

MÍSTICA DO OUTRO: Alteridade, Decolonialidade e Interculturalidade

Mystique of the Other: Otherness, Decoloniality and Interculturality

Flávia Ribeiro Amaro^(*)

Resumo

O presente artigo tem como objetivo discutir aspectos epistemológicos envolvidos na análise de uma “mística do outro”, evidenciando como alteridades culturais e religiosas podem aparecer inseridas no núcleo de interesse da ciência da religião, a partir de uma perspectiva decolonial e intercultural. Para tanto, foi realizada um dimensionamento bibliográfico, articulando contribuições teóricas de diversos autores.

Palavras-chave: Alteridade. Decolonialidade. Interculturalidade. Experiência mística. Sagrado.

Abstract

This article aims to discuss epistemological aspects involved in the analysis of a "mystique of the other", evidencing how cultural and religious alterities may appear inserted in the core of interest of the science of religion from a decolonial and intercultural perspective. Thus, a bibliographic dimensioning was carried out, articulating theoretical contributions of several authors.

Keywords: Otherness, Decoloniality. Interculturality. Mystical experience. Sacred.

INTRODUÇÃO

Numa proposta de reflexão em torno de uma “mística do outro”, considera-se aqui que ela pode ser abordada a partir de variadas camadas de compreensão. Isso demanda uma conceituação sobre a categoria “mística” a partir do campo epistemológico da ciência da religião. Cabe situar, igualmente, os propósitos conceituais das perspectivas decolonial e intercultural.

A mística se configura como uma forma de entendimento do mundo e da realidade pautada pela experiência da interação humana com a divindade. Consiste em traduzir, descrever e ordenar a compreensão em torno da experiência mística de indivíduos e coletividades. Em coerência com essa colocação, a “mística do outro” é aqui entendida como a experiência mística e religiosa de indivíduos e grupos sociais que não apareçam identificados com a cosmovisão do próprio pesquisador. Num contexto de pluralismo religioso, assume-se a diversidade como um aspecto salutar.

^(*) Graduada em ciências sociais pela Universidade Federal de Uberlândia, mestre e doutora em ciências da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Autora do livro, “Médium espírita – fenômeno e experiência: um diálogo entre ciências da religião e ciências sociais” (2019).

Se, inicialmente, o outro foi concebido a partir de uma perspectiva positivista e evolucionista, e tido como o diferente, o exótico, o habitante de lugares longínquos, portador de uma espiritualidade primitiva, sem religião, sem escrita, sem história e sem organização social, com o processo de globalização e a intensificação das trocas culturais mundiais, o outro passou a ser alguém próximo, porém caracterizado por acionar outras categorias de interpretação do mundo e da realidade que não a do próprio investigador. No caso do contexto religioso, o outro corresponde àquele sujeito ou grupo social que postula uma cosmovisão místico-religiosa distinta. O outro, muitas vezes, foi aquele oprimido pelo sistema-mundo europeu, colonizado, subalternizado, silenciado e invisibilizado, mas que desperta interesse da comunidade científica, a qual por sua vez, o aciona como uma espécie de contrapartida do processo histórico de espoliação de seu conhecimento e de suas representações socioculturais, políticas e econômicas.

Refletir sobre a “mística do outro” a partir de uma perspectiva intercultural e decolonial implica evidenciar o papel preponderante que o mistério sempre exerceu, e continua exercendo, como produtor de conhecimentos válidos, além de contextualizar o movimento de redescoberta de seu interesse frente a um processo de reencantamento do mundo. Para tanto, vale ressaltar que, embora a mística não necessariamente se vincule, de modo exclusivo, ao contexto específico da religião, pois seu alcance transcende delimitações categóricas e conceituais e inscreve-se na espontaneidade e na instantaneidade da experiência do contato com a divindade vivenciada por indivíduos e coletividades, é por meio do campo epistemológico da ciência da religião que ela será aqui abordada.

A ciência da religião tem o fenômeno religioso como principal objeto de estudo. Seu interesse analítico abarca o exame da experiência mística e religiosa de indivíduos e grupos sociais, por meio da exegese de textos sagrados, da investigação das instituições, da interpretação dos símbolos, dos mitos, dos ritos etc. Preocupa-se, desse modo, com aspectos tanto subjetivos quanto objetivos da crença religiosa, os quais contribuem para a construção das cosmovisões que, por sua vez, são pautadas pela cultura.

Sendo assim, tomada como objeto de estudo científico, a religião é admitida como uma esfera capaz de administrar simultaneamente a dimensão cognitiva pessoal e sociocultural da relação entre a sociedade e o outro, seus deuses, santos e demais deidades. O outro é encarado como um indivíduo particular, detentor de uma cosmovisão, a partir da qual se reconhece que a questão religiosa tem em seu

entendimento raiz ontológica. Tal concepção ontológica postula compreensões substanciais, tanto objetivas quanto subjetivas, induzindo o outro a comportamentos e ações que se evidenciam na trivialidade da vida cotidiana tanto quanto na ritualização das festas e em outros momentos de celebração especiais. Ou seja, sabe-se que a fé ostentada pelo outro é sustentada pela cultura na qual ele está inserido.

