

O misticismo é apontado por diversos autores (Champion, 1989; Hervieu-Léger e Champion, 1989) como um dos principais traços da religiosidade contemporânea. Ele não só está presente nos chamados “novos movimentos religiosos”, mas também pode ser identificado como uma tendência importante no interior das próprias religiões tradicionais. Mesmo no Brasil, diversos autores (Siqueira e Lima, 2003) vêm chamando a atenção para os traços místicos de determinadas igrejas e grupos religiosos.

Todavia, a mera constatação empírica dos traços místicos na religiosidade brasileira não tem sido acompanhada, da mesma forma, por uma reflexão conceitual aprofundada sobre o “conceito” de mística (ou misticismo) no âmbito da sociologia. Visando a contribuir na superação desta lacuna, o objetivo deste texto é realizar uma revisão da literatura sobre o tema da mística entre autores clássicos e contemporâneos do pensamento sociológico. Depois de apresentar uma definição operacional do termo, analisa-se a posição das principais escolas da sociologia clássica (marxismo, sociologia francesa e sociologia compreensiva) e da sociologia contemporânea sobre o problema da mística. Em seguida, mostra-se como o tema da mística também está presente nos estudos sociológicos sobre a religião no Brasil. Por fim, realiza-se um “balanço” global sobre o tema.

### O que é Mística?

Conforme nos informam os estudiosos (Davy, 1996), “mística” possui sua raiz no

termo grego que denomina “mistério” – *μυστικός*. É com este significado que ele adentra na reflexão filosófica grega e, a partir de Dionísio Pseudo-Areopagita, na reflexão teológica cristã.<sup>1</sup> Vaz (1994) mostra que no misticismo existem três âmbitos diferentes: a experiência mística, o pensamento místico e o mistério místico. A experiência mística<sup>2</sup> e o mistério místico, segundo seus proponentes, não podem ser traduzidos por palavras. Nosso ponto de partida, portanto, terá que ser o “pensamento místico”, uma vez que está situado no plano do discurso e é um registro empírico desta experiência religiosa. Trata-se, como sabemos, de um discurso muito peculiar, que tenta traduzir de forma racional algo situado no plano do irracional.

Como definir, então, a mística como discurso? Uma das definições mais famosas é a de Lalände (1996), que apresenta quatro grandes sentidos para o uso do termo misticismo: como crença religiosa; como experiência psicológica; como sistema filosófico; e como falsa visão da realidade. Por outro lado, Kolakowski (1965) questiona especialmente três aspectos das definições tradicionais de mística: (1) a idéia de que a união mística somente é possível com divindades. Se partirmos desse pressuposto, segundo o autor, ficariam excluídas da definição as religiões panteístas, as formas não religiosas de experiência mística e, inclusive, as formas de materialismo; (2) a falta de uma definição mais precisa das condições que tornam possível a comunicação direta com Deus (por exemplo, se todos são capazes disto ou apenas alguns eleitos, seria resultado de um esforço pessoal ou

seria uma graça divina); e (3) a idéia de que a comunicação direta com Deus seria de caráter racional e discursivo, pois o misticismo é a tentativa de racionalizar uma experiência intraduzível conceitualmente e não uma doutrina como tal. Visando a superar esses problemas, o autor apresenta a seguinte definição:

Doutrina segundo a qual é possível, dentro de certas condições, que a alma humana – uma realidade diferente do corpo humano – se comunique por meio de uma experiência (não sensível, mas análoga por suas características diretas àquela que se produz no contato do sentido humano com os objetos) com a realidade superior que conserva a primazia (no tempo ou na criação) em relação a toda outra realidade; admite-se ao mesmo tempo que esta comunicação, ligada a uma intensa afeição de amor, e também livre de toda participação das faculdades físicas do homem, constitui um bem particularmente desejado e que é, ao menos nas suas formas mais intensas, o bem supremo que o homem pode conquistar na sua vida terrestre (*Idem*, p. 35).

Essa conceituação, como atesta o próprio autor, permite englobar uma variedade imensa de fenômenos: diferentes religiões (monoteístas, panteístas ou mesmo religiões sem deus) e diferentes formas de união com Deus (total ou parcial, ativa ou passiva), sejam elas extraordinárias, sejam habituais, ligadas ou não a estados físicos alterados. Também admite toda a variedade de condições consideradas necessárias para que se realize a união mística, tal como a manutenção ou mesmo a aniquilação da alma humana. Comporta ainda diversas concepções da alma e do absoluto, e mesmo toda a diversidade de doutrinas religiosas. Segundo o autor, “sobre a base de uma tal definição, pode-se, estimo, examinar os diversos tipos de misticismo, suas

controvérsias e seus pontos de vista convergentes” (*Idem*, p. 37).

O principal traço que desejamos enfatizar na experiência e no pensamento místico é a tensão interna entre os elementos racional e irracional desse discurso. É justamente essa peculiaridade que tem levado alguns estudiosos contemporâneos a destacar o caráter crítico da mística em relação ao que pode ser considerado um dos fundamentos da sociedade moderna: o racionalismo. Para Wittgenstein, ainda que o pensamento se limite ao mundo dos fatos, “sentimos que, mesmo que todas as possíveis questões científicas fossem respondidas, nossos problemas vitais não teriam sido tocados. Sem dúvida, não cabe mais pergunta alguma, e esta é precisamente a resposta” (1968, p. 128). A mesma idéia está presente em Bergson, quando analisa a concepção do misticismo como contraponto do “maquinismo” (sociedade industrial), e em Heidegger (1999), em sua abertura para o sentido e a verdade do “Ser”.<sup>3</sup> Finalmente, de acordo com Rudolf Otto (1996), a partir da sua distinção entre a face numinosa e a face racional do sagrado, o misticismo “é sempre, na sua essência, a exaltação levada ao extremo dos limites não racionais da religião; assim definida, torna-se compreensível” (1992, p. 42).

Mas de que modo a sociologia (clássica e contemporânea) procurou lidar com o estudo da experiência e do pensamento místicos?

### Sociologia Clássica

Podemos identificar reflexões sobre o tema da mística nas três principais escolas da sociologia clássica: a marxista, a francesa e a compreensiva. Na primeira, o tema da mística aparece apenas de forma indireta, geralmente, como sinônimo de falsa visão da realidade. Contudo, em diversas ocasiões, há um discurso místico implícito no próprio seio do

marxismo, como se pode constatar nas reflexões de Bloch (princípio esperança) ou de Walter Benjamin (mística judaica), por exemplo. Até o próprio Marx, com sua visão teleológica da história, deixa transparecer a filosofia judaico-cristã do mundo. Há, portanto, uma “mística do ainda não”, que nos remete diretamente à idéia de utopia presente no marxismo. Mas, como reflexão direta e sistemática sobre o tema, não se pode delinear uma sociologia do misticismo nessa vertente teórica.

