, 370, 383, 390
Tradição de experiência	65, 79, 81-82, 86, 375
Transcendência	25, 27, 69, 130, 147, 152, 200, 203, 210, 213, 218-219, 224, 245, 313, 324, 360, 377, 383
Transformação	48-49, 92, 112, 193, 202-203, 207-208, 228-230, 235, 277, 294, 347, 357, 361, 369, 375
Transgressividade	47, 373
Transitoriedade	80, 89, 200, 244, 353, 375
Tuxaua	159, 170, 378
Um	10-12, 14, 16-17, 21-33, 35, 37, 39, 41-49, 51-56, 58-70, 73-79, 81-84, 86-94, 97-107, 109-114, 116, 118-123, 125-126, 129-134, 137-169, 171-177, 180-193, 195-213, 215-221, 223-224, 226-227, 229-234, 240-249, 251-262, 264-268, 271-276, 278-285, 289-291, 293-295, 297-302, 304-308, 311-313, 315-324, 327-345, 348-354, 357-361, 363, 365-368, 371-373, 375, 377-378, 388, 391
Umbanda	12, 24, 28-29, 51, 186, 215, 217, 219-224, 229-230, 232, 236, 239-243, 245-249, 260, 266-269, 372, 379-380
União	36, 47, 62, 71, 139, 146, 155, 157, 171, 195, 216, 295, 304, 307, 317-318, 324, 334-335, 342, 345, 348, 350, 377, 382
Unidade ( <i>tawhid</i> )	382
Verbo	42-43, 197, 204, 208, 231, 295, 297, 304, 368, 383
Verdadeiro referente	65, 375
Via negativa	140, 377
Vida espiritual	130, 139, 152, 202, 246, 377
Vida líquida	356-358, 369, 383
Wapichana	162, 378
Xamanismo	30, 196-197, 199, 212-213, 379
Zen	13, 16, 271-274, 279-281, 283-284, 286-287, 371, 380
Zikr	382

## **SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES**

---

### **Alexandre Cabral**

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ) e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Filosofia também pela UFRJ. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Bennett e em Teologia pela Universidade Santa Úrsula (USU). É bacharel eclesiástico em Filosofia pelo Seminário São José do Rio de Janeiro e em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). É professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor de Filosofia do Colégio Pedro II. E-mail: [alxcbrl@yahoo.com.br](mailto:alxcbrl@yahoo.com.br)

### **Alexandre Frank Silva Kaitel**

Médium umbandista. Homem cisgênero heterosexual, casado, pai de 2 filhos. Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Psicologia também pela UFMG. Psicólogo clínico, gestalt-terapeuta. Pesquisador empírico. Professor adjunto do curso de Psicologia da PUC Minas. Membro da linha de pesquisa Espiritualidade e Mística do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI/PUC Minas). E-mail: [afskaitel@gmail.com](mailto:afskaitel@gmail.com)

### **Amanda Vicentini**

Doutoranda em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Brasil, com doutorado sanduíche na *Katholische Privat-Universität Linz – Áustria*. Seus temas de interesse são: ecoteologia, teologia feminista, espiritualidade indígena e, em particular, o poder curativo e espiritual das plantas. E-mail: amandajvicentini@gmail.com

### **Ana Carolina Kerr**

Doutoranda e mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), com doutorado sanduíche na *Universidad de Murcia*, na Espanha. Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Editora associada da *Horizonte*, revista de estudos de teologia e ciências da religião. Integrante dos grupos de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI/PUC Minas) e Centro de Culturas Clássicas Persas e Árabes. Atualmente é pesquisadora na área da mística e arte islâmica no Sufismo. E-mail: anacarolinakerr@yahoo.com.br

### **Brasil Fernandes de Barros**

Doutor e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), com Doutorado Sanduíche no *Religion Department da Boston University*. Atualmente desenvolve estágio pós-doutoral em Ciências da Religião também pela mesma instituição. Graduado em Administração de Empresas pelo Centro Universitário UNA e licenciado em Filosofia pela Uninter. É professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião (PUC Minas). Autor do livro *A busca de Kardec: fé ou razão* (Editora CRV, 2022). Editor associado da *Horizonte*, revista de estudos de teologia e ciências da religião e da *Revista Interações*. É, também, membro do Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI/PUC Minas) e do Grupo Política Ideologias e Religiões (CNPq), é também membro do conselho fiscal da ABHR. E-mail: brasil@netinfor.com.br

### **Breno Martins Campos**

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP), com estágio pós-doutoral em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Líder do grupo de pesquisa Religião, linguagem e cultura (RELINC) e editor do periódico *Reflexão* do Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião (PUC-Campinas). E-mail: [brenomartinscampos@gmail.com](mailto:brenomartinscampos@gmail.com)

### **Carlos Frederico Barboza de Souza**

Doutor e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Professor de Espiritualidade e saúde na pós-graduação em Cuidados Paliativos da Faculdade Unimed. Autor do livro *A mística do coração: a senda cordial de Ibn Arabi e João da Cruz*. Editor gerente da *Horizonte*, revista de estudos de teologia e ciências da religião. Membro dos grupos de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI/PUC Minas) e Centro de Culturas Clássicas Persas e Árabes. E-mail: [fred@pucminas.br](mailto:fred@pucminas.br)

### **Ceci M. C. Baptista Mariani**

Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Integrante do grupo de pesquisa Religião, linguagem e cultura (RELINC) e editora do periódico *Reflexão* do Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC-Campinas). E-mail: [cecibmarianni@gmail.com](mailto:cecibmarianni@gmail.com)