No contexto brasileiro, frente ao expressivo pluralismo do campo religioso nacional, a atenção sobre a “mística do outro” inscreve-se na demanda pelo diálogo inter-religioso, voltado para o combate à intolerância e a promoção da paz, que se impõe face aos fundamentalismos cada vez mais evidentes. Nesse sentido, a abordagem da “mística do outro” configura-se como ponto de partida para que se possa pensar acerca de uma perspectiva intercultural e decolonial comprometida com a valorização das expressões religiosas populares e/ou autônomas.

A perspectiva decolonial é uma corrente de pensamento que vem se intensificando desde os anos 2000 a partir do contexto da América Latina, propondo uma revisão dos postulados epistemológicos científicos ocidentais modernos, e passando a considerar outras realidades e formas de construção de pensamento que não as inspiradas e provenientes da Europa estritamente. Desse modo, a perspectiva decolonial sugere uma quebra de paradigmas ao promover uma abertura a novas propostas epistemológicas que levam em consideração as subjetividades e individualidades como instâncias profícuas para a obtenção de conhecimentos válidos e relevantes para a interpretação científica sobre a religião. E é nesse cenário que o interesse pela “mística do outro” se insinua e se enquadra.

Durante a modernidade/colonialidade, a “mística do outro” não foi necessariamente suprimida, pois alcançou importante espaço de divulgação entre poetas, filósofos, na religiosidade popular camponesa, negra, indígena, feminista. Para que um novo olhar seja aplicado à sua alçada epistemológica, e uma nova atenção seja destinada à sua função semântica e transformadora das consciências, a partir da abordagem da ciência da religião, recorre-se aqui a autores, tais como Otto (2007) e Velasco (2003), que partem do pressuposto da existência de um fundo de mistério comum a todas as religiões, e até mesmo entre configurações não religiosas.

Nesse entendimento, a mística aparece como algo ontologicamente sedimentado na consciência e na emoção humana. Trata-se de um modelo universalista de compreensão do sagrado. Tais autores convergem na interpretação de que as variedades da experiência mística compartilham uma mesma essência, uma fundamentação comum

no sagrado, tido como o Absoluto, fonte primeva da realidade tangível e intangível. Eles chegam a essa conclusão em razão de as narrativas vinculadas às experiências místicas apresentarem elementos similares, e, assim, distinguem uma experiência de base em todas as tradições religiosas. Nesse sentido, o papel da cultura impõe-se como determinante, justamente por distinguir os parâmetros socialmente aceitáveis e/ou reconhecíveis dessas experiências particulares.

A investigação sobre a “mística do outro” demanda uma postura de despojamento e uma abertura sincera à alteridade por parte do pesquisador, pois a experiência mística é particular e se distingue mediante a interpretação que se inscreve na cosmovisão daquele que a vivencia em primeira mão, seja ele um místico, um crente, ou um não crente, e toda interpretação é pautada pela cultura. Frente a essa condição, impõe-se o “imprescindível desafio da diferença religiosa”, cujo objetivo não é “[...] apagar as diferenças, ou simplesmente buscar um denominador comum, mas [...] encontrar semelhanças na diferença”. (TEIXEIRA, 2012, p.181-182)

Já o termo interculturalidade vem sendo utilizado, sobretudo, pelas teorias pedagógicas. Entretanto, seu emprego se ampliou para além do contexto educacional e, nesse sentido, considera-se que ele possa ser utilizado para a análise do campo religioso, no qual se inscreve o interesse pela mística. Desse modo, propõe-se aqui um entendimento intercultural para os estudos do campo religioso, o que implica a validação e a valorização do pluralismo religioso e da possibilidade de o indivíduo escolher seus próprios termos e realizar a sua própria bricolagem místico-religiosa.

1 A MÍSTICA CRISTÃ E A COLONIALIDADE DAS COSMOVISÕES

A mística aciona um esquema de pensamento comum que distingue o sobrenatural do natural. Contudo, o termo mística assume caráter autônomo, configurando-se como um substantivo² independente, responsável por denotar um esquema epistemológico de compreensão do mundo e da realidade no qual o sagrado e a divindade ocupam lugar de destaque. E, especificamente, no que tange à mística cristã, o termo passa a designar o corpo de escritos produzidos pelos místicos³.

² Velasco (2003) salienta que, “O substantivo mística não aparece até a primeira metade do século XVII.” (p.21)

³ Tais como João da Cruz e Teresa de Ávila, por exemplo.

A noção de sagrado é singular em cada religião e seu sentido abarca o domínio do “numinoso”⁴ e das “hierofanias”, mas não se restringe à dramática irrupção do sagrado no mundo, pois existe, igualmente, um caráter de delicadeza e de simplicidade em suas manifestações. O sagrado denota algo imbuído de uma plenitude ontológica harmonicamente imbricada à natureza, ao ser humano e ao cosmos. O sagrado é um princípio vital imaterial, intangível, impessoal e inominável, não passível de categorização e conceitualização total, que, no entanto, exerce fascínio e temor entre os homens. O sagrado se apresenta em oposição ao profano a partir das definições das diferentes denominações religiosas. Cada tradição religiosa ou mística define o que seja sagrado em contraposição ao profano, e é tal interpretação que vai distinguir os limites, ainda que imprecisos, entre um e outro domínio de imanência e intangibilidade.