Na França, o tema está pouco presente entre os fundadores do pensamento sociológico francês. Em Durkheim e Mauss, por exemplo, o termo mística aparece raras vezes, sempre de forma ocasional.<sup>4</sup> No entanto, há dois pensadores que desenvolveram essa questão. Maurice Halbwachs (1952) trata do assunto na sua reflexão sobre a memória coletiva religiosa. Para ele, existe sempre uma relação de tensão entre a mística e a dogmática: o misticismo critica a rigidez e a secura do pensamento teológico oficial; o dogma – como evolução e cristalização da memória coletiva religiosa – precisa, por seu turno, sistematizar e desenvolver uma filosofia social que adapte o ideário cristão às exigências seculares e políticas. Por isso, afirma Halbwachs, “os místicos reprovarão a Igreja por se deixar penetrar demais pelo espírito do século e a acusarão de infidelidade ao espírito de Cristo” (*Idem*, p. 207). Roger Bastide (1928, 1996), por sua vez, apresenta um rico estudo sobre as “características” da vida mística e suas principais “teorias explicativas”. Bastide explica detalhadamente as técnicas místicas, o estado místico, as etapas da vida mística, as graças místicas, as provas místicas e o estado teopático. Todavia, ao tentar explicar as razões sociológicas que explicam tais elementos, o autor afirma surpreendentemente que a sociologia tem pouco a dizer sobre o assunto. Segundo ele, a essência do misticis-

mo reside na busca de uma forma de experiência religiosa pura, o mais longe possível das tradições históricas, culturais e sociais: “sua essência é este movimento de negação. Por conseqüência, para bem compreendê-la, no que lhe é absolutamente próprio, é preciso virar as costas para a explicação sociológica” (1996, p. 205). Em suma, na vertente francesa da sociologia do sagrado, a reflexão sobre a mística não é desenvolvida. Apesar das menções ao tema, não há um tratamento amplo, sistemático e exaustivo sobre o assunto.

Diferente é o quadro da sociologia alemã, em que o tema das relações entre religião e modernidade sempre foi fundamental. Em Max Weber, por exemplo, o tema atravessa praticamente toda a sua obra socioreligiosa.<sup>5</sup> Do ponto de vista teórico, Weber apresenta os tipos ideais de ascetismo e misticismo. No obra *Economia e sociedade* (1994, p. 362), em que o tema é apresentado de forma mais sistemática, o asceta é considerado um “instrumento de Deus” (*Werkzeug Gottes*) no mundo. Quanto ao elemento místico, sua marca característica é ser um “receptáculo do divino” (*Gefäß des Göttlichen*). Portanto, segundo Weber, enquanto o primeiro tipo de conduta religiosa é essencialmente ativo, o segundo é basicamente passivo. Todavia, na fase final de sua obra, Weber atenua essa diferenciação rígida entre ascetismo e misticismo, abrindo espaço para a possibilidade de “combinar”, na realidade empírica, os tipos ideais. Vejamos como o autor constrói sua tipologia no texto “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”.<sup>6</sup> Em primeiro lugar, Weber, ao rever seus trabalhos anteriores, afirma: “tivemos de usar repetidamente as palavras “ascetismo” e “misticismo” como conceitos polares” (1982, p. 373). Em seguida, relativiza essa distinção, ao dizer que

O contraste diminui, porém, se o ascetismo ativo limita-se a controlar e superar a

malignidade da criatura na própria natureza do agente. Nesse caso, ele fortalecerá a concentração sobre as realizações ativas e redentoras, firmemente estabelecidas e desejadas por Deus, a ponto de evitar qualquer ação nas ordens do mundo (fuga ascética do mundo). Com isso, o ascetismo ativo, em sua experiência externa, se aproxima da fuga contemplativa do mundo (*Idem*, p. 374).

Dando seguimento a essa passagem, uma segunda possibilidade é examinada por Weber:

O contraste entre ascetismo e misticismo também é reduzido se o místico contemplativo não chega à conclusão de que deve fugir do mundo, mas, como ascético voltado para o mundo, permanece nas ordens do mundo (misticismo voltado para o mundo) (*Idem, ibidem*).

Finalmente, Weber apresenta ainda uma outra hipótese, qual seja, a de que os contrastes não só se relativizam, mas também se

combinam ou até mesmo podem desaparecer. No entanto, ele adverte:

Em ambos os casos, o contraste pode desaparecer realmente na prática, e pode ocorrer uma certa combinação de ambas as formas de busca de salvação. O contraste pode, porém, continuar até sob o disfarce de uma aparente semelhança externa (*Idem, ibidem*).

A seguir, resumimos esquematicamente a revisão feita por Weber de sua tipologia, com suas respectivas definições:

- *Ascetismo intramundano*: trabalho em uma vocação.
- *Ascetismo extramundano*: o crente deve limitar a combater no mal que está dentro de si mesmo, por isso ele evita qualquer ação no mundo.
- *Misticismo extramundano*: possessão contemplativa do sagrado.
- *Misticismo intramundano*: o místico contemplativo não foge do mundo, mas como ascético voltado para o mundo, permanece nas ordens do mundo.

**Quadro 1**  
**Max Weber: Ascetismo e Misticismo**

	ASCETISMO	MISTICISMO
<i>Tipo puro</i>	Ascetismo do mundo	Fuga contemplativa do mundo
<i>Tipo combinado</i>	Fuga ascética do mundo	Misticismo orientado para o mundo

Do ponto de vista empírico, nota-se que Weber sempre ressaltou a tensão existente entre a mística e o mundo moderno. O autor contrasta o misticismo (e também o ascetismo) com as esferas econômica, política,

estética, erótica e intelectual. Em suas palavras:

[...] a unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta,

tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e experiências “místicas” do outro. O conteúdo inexprimível dessas experiências continua sendo o único “além” possível, acrescido ao mecanismo de um mundo sem deuses (*Idem*, p. 325).

Outro autor fundamental para a discussão sociológica sobre a mística é o teólogo protestante Ernst Troeltsch. Em sua principal obra, *Die Soziallehren der Christlichen und Kirchen Gruppen* (A doutrina social das igrejas e dos grupos cristãos), de 1912, Troeltsch, além de realizar uma das mais primorosas análises da evolução histórico-social do cristianismo, oferece um conceito de mística bastante original e rico em virtualidades teóricas. Sua análise sobre as diversas etapas histórico-sociais do cristianismo mostra as três formas de esta religião se inserir na esfera secular: trata-se dos tipos institucionais de “igreja”, “seita” e “mística”. De acordo com sua definição, o misticismo é essencialmente uma experiência religiosa direta que surge de uma reação contra a excessiva objetivização da vida religiosa em práticas institucionalizadas. Nas palavras do autor:

No sentido amplo da palavra, misticismo é simplesmente a insistência em uma experiência religiosa direta, interior e presente. Não valoriza as formas objetivas da vida religiosa na adoração, no ritual, no mito e no dogma, pois é uma reação contra estas práticas objetivas, aos quais ele tenta dar vida nova, ou ainda, é o suplemento para formas tradicionais de adoração mediante o estímulo pessoal e vivencial (1931, p. 730).