## **Clovis Salgado Gontijo**

Doutor em Estética pela Universidad de Chile, possui dupla formação em Música e Filosofia. Professor adjunto e pesquisador do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Líder do grupo de pesquisa “Mística e Estética” e integrante do círculo internacional Susanne Langer. Dedica-se às relações entre arte e linguagem, ao problema da inefabilidade, às aproximações entre as experiências espiritual e estética, assim como ao estudo e à tradução da obra de Vladimir Jankélévitch. E-mail: clovisalgon@gmail.com

## **Edson Fernando de Almeida**

Doutor e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Desenvolveu estágio pós-doutoral em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui graduação em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (SPS) e em Psicologia pela PUC-Rio. Atualmente é professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Preside a Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA). Integra o grupo de pesquisa Apophatiké – Estudos Transdisciplinares em Mística. Integra e é um dos coordenadores do NEPROTES – Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias (UFJF). É Editor da Revista *Numen*, do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF), desde 2022. E-mail: edsonfernandodealmeida@gmail.com

## **Faustino Teixeira**

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Aposentou-se como Professor Titular da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião em 2017. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: religiões,

pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, catolicismo e mística. No momento, oferece cursos no Instituto Humanitas (IHU), da Unisinos, e no canal Paz e Bem.

### **Maria Clara Lucchetti Bingemer**

Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana. e mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduada em Comunicação Social também pela PUC-Rio. É professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma Universidade. Durante quatro anos foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Durante seis anos foi decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura. Em fevereiro de 2024 foi nomeada consultora da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos.

### **Maria José Caldeira Amaral**

Doutora e mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Psicologia Clínica pela Faculdade de Ciências Humanas da Fundação Mineira de Educação e Cultura. Coordenadora do grupo de pesquisa “A Experiência Mística e o Conhecimento: Amor, Desejo, Sofrimento e Êxtase” (LABO/FUNDASP/PUC-SP). Pesquisadora do Grupo Lerte (Literatura, Religião, Teologia) (PUC-SP). Livros Publicados: *Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos*, (EDUC/FAPESP, 2009). *Eros e Ágape: Amar e Desejar Deus na Luz Fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg* (Editora Reflexão, 2014). E-mail: [mjc.doamaral@gmail.com](mailto:mjc.doamaral@gmail.com)

### **Mario Werneck**

Nascido em Juiz de Fora-MG, é doutor e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Professor, membro do grupo de pesquisa Centro de Culturas Clássicas Persas e Árabes (CNPq), dedica-se aos estudos da mística islâmica – em especial, à obra de Jalaluddin Rumi. E-mail: mariowerneck.professor@gmail.com

### **Sávio Roberto Fonseca de Freitas**

Doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e mestre em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Desenvolveu estágio pós-doutoral em Literaturas Africanas na UFPB, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorando, desde 2021, em Ciências da Religião pela UFPB, sob orientação da Profa. Dra. Dilaine Sampaio. Graduado em Letras pelo Centro Universitário Frassinetti do Recife (FAFIRE, atualmente UniFAFIRE). Professor Associado de Literaturas de Língua Portuguesa no Departamento de Letras do CCAE (Campus IV) e Permanente no Programa de Pós-Graduação em Letras do CCHLA (Campus I) da UFPB, atuando na linha de pesquisa Estudos Africanos e Afro-brasileiros. Líder do Grupo de Pesquisa MOZA (Moçambique e Africanidades) (UFPB/CNPq). E-mail: savioroberto1978@yahoo.com.br

### **Soraya Cristina Dias Ferreira**

Doutora e mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduada em Psicologia pela Universidade FUMEC. Especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela PUC Minas e Instituto C. G. Jung MG, filiado à Associação Junguiana do Brasil/AJB e à International Association for Analytical Psychology/IAAP. Integrante do GT AION – Interdisciplinaridades da Pesquisa em Psicologia Analítica no Brasil, grupo de trabalho cadastrado

na Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia / ANPEPP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Educação Ecologia, Libertação e Diálogo (REDECLID / PUC Minas) e integrante da linha de Pesquisa Espiritualidade e Mística pela mesma instituição. Psicóloga Clínica com ênfase em Psicologia Analítica Junguiana. Autora dos livros Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa (Editora Fi, 2017) e O humano a caminho de um centro mais profundo: leituras da alma da alma apresentada por Edith Stein e da totalidade psíquica por Jung (Dialética, 2024). Atua nos seguintes temas: Psicologia Profunda; Saúde Integral; Pensamento steiniano; Psicologia, Espiritualidade e Mística. E-mail: sorayacdferreirapb@gmail.com

### **Vângela Maria Isidoro de Moraes**

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestra em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP). Desenvolveu estágio pós-doutoral em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Professora do curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Pesquisa temas sobre midiaturismo, religião, povos indígenas e processos migratórios. Coordena o projeto de extensão Somos Migrantes e lidera o projeto de pesquisa sobre comunicadores indígenas em Roraima. É autora do livro *Filhos de Deus e Netos de Makunaima: apropriações do catolicismo em terras Makuxi* (Editora CRV, 2018). E-mail: vangela.moraes@ufr.br

Acesse nosso site e conheça  
toda a nossa coleção.

*[www.editorarecriar.com](http://www.editorarecriar.com)*