A mística não necessariamente se baseia em fatos que a ciência e o pensamento racionalista possam comprovar. Assim, seu interesse recai no discurso que ela propaga sobre uma visão de mundo e de realidade ampliada. A fé desencadeada pelo discurso místico aciona explicações subjetivas ancoradas no sentimento e num tipo de conhecimento específico, que parte da assimilação voluntária de uma cosmovisão, construída paralelamente à lógica cartesiana. Nesse movimento, o sujeito de fé reconhece a superioridade intrigante do sobrenatural face à trivialidade do real.

A linguagem mística designa uma abstração psicológica e afetiva particular. Trata das narrativas de experiências interiores transcendentais, empenhadas em descrever, de forma objetiva, tais experiências subjetivas. Encontram-se expressões da linguagem mística em documentos, discursos, exortações, poemas, sermões, cartas, falas informais, interpretações individuais, bem como em apreensões filosóficas, teológicas e pertinentes à ciência da religião e demais ciências.

A mística pode denotar tanto uma experiência contemplativa do vazio e da nulidade do ser, quanto a de arrebatamento frente ao numinoso, majestoso, tremendo e fascinante, que se deixa permear desde um instante de significação avassaladora e

⁴ Numinoso provém do latim *numine*, cujo significado denota a ideia de “divindade”. Aqui, assume-se o significado encontrado na obra de Otto (2007). Segundo a interpretação do autor, o “numinoso” corresponde aos elementos não racionais pertinentes à crença religiosa. Trata-se do reconhecimento de um aspecto inefável, imponderável, intransferível, um estado de alma captado pelo sentimento religioso que se insinua frente ao domínio do mistério tremendo e fascinante. Relaciona-se ao sentimento de ser criatura perante o criador. Diz respeito a um estado afetivo, emocional, de caráter ontológico, que emerge da subjetividade do inconsciente do sujeito. Poderia ser entendido, numa outra perspectiva, como o resultado da atuação de forças e princípios tidos como sobrenaturais, que irrompem em momentos específicos, tais como os rituais religiosos, desencadeados ou administrados pelos agentes do sagrado habilitados para lidar com tais manifestações.

transformadora. A ideia de mística acolhe, portanto, duas possibilidades, a das manifestações extraordinárias e de uma mística pacífica, imbricada na sutileza e presente discretamente no cotidiano. Assim, o que vai definir mais precisamente os seus contornos é o contexto cultural e histórico ao qual se encontra vinculada.

Conforme expõe Velasco (2003, p.20), a palavra “mística” não aparece nem no Novo Testamento, nem nos escritos dos Padres Apostólicos. Segundo o autor, o termo foi introduzido no vocabulário cristão somente a partir do século III e, com o decorrer do tempo, passou a recobrir três sentidos que chegam até os dias de hoje. Assim, o termo “místico” designa, primeiramente, o simbolismo religioso em geral, aplicado inicialmente pelo filósofo e teólogo Clemente, relacionando-se ao significado típico ou alegórico da sagrada Escritura que origina o sentido espiritual, ou “místico”, em contraposição ao sentido literal. O segundo significado, de uso litúrgico, remete ao culto cristão e a seus diferentes elementos e, nesse âmbito, “místico” significa o sentido simbólico, oculto, dos ritos cristãos. O terceiro significado do termo “místico” remete ao sentido espiritual e teológico, alusivo às verdades inefáveis, ocultas, do cristianismo (Orígenes), as verdades mais profundas, objeto, portanto, de um conhecimento mais íntimo. Aciona, desse modo, um conhecimento mais vívido de Deus, em oposição a um pensamento dedutivo e estritamente racional.

Assim, pois, com a palavra “mística” nos referiremos, ainda que em termos muito gerais e imprecisos, a experiências interiores, imediatas, fruitivas, que têm lugar em um nível de consciência que supera aquela que rege a experiência ordinária e objetiva, de união – qualquer que seja a forma como seja vivenciada – do fundo do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o espírito.⁵ (VELASCO, 2003, p.23)

O fenômeno místico apresenta-se, assim, como parte constitutiva do fenômeno religioso, presente em todas as vertentes religiosas ao longo da história, apresentando, no entanto, configurações peculiares que se distinguem entre si. Conforme coloca Velasco (2003), “[...] é difícil encontrar uma religião na qual não existam experiências místicas no sentido mais estrito ou experiências assimiláveis a elas.”⁶ (p.32)

⁵ “Así, pues, con la palabra “mística” nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.” (VELASCO, 2003, p.23) [tradução livre da autora]

⁶ “[...], es difícil encontrar una religión en la que no existan experiencias místicas en el sentido más estricto o experiencias asimilables a ellas.” (VELASCO, 2003, p.32) [tradução livre da autora]

Porém, vale destacar que nem sempre a noção de mística vem atrelada à noção de sagrado, haja vista que se observam situações nas quais realidades distintas da sacralidade da religião são acionadas, isto é, reconhece-se a existência de experiências místicas não religiosas e, nesse sentido, profanas. As artes plásticas, a música, a poesia, a dança, o teatro etc., são tidas como experiências estéticas e artísticas capazes de desencadear experiências místicas não religiosas. Trata-se, segundo Velasco (2003) de