A reflexão que Troeltsch desenvolve sobre o tema é bastante assistemática. Ele aborda desde questões teológicas (as raízes bíbli-

cas, o dogma e a moral) e filosóficas (a teodicéia mística, as técnicas místicas e a concepção da semente divina), passando ainda por uma revisão histórica da mística protestante.<sup>7</sup> Do ponto de vista sociológico, a religião espiritual traduz-se na idéia de uma “igreja invisível”, definida por Troeltsch da seguinte maneira: “comunidade puramente espiritual, conhecida apenas por Deus, sobre a qual o homem não precisa se preocupar, mas que, invisível, governa todos os seguidores, sem sinais externos ou outros instrumentos humanos” (*Idem*, p. 745). Portanto, trata-se da concepção de uma comunidade puramente espiritual, unificada apenas pelo poder do espírito e na qual o indivíduo é liberado, conseqüentemente, de toda a obrigação de evangelizar e de organizar institucionalmente (como seita ou igreja) a religiosidade. Graças à idéia da semente divina, Cristo está presente em toda parte, entre todos os crentes e, inclusive, entre os não-cristãos. Por isso, o cristão deve ser tolerante e deve exercitar a vida cristã na prática, independentemente das instituições, ou organizações. De qualquer forma, a igreja invisível não significa necessariamente a ausência de qualquer laço social entre os indivíduos. O místico também é humano e sente a necessidade de contato com outras pessoas. Por esta razão, explica o autor:

Entretanto, onde os místicos formam grupos, eles não têm a intenção de tomar o lugar da grande “igreja invisível” (como uma seita tenderia a fazer), ou de interferir no trabalho de Deus de difundir a influência do espírito; o objetivo desses grupos é puramente pessoal, são círculos íntimos para a edificação (*Idem*, p. 746).

Outra preocupação de Troeltsch é mostrar os impactos sociais da mística, ou seja, seus efeitos sociológicos. Assim, ele mostra

que o misticismo é o tipo de religião que mais convém às necessidades religiosas das classes letradas. Embora algumas camadas sociais prefiram as seitas, em virtude do sentimento de segurança organizacional, e outras, as igrejas, uma vez que estas podem ser usadas como um instrumento de controle das massas, é justamente pelo fato de o individualismo místico estar coadunado ao individualismo da sociedade moderna que as camadas mais cultas tendem a adotar esta forma de religiosidade.<sup>8</sup>

### Sociologia Contemporânea

Embora não tenhamos a pretensão de ser exaustivos, podemos dividir a literatura contemporânea que trata dos fenômenos místicos em dois blocos: a literatura de língua inglesa e a de língua francesa.

Na primeira, o que predomina é a tentativa de retomar os conceitos clássicos de Weber e Troeltsch. Do lado weberiano, Roland Robertson (1975), por exemplo, defende a tese de que a tendência intramundana se inclina para o ascetismo, enquanto a extramundana aproxima-se do misticismo. Mas, vale dizer, ambas podem ser mitigadas, pelo misticismo, no caso da primeira, e pelo ascetismo, no caso da segunda. Assim, o atual misticismo intramundano seria uma forma de adaptação dos indivíduos no interior da sociedade burocratizada e diferenciada da modernidade. Tese similar é a de Donald Stone (1978), para quem o misticismo também é compatível com a vida burocrática moderna, tendo em vista a centralidade que esta confere ao indivíduo. Já para William Swatos (1981), é preciso revisar os conceitos tradicionais na literatura, apontando para uma nova tipologia, a saber, os cultos e as seitas. Estas tendem a estimular a vida ascética, aqueles

reforçam o desejo de uma união direta, interior e presente, ou seja, a tendência mística. Retomando a perspectiva de Troeltsch, Arnaldo Nesti (2002) destaca também que a religiosidade mística é a que melhor se adapta ao caráter pluralista das opções religiosas contemporâneas, abertas às escolhas individuais. Para Collin Campbell (1978), enquanto as igrejas e as seitas estão em declínio, é a religiosidade individual e subjetiva que se encontra em ascensão. Campbell (1997) ainda demonstra que a absorção de uma teodicéia oriental, mais voltada para a mística, é possível tendo em vista sua compatibilidade com a corrente mística já presente no próprio cristianismo.

Todavia, para além das semelhanças nessa estratégia de resgate conceitual dos clássicos, existe uma sensível diferença na maneira como cada uma das visões apresentadas se apropria dos conceitos tradicionais em sua tarefa teórica. Como vimos, Weber e Troeltsch tinham posições diferentes sobre a relação entre a mística e a modernidade. Se para Weber havia uma tensão, em Troeltsch, a mística estaria adaptada às condições do individualismo contemporâneo. Curiosamente, os estudiosos desses autores acabaram tomando direções diferentes de seus mestres. Enquanto a literatura "neo-weberiana" busca evidenciar que o misticismo intramundano é uma forma de adaptação ao mundo secularizado, a corrente "neo-troeltschiana" aposta na idéia de crise da secularização. Ou seja, a literatura weberiana destaca a compatibilidade entre misticismo (em sua versão intramundana) e mundo moderno secularizado, e a troeltschiana aponta para a incompatibilidade, na medida em que o misticismo seria a forma de religiosidade da sociedade pós-moderna.

Na perspectiva sociológica francesa, alguns autores, para entender a mística con-

temporânea, preferem um tratamento mais sócio-histórico, outros buscam inovações conceituais. O primeiro grupo concentra-se na análise de tendências místicas da história francesa, para encontrar ali algumas variantes sociológicas que expliquem – em uma perspectiva que poderíamos chamar de nomológica – o fenômeno místico.<sup>9</sup> O segundo detém-se na religiosidade contemporânea, no sentido de verificar em que medida a vida religiosa atual possui traços místicos. Neste grupo, destaca-se a socióloga Françoise Champion, que criou o conceito de “nebulosa místico-esotérica”:

Ela é composta de grupos e redes diversos, podendo vincular-se às grandes religiões orientais, corresponder a sincretismos esotéricos mais ou menos antigos ou a novos sincretismos psico-religiosos, ou, ainda, reagrupar pessoas em torno de diferentes práticas adivinhatórias (1990, p. 17).

Champion (1991, 1993) investiga as relações dos grupos místico-esotéricos com o pensamento holista e a visão que estes grupos possuem do conhecimento científico (1991). Assim, no contexto de uma recomposição do fenômeno religioso, a “nebulosa místico-esotérica” parece situar-se no ponto de intersecção de três tendências da modernidade. De um lado, a transformação da mentalidade, que implica na valorização extrema do indivíduo, isto é, de sua autenticidade, vontade e independência. De outro, o protesto social que acompanha o próprio desenvolvimento da modernidade e que se insurge contra o materialismo e o racionalismo típicos de nossa era. Por fim, em se tratando de sensibilidade religiosa, os grupos místico-esotéricos parecem revelar uma forma de otimismo religioso (a noção é inspirada em William James), ou seja, uma religião do coração, mística e otimista.

## A Sociologia da Mística no Brasil

Na sociologia brasileira, o tema da mística recebeu um tratamento essencialmente empírico. Os trabalhos podem ser divididos em dois grupos. No primeiro destacam-se pesquisas que buscam explicar os traços ou os aspectos místicos de uma determinada religião no Brasil. Assim, as mais importantes tradições religiosas brasileiras são apontadas e analisadas: protestantismo, religiões afro-brasileiras, catolicismo e também os novos movimentos religiosos. No segundo, os estudos são mais abrangentes, isto é, procuram utilizar-se do conceito de mística para entender aspectos do campo religioso brasileiro como um todo.

Sobre o pentecostalismo, o trabalho pioneiro é de Rubem Alves que já em 1984 referia-se ao “misticismo como emigração dos sem poder”. O autor sustenta que a realidade moderna vive a contradição entre possuir aspirações e, ao mesmo tempo, ter consciência de não poder realizá-las. É neste sentido que o misticismo pode ser interpretado como “emigração dos sem poder”. Nesta mesma linha de raciocínio, Prócoro Velasques Filho (1988) entende que o misticismo vem sendo recuperado pelas “religiões do espírito” (ou seja, as igrejas pentecostais), que estariam ocupando o lugar do protestantismo e do catolicismo, uma vez que estes não mais satisfazem as necessidades religiosas dos fiéis. Também para Antonio Gouvêa Mendonça (1988) o misticismo é essencialmente uma reação anti-intelectualista no âmbito da religião. Partindo de Roger Bastide, o autor entende o misticismo como uma reação aos processos de institucionalização e elaboração discursiva ocorridos ao longo da evolução religiosa. Em suma, trata-se sempre de um retorno ao “sagrado selvagem”, fonte de toda vida religiosa.

No campo de estudo das religiões afro-brasileiras, o pioneiro na identificação dos traços místicos desse segmento religioso é Roger Bastide. No texto “Castelo interior do homem negro”, ele analisa as semelhanças entre o “transe místico” e o “êxtase místico”, isto é, entre o misticismo na sua versão cristã e o misticismo na sua versão afro-brasileira:

Que ninguém se espante com as comparações que por vezes nós tentaremos fazer entre o misticismo cristão e o misticismo politeísta. Não se trata, evidentemente, de identificar duas formas de misticismo opostas – ascensão da alma até Deus e descida dos desuses sobre os “cabelos” –, mas somente de ajudar o leitor a melhor sentir a riqueza do transe místico africano, mediante certos sistemas de semelhanças (Bastide, 1972, p. 59).

Os autores que buscam apontar os elementos místicos do mundo religioso afro-brasileiro seguem, basicamente, o caminho traçado por Bastide. Para Neusa Costa, por exemplo, o conceito central do misticismo afro-brasileiro é a noção de transe místico: “durante o transe místico não há, pois, a incorporação de uma entidade estranha àquele ser material que é o do filho de santo, o *tyàwo*, mas a transmutação do *tyàwo* na sua dimensão divina ou, melhor dizendo, na sua porção divina” (Costa, 1984, p. 96). José Jorge Carvalho (1997) também segue a via analítica de Bastide. Mostra como os poemas dos cultos afro-brasileiros são textos literários que podem ser equiparados à grande tradição mística ocidental. Numa análise comparada, o autor identifica as semelhanças existentes entre os cantos aparentemente simples da jurema, da macumba e da pajelança e as concepções de outras tradições místicas, formulando, assim, um quadro de referência mais amplo.

O conceito de mística também começa a ser explorado em análises sobre os “novos

movimentos religiosos” ou a chamada “nova era”. A semelhança entre o caráter subjetivo desses modos de religiosidade e a religiosidade mística vem sendo fortemente enfatizada pelos pesquisadores. Leila Amaral, por exemplo, na tentativa de entender “os errantes da Nova Era”, afirma:

[...] interessa-me particularmente compreender o fenômeno do “nomadismo espiritual” como constituinte de novas *versões místicas* no mundo contemporâneo, num movimento em que se entrecruzam as mais diferentes tradições religiosas e não religiosas com suas combinações excêntricas (1993, p. 19).

José Guilherme Magnani, em texto introdutório e didático, no qual descreve “o Brasil da nova era”, indica sua preferência pelo conceito de neo-esoterismo para explicar esta tendência religiosa, mas, segundo o autor, “há quem prefira complexo alternativo, ou novo misticismo, holismo [...]” (2000, p. 26).<sup>10</sup> Outro exemplo nesse campo de pesquisa é o projeto “Práticas místicas e esotéricas do Distrito Federal”, realizado na Universidade de Brasília entre 1994 e 2001. Ademais, a publicação de trabalhos sob a coordenação de Siqueira e Lima (2003) revela que a categoria mais explorada nesta área foi a já citada noção de “nebulosa místico-esotérica”. No entanto, nesses estudos o espaço para uma discussão teórica deste conceito ou mesmo de outros conceitos sociológicos sobre a mística é bastante restrito. Apenas Adriana Valle-Höllinger (2003, pp. 235-266) recorre explicitamente a autores como Weber e Troeltsch para discutir a influência de tendências místicas em escolas de Brasília. Higuier aparece também com um importante texto que identifica uma “nova consciência religiosa”, na qual o misticismo ecológico é um traço fundamental:



[...] está nascendo um “misticismo ecológico” dotado de uma cosmologia alternativa, visão do mundo – amplamente compartilhada – em que se destacam os cuidados com a “espiritualidade”, com a “natureza”, a “harmonia” entre os homens e a recuperação de um equilíbrio corpóreo, psíquico e cósmico perdido” (Higuet, 2001, p. 139).

Entre os movimentos analisados por Higuet estão o Santo Daime e a União do Vegetal,<sup>11</sup> o autor discute ainda os trabalhos de Leonardo Boff e Ivone Gebara no campo da teologia da libertação.

Sobre o catolicismo, podemos identificar pesquisas que apontam elementos místicos em cada uma das principais tendências internas dessa religião no Brasil. Um dos trabalhos mais abrangentes nesse sentido é o texto de Étienne Higuet (1984). De acordo com este autor, a mística estaria presente, em primeiro lugar, no “catolicismo popular”, pois o povo possui uma mística da natureza, na qual o cosmos é visto como manifestação da presença do sagrado. A relação entre catolicismo popular e misticismo também é aprofundada por Eduardo Hoornaert (1998) em seu estudo sobre o movimento de Canudos. Nesta obra, adotando como referência a teoria de Ernst Troeltsch, o autor busca caracterizar a religiosidade popular a partir da categoria de “catolicismo devocional, místico ou beato”.

Quanto à teologia da libertação, Marcelo Ayres Camurça (2000) discute o que chama de influência “new age” na Igreja Católica, analisando o “holismo” das idéias de Leonardo Boff e Frei Betto. Importantes contribuições nesse sentido também são fornecidas por Carlos Alberto Steil (1999), que vê na teologia da libertação uma aproximação com a mística, apresentada na obra de Ernst

Troeltsch. Na minha tese de doutorado (Sell, 2004) detive-me também sobre esse tema, mostrando que o discurso místico da teologia da libertação representa uma recomposição deste segmento do catolicismo tanto no campo religioso como no social.

Ainda sobre o catolicismo, existem trabalhos que buscam investigar a questão da mística no interior do movimento carismático. Carlos Alberto Steil (2003), por exemplo, partindo da análise empírica de grupos carismáticos na cidade de Porto Alegre/RS, mostra como esses grupos constituem formas pelas quais penetram no catolicismo elementos de compreensão e de comportamento religioso aparentemente estranhos ao mundo católico tradicional.

No segundo conjunto de estudos de que falamos algumas pesquisas têm avançado no sentido de buscar uma avaliação global do fenômeno do misticismo e seus impactos no campo religioso brasileiro como um todo.