Experiências surgidas de um aprofundamento, dilatação, unificação e clarificação da consciência – experiências “cume”, portanto, que podem se produzir através do contato com a natureza e em formas particularmente intensas de viver a relação interpessoal.⁷ (p.95)

A partir do século XVII, com o surgimento da modernidade, o conceito de mística foi atrelado à ideia de misticismo e de irracionalidade e preterido pelo pensamento racionalista ocidental. Desse modo, a principal concepção de mística propagada nesse período foi a da mística cristã, ainda que comportando inúmeras variações. Não obstante, em função de seu significado estar associado ao de sobrenatural, mesmo dentro do cristianismo a ideia de mística foi, em certa medida, marginalizada, pois o caráter extraordinário do fenômeno místico, justamente por acionar situações que fogem da normalidade e que, portanto, não se deixam ser controladas e reproduzidas, passou a ser combatido pela ortodoxia das hierarquias sacerdotais da Igreja. Velasco (2003) revela, inclusive, que

A Igreja não se pronunciou em nenhuma ocasião sobre a natureza dos fenômenos extraordinários que acompanham os místicos, nem sequer nos decretos de canonização de santos em que tais fenômenos haviam sido produzidos. Não existe, portanto, relação necessariamente intrínseca entre fenômenos extraordinários e santidade e os primeiros não são por si mesmos prova da segunda.⁸ (p.80)

⁷ “Experiencias surgidas de una profundización, dilatación, unificación y clarificación de la conciencia-experiencias “cumbre”, por tanto... (sic) que pueden producirse en contacto con la naturaleza y en formas particularmente intensas de vivir la relación interpersonal.” (VELASCO, 2003, p.95) [tradução livre da autora]

⁸ No original: “La Iglesia no se ha pronunciado en ninguna ocasión sobre la naturaleza de los fenómenos extraordinarios que acompañan a los místicos, ni siquiera en los decretos de canonización de santos en los que tales fenómenos se habían producido. No existe, pues, relación necesaria intrínseca entre fenómenos extraordinarios y santidad, y los primeros no son por sí mismos prueba de la segunda.” (VELASCO, 2003, p.80)

Os fenômenos místicos comumente aparecem associados às experiências unitivas com a divindade, caracterizadas, muitas vezes, por desencadear estados alterados de consciência, tais como: o transe, o êxtase, a glossolalia, a volitação, a levitação, a estigmatização, a telecinese, a hipertermia, o desdobramento astral, as dissociações corpo *x* psique, a cura espiritual, o profetismo etc. Tais fenômenos místicos são caracterizados por promoverem um distanciamento da realidade ordinária, seja a partir de uma interposição de realidades, seja pela saída esporádica e instantânea, ou até mesmo de forma indeterminada, do sujeito religioso.

A Igreja Católica, a partir da Contrarreforma, destinou esforços consideráveis para combater a mística popular e as superstições, controlando a religião por meio de dogmas duros, que buscavam esvaziar o espaço de manifestação do sobrenatural da vida sociocultural das comunidades, num claro projeto de (des)espiritualização da religião. Nesse contexto, o conhecimento objetivo, racional e científico passou a ser predominante e legitimamente reconhecido. As formas válidas de conhecimento passaram, assim, a ser esmeradas na impessoalidade e na não subjetividade criativa e sensível relativa à manifestação espontânea do sagrado na natureza e no mundo, a qual, por sua vez, é interpretada pela mística. Contudo, o interesse pela mística não desapareceu, tampouco seus canais de manifestação e propagação foram completamente anulados. Pois, tal como ressalta Velasco (2003),

Em todo caso, é certo que a situação religiosa do mundo ocidental, caracterizada, de um lado, pela extensão da incredulidade sob a forma de indiferença religiosa, comporta igualmente um interesse pelo cultivo de novas experiências espirituais e um recurso aos escritos e a algumas das práticas dos místicos.⁹ (p.11) [*tradução livre da autora*]

Concomitantemente, se convencionou pensar que a pós-modernidade levaria as sociedades à secularização. Entretanto, tal hipótese caiu por terra, pois o que se observou foi o oposto: testemunha-se a perpetuação das experiências subjetivas de fé e de religiosidade e a ocorrência de uma expressiva multiplicidade de denominações religiosas. Observa-se atualmente um processo de reencantamento do mundo, marcado pelo retorno do sagrado, pela volta do mágico e pelo surgimento de novas

⁹ No original: “En todo caso, es cierto que la situación religiosa del mundo occidental, caracterizada, por una parte, por la extensión de la increencia bajo la forma de la indiferencia religiosa, comporta igualmente un interés por el cultivo de nuevas experiencias espirituales y un recurso a los escritos y a algunas de las prácticas de los místicos.” (VELASCO, 2003, p.11)

espiritualidades e novos movimentos religiosos (VELASCO, 2003), os quais demonstram, de fato, que não se pode falar em secularização total, mas, apenas, parcial, em função de a cultura moderna ter separado a Igreja do Estado. Observou-se, similarmente, uma tendência à “secularização da consciência” (BERGER, 2018, p.23).

Nesse sentido, a colonialidade do poder se impõe, ao mesmo tempo, como uma forma de conceber o mundo a partir de uma lógica racionalista, a qual relega o conteúdo da mística à condição de misticismo e irracionalidade, destituindo-o de seu caráter fundante, transcendente e absoluto.