José Jorge de Carvalho, por exemplo, procura alinhar uma teoria a respeito dos estilos de espiritualidade, já que os conceitos tradicionais de mística, a seu ver, seriam muito restritivos e intelectualistas no sentido de fechar o caminho para o reconhecimento da experiência mística em outras tradições religiosas:

[...] estou consciente de que uma resposta afirmativa para esta questão causaria uma verdadeira revolução nos estudos da mística tal como têm sido realizados até o momento, pois os estudiosos teriam que aceitar, pela primeira vez, a possibilidade de experiências espirituais qualitativamente ricas com expressões lingüísticas simples ou pobres” (1994, p. 86).

Carvalho propõe, então, quatro grupos que encerram diferentes estilos de espiritualidade: 1) a grande mística letrada; 2) a espi-

ritualidade da possessão ritualizada; 3) o es-  
piritismo; e 4) o meditativo oriental.

O ensaio de Cardoso (1999) toma por  
base a teoria weberiana (ascetismo e misti-  
cismo) para entender o que denomina “misti-  
cismo contemporâneo”. Para esta categoria,  
ele busca estabelecer um novo conceito que,  
de um lado, abarque experiências não estrita-  
mente religiosas e, de outro, apreenda vi-  
vências outras, que não as grandes experiên-  
cias místicas, mas suas formas mitigadas.

Em ambos os autores podemos perceber  
um esforço no sentido de ampliar a discus-  
são sobre a questão da mística para um uni-  
verso que não se restrinja a uma religião em  
particular. Carvalho busca incluir entre as  
expressões da mística suas versões menos le-  
tradas e Cardoso deseja dar conta de todo o  
campo religioso. Contudo, apesar dos indí-  
cios, não há em seus estudos uma discussão  
sistemática, crítica e abrangente sobre a mis-  
tica como conceito teórico. Até mesmo o tra-  
balho de Cardoso, diríamos, faz apenas uma  
adaptação dos conceitos de Weber para fins de  
pesquisa empírica, aliás bastante discutível.

Vale a pena destacar ainda alguns traba-  
lhos que, embora não sejam estritamente “so-  
ciológicos” do ponto de vista disciplinar,  
mostram a preocupação de pesquisadores  
brasileiros em relação ao tema da mística. A  
revista *Rever* do curso de pós-graduação em  
ciências da religião da Pontifícia Universida-  
de Católica de São Paulo traz bons exemplos.  
No campo da análise comparada, podemos  
citar os trabalhos de Cromberg (2003) e  
Teixeira (2003) sobre a mística islâmica. Os  
artigos de Leone (2003), Shoji (2003) e Pon-  
dê (2003),<sup>12</sup> por sua vez, discutem a experiên-  
cia mística propriamente dita. Mas pouca  
atenção é dada ao estudo do misticismo nas  
religiões brasileiras; apenas Shoji se pergunta  
textualmente “se não existe uma mística bra-  
sileira que não seja contemplada nos mode-  
los internacionais mais gerais (2003, p. 72).

Franz Josef Brüseke (2005) analisa o  
tema em pauta a partir de um conceito cons-  
truído por ele, denominado modernidade  
técnica.<sup>13</sup> Embora Brüseke não investigue o  
tema empiricamente nas religiões do Brasil,  
sua obra se destaca pelo tratamento teórico  
amplo e sistemático conferido ao conceito de  
mística, de um lado, e, de outro, por sua pre-  
ocupação de relacionar o tema à questão da  
modernidade. Do ponto de vista teórico,  
Brüseke ressalta uma diferença fundamental  
entre a experiência mística e o pensamento  
místico. A primeira, segundo o autor, seria  
composta por seis elementos – unidade, pre-  
sença, felicidade, morte, amor e tempo –; o  
segundo buscaria uma aproximação do tema  
pela via da razão, daquele “algo” situado para  
além de qualquer definição. Ademais, Brü-  
seke propõe uma relação do misticismo com  
o tema da moral. Se à primeira vista a mis-  
tica poderia representar um perigo para a mor-  
al social, o autor lembra que não há oposi-  
ção entre a mística e a sociedade e que não se  
deve reduzir a ética a uma moral social. Nas-  
ce daí o que ele chamou de “mística da resis-  
tência”, muito mais ampla do que se entende  
por “ética da resistência”.

### Considerações Finais

Na primeira vertente teórica que abor-  
damos, constatamos que o tema da mística  
não é tratado de forma explícita. No marxis-  
mo, não existe propriamente uma teoria so-  
ciológica da mística. O conceito aparece de  
modo difuso e sempre cunhando de forma  
negativa, como ocultação dos fundamentos  
reais da sociedade. Assim, nesse paradigma a  
mística reduz-se à mistificação. Contudo,  
constatamos que, de forma implícita, há  
uma presença recorrente do tema nas idéias  
de pensadores como Horkheimer, Bloch,  
Lukács, Benjamim e até mesmo do próprio

Marx, o que deixa evidente que o racionalismo marxista acaba se defrontando com os aspectos “irracionais” (místicos), ocultos em seus fundamentos, por intermédio de pensadores que buscaram justamente acentuar tal aspecto em Marx. Embora isso corrobore para a importância das questões levantadas pela experiência e pelo discurso místicos, com efeito a teoria marxista não nos oferece uma contribuição relevante para pensar – de forma sociológica – a realidade do misticismo.

Na corrente francesa, esse fenômeno foi analisado, a partir da categoria do sagrado, no âmbito da sociologia da religião. Segundo Durkheim, a mística pode ser entendida como todas as formas de comportamento religioso pelas quais o homem abandona suas ligações com o mundo profano e dedica-se exclusivamente ao mundo sagrado. Mas a tradição “imanentista” de Durkheim, que explica o social pelo social, e a religião como expressão da superioridade do social sobre o individual, sempre relegou o tema da mística a um segundo plano. Isso nos leva a concluir que, se no marxismo o tema da mística está praticamente ausente (a não ser sob uma forma negativa ou implícita), na vertente francesa da sociologia do sagrado, a reflexão sobre a mística não teve continuidade. Na realidade, a sociologia racionalista e laicizante de Durkheim e de seus herdeiros da sociologia do sagrado não estava aparelhada para pensar o lado irracional do misticismo.

De fato, é no âmbito da sociologia alemã que o tema da mística receberá um desenvolvimento teórico mais consistente. Comparando às teorias de Weber e de Troeltsch sobre o tema, podemos perceber alguns contrastes interessantes tanto da perspectiva de investigação como da metodologia.<sup>14</sup> Weber busca entender a mística em fontes não ocidentais, especialmente nas religiões da China e da Índia; Troeltsch, ao contrário, mergulha nas raízes do Ocidente, sobretudo no

que diz respeito ao protestantismo. Do ponto de vista metodológico, o enfoque de Weber, como não poderia deixar de ser, centra-se sobre ação social. Ascetismo e misticismo representam condutas religiosas diversas que implicam em diferentes formas de inserção no mundo. O enfoque de Troeltsch, por seu turno, é mais institucional. Igreja, seita e mística constituem não só diferentes maneiras de organização coletiva, fruto de visões diversas da religião cristã, mas também, e principalmente, três formas de vínculo com o mundo social (aceitação, negação e indiferença). Interessante também é perceber como cada um desses autores analisa a mística no âmbito da modernidade. Onde Weber enxerga tensão, todo o esforço de Troeltsch quer mostrar a religião espiritual como o tipo de espiritualidade que mais se adapta ao individualismo e ao subjetivismo das condições contemporâneas. Assim, se para Weber a mística é apenas uma força de resistência minoritária num mundo desencantado, para Troeltsch o misticismo significa uma das possibilidades de sobrevivência da religião no contexto da modernidade.