A mística cristã, em detrimento dessa tendência secularista, se manteve, dispondo de um *status* de legitimidade, responsável por assegurar a crença nos pressupostos monoteístas cristãos, tidos como ideal de religião. O mistério admitido pelos cristãos é baseado em uma ideia de Deus único, que se apresenta por meio de uma trindade: um Deus encarnado – Jesus Cristo –, o Pai e o Espírito.

A partir das mentalidades individuais, o sistema mundo europeu e sua respectiva mística cristã foram internalizados e normalizados em boa parte do Ocidente, mas resistências, hibridismos e transgressões a essa disposição hegemônica se manifestam, especificamente, no contexto brasileiro, onde pluralismo e sincretismo são proeminentes e conferem a tônica da transgressão da colonialidade, permitindo pensar uma “mística do outro”, de forma horizontal e inclusiva.

Ressalta-se aqui a necessidade de destinar atenção para as peculiaridades da análise sobre o fenômeno místico, que persiste na vida e no imaginário das pessoas, a despeito de um processo histórico de espoliação indiscriminada de suas expressões autônomas de religiosidade e espiritualidade, e que tem se desenrolado por séculos a fio. Admite-se aqui que a mística atuava e continua atuando como instância significativa, promotora de conhecimentos fundamentais acerca do mundo e da realidade.

Assim, o interesse sobre a mística proposto não recai exclusivamente na mística cristã, mas inclui, também, a mística indígena, negra, feminista, LGBTQI+ etc., numa perspectiva decolonial e intercultural em que o ponto de partida é a interpretação do interlocutor da pesquisa, esse outro que possui sua própria apreensão místico-religiosa acerca do mundo e da realidade.

Numa experiência de contato com o numinoso, o sujeito a interpreta segundo os significados apresentados pela denominação religiosa à qual pertence ou à qual está mais proximamente vinculado em termos de referências que chegam de fora e são incorporadas à sua cosmovisão. Ao vivenciar uma hierofania, portanto, quando já existe

uma confissão determinada de antemão, o sujeito pode interpretar essa experiência de um ponto de vista coletivo, ou seja, a partir de um conjunto de práticas rituais institucionalizadas, o qual se considera ser a “experiência religiosa”. A outra interpretação é a partir de sua fé individual, através de sua interpretação subjetiva, pautada por suas próprias categorias de compreensão do fenômeno místico, compostas mediante os preceitos e dogmas da denominação religiosa com a qual se identifica, o que remete ao domínio da “experiência mística”.

Para Otto (2007), importa procurar apreender os aspectos não cognoscíveis da crença religiosa, largamente reprimidos pela razão moderna, e é nesse sentido que o *Mysterium Tremendum et Fascinans* (Mistério Tremendo e Fascinante) desponta como objeto de investigação relevante. O sentimento religioso despertado frente à dimensão do sagrado, segundo o autor, comunga para a construção de um tipo altamente relevante de conhecimento sobre o mundo e sobre a realidade.

Já para Vannini (2000), a experiência mística é o que se pode chamar de experiência do espírito, mas dentro de uma acepção específica, livre de conotações visionárias marginais e de sentimentalismos. Trata-se de um ato de conhecimento, que é, simultaneamente, um ato de amor, de compreensão universal de tudo o que é e existe.

O autor defende que o empreendimento científico moderno tomou como referência central o pensamento clássico cristão, o qual concebia o homem como um complexo constituído de “mente-corpo-espírito”, e promoveu uma substituição, cindindo-o em dois pólos distintos: “corpo e psique”. Conforme aponta, a palavra “espírito” continuou sendo utilizada, porém sua acepção precisa deixou de ser atribuída ao sentido geral compartilhado no senso comum.

Vannini (2000) considera que a noção de “psique” parte de um condicionamento determinante inscrito em um espaço e tempo delimitados, e que desse movimento resultou a contundente perda do entendimento da noção de “espírito”, acarretando, em decorrência, uma crise epistemológica na civilização. E, nesse sentido, o autor defende a redescoberta do interesse pela mística, tida como uma instância capaz de acessar o amor e fomentar o diálogo pela paz. Para ele, portanto, a mística não denota, necessariamente, uma fuga do real e, ainda que seja consenso o fato de que esta condição não seja central, o fenômeno místico de caráter extraordinário recorrentemente tem sido testemunhado pelos místicos ao longo da história, colocando em relevo o papel da experiência mística nas religiões.

Sobre a mística cristã o autor expõe que,

Se por um lado, de fato, o iluminismo descartou os elementos supersticiosos da religião, que permanecem somente nível popular, muitas vezes confluindo em sincretismos de todos os tipos, por outro lado, igualmente, contribuiu para evidenciar o núcleo místico do cristianismo, a partir da mensagem essencial de Jesus: o reino de Deus está presente, e está dentro de vós.¹⁰ (VANNINI, 2000, p.25) [*tradução livre da autora*]

A catequização mediante a imposição dos dogmas cristãos contribuiu sobremaneira para os processos de colonialidade do poder, do pensamento, da mística e da religião dos povos do hemisfério sul, sujeitos à colonização e à subalternização.

2 ALTERIDADE, DECOLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE

Alteridade é o termo adotado aqui para designar a diferença que caracteriza o outro e sua respectiva religião. Desse modo, o outro é tido como aquele que, desde os primórdios da humanidade, gera, simultaneamente, desconforto, desconfiança, curiosidade e atração, que apresenta diferentes gestos, diferentes comportamentos e hábitos, diferentes cosmovisões e concepções sobre Deus. Trata-se de alguém que se encontra a uma distância viável para investigação, posto que não conforma à autorreflexão do pesquisador. No entanto, não se trata mais do exótico habitante de uma comunidade distante, mas de alguém inserido no mesmo sistema mundo que o investigador.

A alteridade aparece, assim, como questão propulsora da análise. Seu percurso epistemológico parte de um desconhecimento em relação ao outro para a descoberta e o comprometimento com esse outro. E, no que tange à religião e à mística do outro, especificamente, importa ao pesquisador colocar-se no movimento de

[...] entrar na pele do outro, calçar seus sapatos, ver o mundo, de certo modo, como o outro vê, [...] colocar-se para si as questões do outro, penetrar no sentido que o outro tem de ser hindu, um muçulmano, um judeu, um budista, ou qualquer outra coisa. (TEIXEIRA, 2002, p.164)

O reconhecimento do pluralismo religioso aparece, assim, intimamente relacionado à descoberta do outro, de suas representações socioculturais e de suas

¹⁰ No original em italiano: “Se da lato, infatti, l’illuminismo ha spazzato via gli elementi superstiziosi della religione, che permangono solo a livello popolare, spesso confluendo in sincretismi di ogni tipo, esso ha anche, dall’altro lato, contribuito a evidenziare il nocciolo essenziale di Gesù: il regno di Dio è presente, ed è dentro di voi.” (VANNINI, 2000, p.25)

cosmovisões, ao passo que possibilita o resgate de ricas narrativas místicas desprezadas pelo racionalismo científico eurocêntrico. Trata-se, segundo Teixeira (2012), do desafio de acolher a “dignidade da diferença” por meio do diálogo inter-religioso, que leva em consideração, sobretudo, o fato de que esse movimento, “Deve estar acompanhado de cortesia e delicadeza, e também animado pela convicção de que se caminha em um ‘solo sagrado’.” (p.192)

A interculturalidade administra a ideia de que os sistemas místico-religiosos são múltiplos e agenciam um contínuo processo de transformação, articulando as dinâmicas culturais que se alternam entre inovação e tradição. A noção de interculturalidade envolve um projeto de caráter epistemológico, político, social, cultural, educacional, ético, que se situa em um lugar epistêmico de fronteira, articulando os saberes populares e autônomos provenientes da mística com os saberes socialmente instituídos desde um arranjo eurocêntrico que a transcende.

No Brasil, o pluralismo religioso demanda, por parte do pesquisador, a adoção de uma postura intercultural, capaz de acolher a diversidade de forma extensiva e interessada num intercâmbio sincero de saberes. Faustino Teixeira (2012) destaca o quão imprescindível é submeter-se ao desafio da diferença religiosa e acolher o pluralismo do campo religioso brasileiro. O autor defende a estratégia do diálogo inter-religioso como instrumento relacional capaz de conferir valorização à alteridade e à riqueza da diversidade, sem, no entanto, desconsiderar a singularidade das diferenças.

O diálogo inter-religioso acontece entre tradições religiosas diferentes, comprometidas com formas particulares de concepção da mística. Na medida em que há um embate de cosmovisões e pressupostos de legitimidade do conhecimento, as diferentes concepções atribuídas à mística são colocadas em um plano comparativo, suas simbologias e significações são colocadas lado a lado. Parte-se da postura de não refutar as proposições de uma ou de outra, mas observar, simultaneamente, o que elas têm em comum, bem como o que as distingue. Todavia, “O diálogo não pode exigir nada do outro, senão a disposição de ouvi-lo, compreendê-lo e respeitá-lo.” (TEIXEIRA, 2002, p.161)

Mignolo (2020) propõe o termo “diferença colonial” para denotar esse espaço físico-temporal onde confluem os projetos globais e as alteridades culturais locais, tal como acontece com a mística cristã e as místicas indígenas e afrodescendentes no contexto brasileiro e latino-americano, por exemplo, subjugadas pela “colonialidade do poder”. Esse movimento de imposição hegemônica cultural assume o termo

“colonialismo global” na obra do autor e, em contrapartida a essa tendência ostensiva, ele propõe a perspectiva do “pensamento linear”, tido como, “[...] uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica.” (p.11) Sua perspectiva envolve a aplicação de enfoques epistemológicos, partindo de subjetividades subalternizadas, em que a produção das camadas invisibilizadas é reconhecida pelos pressupostos do termo “diferença colonial”.

A interculturalidade aparece, assim, como uma alternativa viável para os povos subalternizados fazerem frente às imposições ideológicas hegemônicas moderno-coloniais, ao apresentar novas formas de construção do conhecimento, pautadas por iniciativas decoloniais que considerem, por exemplo, a mística como instância geradora de sentidos e significados relevantes e pertinentes para a reflexão e o enfrentamento do mundo e da realidade atual. A aposta é valer-se de epistemologias que não sejam exclusivamente centradas na racionalidade e na religiosidade cristã europeia moderna e capitalista excludentes, abrindo-se a novas perspectivas que se apresentam a partir das minorias. Propõe-se assim, um giro decolonial¹¹, que assume as explicações de mundo e, conseqüentemente, as místicas de outros lugares e de outros povos que não somente a Europa.