A sociologia contemporânea avançou no sentido de acompanhar e descrever as mutações e a diluição do misticismo nas formas de comportamento do indivíduo contemporâneo. Avançou, portanto, em termos de acuidade para detectar as transformações na esfera do comportamento religioso, mas tal ganho fez-se às custas da perda da capacidade da própria sociologia de pensar, a partir da mística, os fundamentos da modernidade. Em outras palavras: na sociologia clássica, a mística ainda era um tema pelo qual alguns pensadores (particularmente Weber e Troeltsch) podiam discutir os aspectos “racionais” e “seculares” da sociedade moderna; na sociologia contemporânea, a discussão está restrita a seus efeitos no próprio campo religioso. Ou seja, o debate ganhou em termos de especia-

lização temática, acompanhando, portanto, a própria evolução da sociologia da religião como campo específico da sociologia, contudo tal especialização abafou a dimensão “crítica” do tema da mística como um *locus* privilegiado para pensar a “condição” e as “contradições” da modernidade racionalizada dos tempos atuais.

Há muito que se fala da “magia” (Pierucci, 2001) no campo religioso brasileiro. Os milagres no pentecostalismo, as curas no catolicismo carismático, os favores concedidos pelos orixás nas religiões afro-brasileiras; tudo isso indica que a magia, como forma de comportamento religioso, está em toda a parte. Embora haja consenso sobre esse fato entre os estudiosos, as interpretações são diversas. Mesmo dentro da linha weberiana, que tem no recuo da magia o elemento central para entender o desencantamento do mundo (Pierucci, 2003), para alguns autores, a força da magia representa a “volta do sagrado” (Alves, 1984); para outros, não há contradição entre esta reaparição da magia e a efetiva “secularização” da sociedade brasileira (Pierucci e Prandi, 1996; Pierucci, 1997, 1998).

A reflexão sobre a “magia” nas religiões brasileiras proporcionou, sem dúvida, excelentes resultados teóricos, mas pouca atenção foi dada até o momento a um elemento central da religiosidade contemporânea, qual seja, a mística. Os pesquisadores têm se limitado apenas a constatar a presença de elementos místicos em uma determinada esfera da vida religiosa no Brasil. Quando observamos a reflexão sobre a mística no âmbito da literatura internacional, percebemos o quanto este conceito permite aos teóricos ingleses e franceses pensar, de forma global, as transformações que afetam a dinâmica da vida religiosa contemporânea. Certamente trabalhar com este conceito nos auxiliaria a pensar o campo religioso com a mesma profundidade que o conceito de magia – em chave weberiana – nos permitiu analisar nossa realidade religiosa. Uma razão a mais para voltarmos a visitar e a desenvolver nossa reflexão sobre o fenômeno místico, retomando suas formulações clássicas e reformulando-as para pensar a religião na realidade brasileira e, inclusive, a própria modernidade, como, aliás, já faziam os clássicos da sociologia.

#### Notas

1. Ainda, como fenômeno religioso, o misticismo está presente em praticamente todas as grandes religiões universais. Para uma visão histórica, ver Graef (1972), Bernard (1994), Albert (1996), Keller (1996), Borchert (1997), Sölle (1999) e Maisonneuve (2000). Ver também o clássico de Gershom Scholem sobre a “mística judaica” (1972).
2. Há uma vasta literatura, tanto no campo da psicologia como no da “mística comparada”, que trata dos elementos que compõem a experiência religiosa mística. Na psicologia, ver especialmente James (1991); na “mística comparada”, ver Underhill (1952) e Zaehner (1973).
3. Para analisar as conexões entre o tema da mística e o pensamento filosófico, ver Brüseke (2004).
4. As poucas menções desses autores sobre o tema aparecem na coletânea que Karaky elaborou sobre os “Textes” de Durkheim (1975, pp. 137-141) e nas “Oeuvres” de Mauss (1968).
5. Ainda, essa questão permanece ainda pouco explorada pelos estudiosos de Weber. Entre

os textos que discutem o assunto, ver sobretudo os trabalhos de Adair-Totteff (2002), Nelson (1975) e Eister (1975).

6. No original alemão o texto chama-se “Zwischenbetrachtung” (Consideração intermediária).
7. Tirando-se o uso da famosa dicotomia “igreja e seita”, o conjunto da obra de Troeltsch ainda é pouco estudado no Brasil. Para uma visão global do pensamento do autor, ver Séguy (1980), Drehsen (1987), Vermeil (1990), Disselkamp (1991), Gisel (1995) e Froidevaux (1999). Sobre o tema da mística em particular, ver Steeman (1975), Garret (1975), Gustafson (1975) e Daiber (2002).
8. Outro autor alemão que percebe o vínculo entre mística e classes letradas é Georg Simmel. Apesar de não nos apresentar um estudo amplo e sistemático sobre a mística, no texto intitulado “O conflito da cultura moderna”, este pensador insere sua reflexão sobre a mística no quadro de sua sociologia das formas. De acordo com o argumento de Simmel, a mística preserva o conteúdo da religiosidade, mas rompe com suas formas sociais. Para maiores detalhes sobre a questão, ver Wattier (1996, pp. 23-50).
9. Dada a brevidade deste texto, não podemos aprofundar o assunto. Mas, o leitor deverá consultar principalmente Certau (1982), Poulat (1992) e Vidal (1998, 2001).
10. A respeito do neo-esoterismo, pode-se consultar ainda Amaral *et al.* (1994), D’Andrea (1998) e Magnani (1999).
11. Sobre o Santo Daime, conferir o trabalho de Soares (1990). Este autor também discute a relação entre novos movimentos religiosos e misticismo ecológico (Soares, 1989).
12. O tema da experiência mística também é analisado por Ludueña (2003, pp. 34-56) na revista *Númen*.
13. O conceito de modernidade técnica é construído por Brüseke incorporando a reflexão de Heidegger sobre a “a questão da técnica”. Para maiores detalhes sobre este conceito, ver Brüseke (1999, 2001, 2002a, 2002b e 2003).
14. Para uma análise comparativa, ver Seguy (1991, 1992) e Merz-Benz (2004).

#### Bibliografia

- ADAIR-TOTTEFF, Christopher. (2002), “Max Weber’s mysticism”. *Archives Européennes de Sociologie*, 43 (3): 339-353.
- ALBERT, Karl. (1996), *Einführung in die philosophische mystik*. Darmstad, Wiss. Buchges.
- ALVES, Rubem. (1978), “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil”. *Religião e sociedade*, 3: 109-141.
- \_\_\_\_\_. (1984), *O enigma da religião*. 3. ed. São Paulo, Papyrus.
- AMARAL, Leila. (1993), “Os errantes da nova era e sua religiosidade caleidoscópica”. *Cadernos de Ciências Sociais*, 3 (4): 19-32.
- AMARAL, Leila *et al.* (1994), *Nova era: um desafio para os cristãos*. São Paulo, Paulinas.

- BASTIDE, Roger. (1928), "Mysticisme et sociologie". *Revue Internationale de Sociologie*, 36 (6 e 7): 297-306.
- \_\_\_\_\_. (1972), "Le chateau intérieur de l'homme noir", in \_\_\_\_\_, *La rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, pp. 59-65.
- \_\_\_\_\_. (1996), *Les problèmes de la vie mystique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri. (1978), *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BERNARD, Charles André. (1994), *Le dieu des mystiques: les voies de l'interiorité*. Paris, Cerf, 3 vols.
- BORCHERT, Bruno. (1997), *Mystik: das phänomen die geschichte*. Neue Weg. Freiburg, Herder.
- BRÜSEKE, Franz Josef. (1999), "A técnica moderna e o retorno do sagrado". *Tempo social*, II (1), pp. 209-230.
- \_\_\_\_\_. (2001), *A técnica o os riscos da modernidade*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- \_\_\_\_\_. (2002a), "A modernidade técnica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 135-144.
- \_\_\_\_\_. (2002b), "A descoberta da contingência pela teoria social". *Sociedade e Estado*, XVII (2): 283-308.
- \_\_\_\_\_. (2002c), "Mística, moral social e a ética da resistência". *Ethica: Revista Internacional de Filosofia Moral*, 1 (2): 201-216.
- \_\_\_\_\_. (2005), *A mística da resistência*. Florianópolis, UFSC.
- CAMPBELL, Collin. (1978), "The secret religion of the educated classes". *Sociological Analysis*, 39 (2): 146-156.
- \_\_\_\_\_. (1997), "A orientalização do Ocidente". *Religião e Sociedade*, 18 (1): 5-22.
- CAMURÇA, Marcelo. (2000), "Sombras na catedral: a influência new age na Igreja católica e as idéias holistas de Leonardo Boff e Frei Betto". *Númen: revista de estudos e pesquisas de religião*, 1 (1): 85-125.
- CARDOSO, Alexandre. (1999), "Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo". *Ciências Sociais e Religião*, 1 (1): 143-166.
- CARVALHO, José Jorge de. (1994), "O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade", in Alberto Moreira e Renné Zicmann (orgs.), *Misticismo e novas religiões*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, pp. 67-97.
- \_\_\_\_\_. (1997), "A tradição mística afro-brasileira". *Religião e Sociedade*, 18 (2): 93-122.
- CERTEAU, Michel de. (1982), *La fable mystique: XVI-XVII siècles*. Paris, Gallimard.
- CHAMPION, Françoise. (1989), "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 67 (1): 155-169.
- \_\_\_\_\_. (1990), "La nébuleuse mystique-ésotérique: orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains", in Françoise Champion e Danièle Hervieu-Léger (orgs.), *De l'émotin en religion: nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, pp. 17-70.

- \_\_\_\_\_. (1991), "Individualisme, protestation holiste et hétéronomie". *Social Compass*, 38 (1): 33-41.
- \_\_\_\_\_. (1993), "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82: 205-222.
- COSTA, Neusa Meirelles. (1984), "O misticismo na experiência religiosa do candomblé", in Vários autores, *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, pp. 94-120.
- CROMBERG, Mônica Udler. (2003), "O estatuto da linguagem e das formas simbólicas na experiência mística a partir da noção de imaginal de Ibn Arabi". *Rever*, 3 (4): 1-19.
- DAIBER, Karl-Fritz. (2002), "Mysticism: Troeltsch's third type of religion collectivities". *Social Compass*, 49 (3): 329-341.
- D'ANDREA, Anthony. (1998), "Self and reflexivity in post-traditional religiosities: the case of the new age movement". *Chicago Anthropology Exchange*, 32.
- DAVY, Marie Madeleine. (1996), *Encyclopédie des mystiques*. Paris, Payot, 4 vols.
- DEROY-PINEAU, Françoise & BERNARD, Paul. (1998), "Projet mystique, réseaux sociales et mobilisation de ressources: le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 16: 1-20.
- DISSELKAMP, Annette. (1991), "Un outre 'éthique protestante': a propos d'Ernst Troeltsch". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 75: 5-12.
- DREHSEN, Volker. (1987), "Ernst Troeltsch ou la piété comme norme en sociologie religieuse". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 64 (1): 75-93.
- DURKHEIM, Émile. (1975), "Débat sur la prière chrétienne", in Victor Karady (org.), *Textes: religion, morale, anomie*, Paris, Les Éditions Minuit, vol. 2, pp. 137-141.
- EISTER, Allan W. (1975), "Comment of 'Max Weber on church, sect and mysticism". *Sociological Analysis*, 36: 227-228.
- FROIDEVAUX, Camille. (1999), *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GARRET, William. (1975), "Maligned mysticism: the maledicted carrer of Troeltsch's third type". *Sociological analysis*, 36: 205-223.
- GISEL, Pierre. (1995), "Ernst Troeltsch: un dépassements des lumières". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 89: 83-94.
- GRAEF, Hilda. (1972), *Histoire de la mystique*. Paris, Éditions du Seuil.
- GUSTAFSON, Paul M. (1975), "The missing member of Troeltsch's trinity: thoughts generated by Weber's comments". *Sociological Analysis*, 36: 224-226.
- HALBWACHS, Maurice. (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HEIDEGGER, Martin. (1999), "Los fundamentos filosóficos de la mística medieval", in \_\_\_\_\_, *Estudios sobre mística medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 159-191.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle & CHAMPION, Françoise. (1989), *De l'émotion en religion*. Paris, Centurion.
- HIGUET, Étienne. (1984), "O misticismo na experiência católica", in Vários Autores, *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, pp. 21-62.
- \_\_\_\_\_. (2001), "Misticismo e sincretismo na espiritualidade ecológica brasileira: justificação e crítica a partir do pensamento de Paul Tillich". *Estudos da Religião*, XV (20): 135-155.
- HOORNAERT, Eduardo. (1998), *Os anjos de canudos: uma revisão histórica*. 3. ed. Petrópolis, Vozes.
- JAMES, William. (1991), *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo, Cultrix.
- KELLER, Carl-A. (1996), *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Paris, Albin Michel.
- KOLAKOWSKY, Leszek. (1965), *Chrétiens sans église*. Paris, Gallimard.
- LALANDE, André. (1996), *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes.
- LEONE, Alexandre. (2003), "A oração como experiência mística em Abraham J. Henschel". *Rever*, 3 (4): 42-53.
- LUDUEÑA, Gustavo Andrés. (2003), "As experiências místicas do numinoso". *Númen: Revista de Estudos da Religião*, 6: 34-56.
- MAGNANI, José Guilherme. (1999), *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel.
- \_\_\_\_\_. (2000), *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MAISONNEUVE, Roland. (2000), *Les mystiques chrétiennes et leurs visions de Dieu un et trine*. Paris, Cerf.
- MAUSS, Marcel (1968), *Oeuvres: les fonctions sociales du sacré*. Paris, Les Éditions de Minuit, vol. 10.
- MENDONÇA, Antonio G. (1988), "Protestantismo no Brasil: marginalização social e misticismo pentecostal", in Antonio G. Medonça e Prócoro Velasques Filho (orgs.), *Introdução ao protestantismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Loyola, pp. 233-247.
- MERZ-BENZ, Peter Ulrich. (2004), "Divergences et convergences entre Max Weber et Ernst Troeltsch dans l'approche du protestantisme". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 127: 57-77.
- NELSON, Benjamin. (1957), "Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as comparative historical sociologists". *Sociological Analysis*, 36: 229-240.
- NESTI, Arnaldo. (2002), "The mystical option in a postmodern setting: morphology and sense". *Social Compass*, 49 (3): 379-392.
- OTTO, Rudolf. (1992), *O sagrado*. Rio de Janeiro, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Mystique d'Orient et mystique d'Occident: distinction et unité*. Paris, Payot.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), "A propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos Cebrap*, 49: 99-118.