Cabe destacar que mística não corresponde a misticismo e que tanto períodos pré-modernos, pré-colonizados, quanto períodos pós-colonização possuem elaborações místicas relevantes. De modo que não é necessário romper com a lógica racionalista das ciências duras, mas confrontá-las com conhecimentos que são elaborados a seu despeito, paralelamente, usando outras categorias e partindo de outros pontos de vista.

Losso (2012) argumenta que a mística não fica restrita a configurações pré-modernas e que, portanto, está inserida na contemporaneidade, inclusive entre as grandes civilizações e organizações religiosas atuais, como a cristã, a judaica, a hindu, a japonesa etc. Quanto à acusação de irracionalidade e irrelevância relacionada ao pensamento místico moderno, o pesquisador ressalta que seu “[...] conteúdo teórico e prático é extremamente avançado em termos filosóficos, literários e ascéticos.” (LOSSO, 2012, p.288)

É nesses termos que aqui se defende a proposta da perspectiva decolonial e intercultural, que não desmerece os construtos semânticos modernos, mas sim os

¹¹ O “giro decolonial” é um termo proposto por Maldonado-Torrez (2007, p.160-161), denotando o projeto de mudança sistemática e global dos pressupostos da modernidade.

associa a uma “ecologia de saberes” significativos que, por sua vez, podem incluir o interesse pela alteridade mística.

Para Eduardo Losso (2012), a mística ocidental tradicional por si só já possui um caráter subversivo, pois confronta as ortodoxias vigentes e, nesse sentido, ainda que se fundamente nos pressupostos religiosos, os transcende em “potencial emancipatório e crítico” (p.288). Para o autor, a congruência entre o pensamento dos místicos e o dos poetas modernos é maior do que se supõe. Haja vista que, segundo suas palavras, “A raiz do gesto crítico na poesia moderna está, portanto, na capacidade, mística, de extração máxima de vitalidade no instante.” (p.293)

O que importa é a experiência, efêmera, indescritível, inefável do sagrado, em que os instantes podem consumir revelações, chispas e lapsos de compreensão ontológica irrefutáveis. O conteúdo da mística continua potencialmente significativo e ontologicamente arraigado.

Mesmo num sistema religioso cristão, a opção pela atenção sobre a mística já se configura como uma estratégia de esquiva da secularização e da tendência a uma submissão catequética aos pressupostos canonizados, já que a mística aciona sempre as experiências sensíveis do contato com a divindade e não assume rótulos ou padronização, tampouco capacidade de reprodução, posto que o caráter particular da interpretação traz a peculiaridade do tom e dos termos de compreensão acionados pelo intérprete.

3 GIRO EPISTEMOLÓGICO: A metodologia empírica na abordagem

A ciência da religião parte do princípio de uma abertura à horizontalidade da alteridade religiosa. Para lançar-se na compreensão da mística, o pesquisador pode contar, além da consulta a textos sagrados e à bibliografia científica, com a intervenção ou intermediação de um interlocutor de pesquisa, um sujeito religioso que vivencia em primeira mão a experiência mística e religiosa, que será entrevistado e acompanhado de perto por um determinado tempo estipulado pelo projeto de pesquisa.

Nessa confluência, aparece a proposta metodológica oriunda da antropologia cultural de Clifford Geertz, na qual podemos inscrever a análise da experiência mística do outro. Na perspectiva geertziana, o outro deve ser interpretado a partir de suas próprias categorias de significação sociocultural. A diligência do pesquisador assume, portanto, a demanda de apresentar uma interpretação sobre a interpretação do outro.

Assim, torna-se imperativo olhar o outro com o olhar do outro, destinando atenção àquele que por séculos foi tido como diferente, exótico e/ou inferior. Parte-se do pressuposto que o fenômeno místico está presente em todas as religiões (VELASCO, 2003; OTTO, 2007) e que a experiência mística vivenciada pelo sujeito religioso ocupa importante espaço em sua cosmovisão.

A figura dos místicos, igualmente, está presente em todas as tradições religiosas. Os místicos se apresentam como possuidores de um “conhecimento experimental do sagrado [...] os virtuosos da experiência religiosa e quem melhor pode manifestar o segredo da religião.” (MASSIGNON *apud* VELASCO, 2003, p.10) Nesse sentido, para um melhor aprofundamento do entendimento sobre a religião, é imprescindível destinar atenção à mística.

Velasco (2003) defende que o fenômeno místico é um objeto de estudos relevante na medida em que traz um pouco mais de clareza para a situação religiosa do homem contemporâneo. O autor propõe que o fenômeno religioso seja tratado como um fato histórico, mas que também seja ressaltada a complexidade dos aspectos que comporta. Dessa forma, sugere que importa tanto uma descrição da experiência mística do outro, quanto a identificação das estruturas comuns presentes em todas as religiões, de modo a possibilitar uma interpretação global do fenômeno místico, buscando revelar seus significados elementares comuns.

Devido à profusão de possibilidades de elaboração da “mística do outro” e, frente à opção de recorrer a diferentes camadas de interpretação, espera-se que a postura do pesquisador implique tratar cada caso com exclusividade, localizando o escopo da investigação em um contexto menor, aplicando um olhar atento aos detalhes e levando em consideração as nuances da interpretação dos interlocutores, numa postura analítica que parte das próprias categorias de entendimento da experiência mística do outro.

A interpretação da experiência mística do outro exige certa afinidade entre o intérprete e o sistema religioso investigado e, mesmo que ela não ocorra de antemão, recomenda-se uma abertura empírica por parte do pesquisador. Sugere-se que ele visite os cultos para que, através de um trabalho de campo de observação participante, procure se aproximar o máximo possível de seu objeto de estudos.

Ao pesquisador é colocado o desafio de estabelecer conexões entre a subjetividade e a objetividade envolvidas na interpretação do fenômeno místico. Assim, importa captar a dimensão mística tanto sob o ponto de vista metafísico quanto prático e objetivo. Contudo, adverte-se que o pesquisador cuide para não associar juízos de valor,

muito menos empregar uma postura proselitista na análise, pois, ainda que não exista, com efeito, neutralidade, deve-se procurar ser o mais imparcial possível. Nesse sentido, o cientista da religião aparece ele próprio envolvido com o combate à intolerância, posto que ele mesmo se submete à experiência do novo, do contato com a fé do outro através de sua própria experiência investigativa e do diálogo inter-religioso que promove.

Os fenômenos místicos de caráter extraordinário são recorrentes, mas não necessariamente centrais na mística como um todo. Sendo assim, o pesquisador pode acercar-se de seu objeto de estudos por outras vias que não estritamente a da experiência mística propriamente dita, e recorrer aos textos, aos documentos, aos discursos etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje nos encontramos no limiar de uma nova era, experimentamos uma quebra de paradigmas inevitável, um giro decolonial no qual a ciência da religião se insinua como capaz de intermediar as problematizações epistemológicas em curso. Deparamo-nos com uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, de modo que o papel da razão científica moderna vem perdendo seu *status* de centralidade. E, em contrapartida, as subjetividades e o sentimento religioso despertado pelo conteúdo administrado pela mística apresentam-se como alternativas viáveis para o entendimento e o enfrentamento de um mundo em crise apocalíptica e de conhecimentos.

A vertente de interpretação da mística que aqui se propôs partiu do reconhecimento de um fundo de mistério comum a todas as religiões e até mesmo entre outras formas de expressão da subjetividade humana não religiosas, como a arte, a literatura, a dança, a música. O sagrado apresentado pela mística pode ser acionado para a defesa de uma postura epistemológica que seja voltada para o combate à intolerância religiosa e que seja capaz de fazer frente ao processo colonial/moderno.

Apresentou-se aqui a opção metodológica de conferir interesse analítico aos itinerários e narrativas individuais e/ou de pequenos grupos sociais sobre suas respectivas experiências místico-religiosas. Evidenciou-se igualmente uma dimensão ética implicada na investigação sobre a mística do outro, que não pode ser negligenciada. Acrescentou-se o conceito de interculturalidade à noção de diálogo inter-religioso, posto que ambos apontam para a construção de um horizonte de sentido e de esperança para o futuro. Concluiu-se que o conteúdo da mística revela o

reconhecimento de uma essência sagrada que não pode ser abafada e que merece ser mais bem explorada.

Reconheceu-se que a interpretação sobre a “mística do outro” pode tanto servir a princípios ligados ao projeto da modernidade/colonialidade quanto ser utilizado como instrumento para transformação social e, portanto, servir a um projeto decolonial e intercultural. A simples iniciativa de dedicar atenção à mística do outro, à sua singularidade e subjetividade, já se configura como uma afronta aos pressupostos racionalistas ocidentais de opressão.

Destinar, portanto, atenção à “mística do outro”, partindo de uma perspectiva epistêmica decolonial e intercultural, corresponde a uma forma de transgressão do projeto eurocêntrico levado a cabo pela modernidade/colonialidade. Tal proposta envolve a construção de conhecimentos que se apresentam desde a fronteira entre a ciência moderna dura à abertura a novos paradigmas epistemológicos pautados pela subjetividade. Assim, o reconhecimento e valorização do pluralismo do campo religioso brasileiro configura-se como uma abertura à aceitação da mística do outro, acolhendo a alteridade e se posicionando de forma decolonial e intercultural.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter Ludwig. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Poesia Moderna e instantaneidade. *In*: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 281-293.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST., Petrópolis: Vozes, 2007.
- TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso**: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*, v. 34, nº 93, 2002, pp 155-177. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630> . Acesso em: 10 jan. 2022.
- TEIXEIRA, Faustino. **O imprescindível desafio da diferença religiosa**. *Revista Inter. Mob. Hum.*, Brasília, ano XX, nº 38, jan./jun.2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/Qn7vLzkzCVDJ3j85vPMRKFw/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 02 jan. 2022.

VANNINI, Marco. **Introduzione alla mística**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2000.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

(Recebido em fevereiro de 2022; aceito em junho de 2022)