- \_\_\_\_\_. (1998), "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 37: 43-73.
- \_\_\_\_\_. (2001), *A magia*. São Paulo, Publifolha (col. "Folha Explica").
- \_\_\_\_\_. (2003). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- PONDÉ, Luiz Felipe. (2003), "Elementos para uma teoria da consciência apofática". *Rever*, 3 (4): 74-92.
- POULAT, Émile. (1992), *Critique et mystique*. Paris, Payot.
- ROBERTSON, Roland. (1975), "On the analysis of mysticism: pre-weberian, weberian and pos-weberian perspectives". *Sociological Analysis*, 36 (3): 241-265.
- SCHOLEM, Gershom. (1972), *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo, Perspectiva.
- SÉGUY, Jean. (1980), *Christianisme et société: introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Paris, Éditions du Cerf.
- \_\_\_\_\_. (1991), "Weber e Troeltsch". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 75: 190-201.
- \_\_\_\_\_. (1992), "Weber et Troeltsch encore". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 78: 191-197.
- SELL, Carlos Eduardo. (2004), *A virada mística: subsídios para uma análise sociológica do discurso místico da teologia da libertação*. Tese de doutorado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (mimeo.).
- SHOJI, Rafael. (2003), "Condições de significado na linguagem mística". *Rever*, 3 (4): 54-73.
- SIQUEIRA, Deis & LIMA, Ricardo. (2003), *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond.
- SOARES, Luís Eduardo. (1989), "Religiosos por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". *Cadernos do Iser (Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil)*, 22: 121-144.
- \_\_\_\_\_. (1990), "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa". *Cadernos do Iser (Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil)*, 22: 265-274.
- SÖLLE, Dorothee. (1999), *Mystik und Widerstand*. Hamburgo, Hoffmann und Campe.
- STEEMAN, Theodore. (1975), "Church, sect, mysticism, denomination: periodological aspects of Troeltsch's types". *Sociological Analysis*, 36: 181-204.
- STEIL, Carlos Alberto. (1999), "A igreja dos pobres: da secularização à mística". *Religião e Sociedade*, 19 (2): 61-76.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Renovação carismática católica: a porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)". Trabalho apresentado no XXVII Congresso Anual da Anpocs.
- STONE, Donald. (1978), "New religious consciousness and personal religious experience". *Sociological Analysis*, 39 (2): 123-134.

- SWATOS, William H. (1981), "Church-sect and cult: bringing mysticism back in". *Sociological Analysis*, 42 (1): 17-26.
- TEIXEIRA, Faustino. (2003), "Rûmi: a paixão pela unidade". *Rever*, 3 (4): 20-41.
- TROELTSCH, Ernst. (1931), *The social teaching of the christian churches*. Nova York, Macmillan.
- UNDERHILL, Evelyn. (1952), *Mysticism*. Londres, Methuen & Co.
- VALLE-HÖLLINGER, Adriana. (2003), "Misticismo, educação e crítica social", in Deis Siqueira & Ricardo Lima, *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*, Rio de Janeiro, Garamond, pp. 235-266.
- VAZ, Henrique de Lima. (1994), "Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental", in Maria Clara L. Bingemer e Roberto dos Santos Bartholo Jr., *Mística e política*, São Paulo, Loyola, pp. 9-63.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. (1988), "Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do espírito", in Antonio G. Mendonça e Prócoro Velasques Filho (orgs.), *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, pp. 249-263.
- VERMEIL, Edmond. (1990), *La pensée religieuse de Troeltsch*. Genebra, Labor et Fides.
- VIDAL, Daniel. (1984), "Un livre deux voix. Figure de la mystique: le dit de Michel de Certeau". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 58 (2): 187-194.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Le défi des interprétations: figures de femmes et expérience mystique". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2: 16-45.
- \_\_\_\_\_. (2001), *Critique de la raison mystique: Benoit de Canfield, possession et dépossession au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Éditions Jérôme Milton.
- WATIER, Patrick. (1996), "Georg Simmel: religion, sociologie et sociologie de la religion". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 93: 23-50.
- WEBER, Max. (1982), "Rejeições religiosas do mundo e suas direções", in \_\_\_\_\_, *Ensaio de sociologia*, 5. ed., Rio de Janeiro, Guanabara, pp. 371-412.
- \_\_\_\_\_. (1994), "Sociologia da religião: tipos de relações comunitárias religiosas", in \_\_\_\_\_, *Economia e sociedade*, 3. ed., Brasília, Editora da UnB, pp. 279-418.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1968), *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Editora Nacional.
- ZAEHNER, Robert. (1973), *Mysticism sacred and profane*. Oxford, Oxford University Press.

## Resumo

### *Sociologia da mística: uma revisão da literatura*

O objetivo deste artigo é examinar a trajetória da reflexão sobre o tema da mística no pensamento sociológico. A primeira parte analisa as concepções das sociologias marxista, francesa e compreensiva sobre o tema. A segunda parte analisa essa discussão no âmbito da literatura de

língua inglesa e francesa. Na terceira, são examinadas as produções no Brasil, particularmente as que tratam dos elementos místicos presentes nas religiões do país. Ao final, apontam-se para algumas possibilidades que o tema da mística levanta para pensar aspectos do campo religioso brasileiro, bem como da própria modernidade.

**Palavras-chave:** Sociologia; Mística; Misticismo; Campo religioso brasileiro; Modernidade.

### **Abstract**

*Sociology of Mystic: a literature review*

The article aims to examine the trajectory of the reflection about mysticism within the sociological thought. The first part analyses the conceptions presented by the Marxist Sociology, the French Sociology, and the Comprehensive Sociology about the theme. The second part examines the discussion within the scope of the literature in English and French. In the third part, the production on the theme in Brazil is examined, especially those that deal with mystical elements found in Brazilian religions. Finally, some possibilities raised by the discussion on mysticism are pointed as a way of thinking aspects of the Brazilian religious field, as well as modernity itself.

**Keywords:** Sociology; Mysticism; Brazilian religious field; Modernity.

### **Résumé**

*Sociologie de la mystique: une révision de la littérature*

L'objectif de cet article est d'examiner la trajectoire de la réflexion sur le thème de la mystique dans la pensée sociologique. La première partie analyse les concepts de la sociologie marxiste, de la sociologie française et de la sociologie compréhensive liés à ce sujet. La seconde partie aborde cette discussion dans le cadre de la littérature de langue anglaise et française. Dans la troisième partie, sont examinées les productions existantes au Brésil, particulièrement celles dont le traitement s'applique aux éléments mystiques présents dans les religions du pays. En conclusion, sont indiquées quelques possibilités apportées par le thème de la mystique pour repenser certains aspects du domaine religieux brésilien, et de la propre modernité en tant que telle.

**Mots-clés:** Sociologie; Mystique; Misticisme; Domaine religieux brésilien; Modernité.