

3 EXPERIÊNCIA MÍSTICA OU LOUCURA? UMA DISTINÇÃO SOCIOCULTURAL?

Denise de Assis¹

Entre um grande místico indiano nascido na província de Bengala em pleno século XIX e uma louca internada em Paris no serviço do professor Janet na mesma época, que relação pode haver?

Por que comparar um santo altamente reconhecido, objeto de veneração coletiva e de sábios comentários e uma pobre delirante, enclausurada na Salpêtrière porque dormia com Deus?

(CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.11)

Em 1989, o psicanalista indiano Sudhir Kakar, enquanto preparava um ciclo de conferências para a Universidade de Chicago, ao comentar incidentalmente sobre seu trabalho a respeito do grande místico Ramakrishna, chamou a atenção da filósofa francesa Catherine Clément, ao descrever seus sintomas. O livro de Pierre Janet (*De l'angoisse à l'extase*)², que Catherine tinha em sua biblioteca, narrava a história da “louca” Madeleine, paciente de Janet por vinte anos, que apresentava fenômenos muito semelhantes ao do mestre indiano: êxtases, sintomas orgânicos e hábitos místicos. Havia apenas uma única diferença e que se constituía como viga mestra entre ambos: enquanto o místico vivia em Calcutá “como um santo venerado por todos, a doente francesa foi hospitalizada durante longos anos no hospital da Salpêtrière, por delírio místico. O santo estava livre, a louca trancafiada.” (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.14).

Este foi o ponto de partida para que Clément e Kakar se unissem com o objetivo de estudar *A Louca e o Santo* (livro publicado com este título em 1997), desde suas surpreendentes semelhanças até pequenas disparidades. Ramakrishna e Madeleine foram quase contemporâneos. Ramakrishna morreu em 1886 e Madeleine foi internada no hospício da Salpêtrière em 1896 (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.15).

O verdadeiro nome de Madeleine não é conhecido, mas foi uma “louca” tratada por Pierre Janet durante 20 anos. Autodenominava-se “O Bode”, *para expiar os pecados do mundo*. Madeleine atingia o estado de êxtase somente por períodos, depois de um encaminhamento metódico e doloroso. Gostava de falar e escrevia muito, além de pintar desenhos com temas religiosos. De um modo geral, as manifestações religiosas de Madeleine foram encontradas em registros e relatos de outros místicos. O que pode ser considerado como excepcional neste caso foi o fato de Madeleine ter permanecido hospitalizada

¹ Doutoranda em Psicologia Clínica (PUC-SP), Mestre em Psicanálise (Universidade Veiga de Almeida-RJ), Psicóloga (Universidade Estácio de Sá- RJ), Pesquisadora na área de Teologia, Religião e Espiritualidade (Duke University-EUA)

² Da Agonia ao Êxtase

por tanto tempo sendo observada minuciosa e pacientemente (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.26).

Madeleine pertencia a uma família de ricos industriais do norte da França e foi a quarta filha do casal. Sua família era católica praticante, sem nenhum traço de devoção particular. A família não apresentava grandes problemas, além de numerosas perturbações da saúde, aparentemente psicossomáticas. Madeleine não escapou destes sintomas. Andou muito tarde, pois foi afetada por uma fraqueza nas pernas até os nove ou dez anos: caía frequentemente, sem que fosse possível detectar qualquer anomalia muscular ou neurológica. Durante a juventude, Madeleine apresentou vários sintomas classificados como histéricos (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.29-30).

Ao aprofundar sua história, no entanto, foi constatado que desde os cinco anos, Madeleine apresentava características semelhantes aos místicos: por exemplo, acreditava que deveria sofrer as dores de outras pessoas (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.29-30).

Em casa, era uma menina de suavidade marcante. Sua professora afirmava: *“Não sei o que tem esta criança, não se pode resistir a ela. Pois apesar das suas dificuldades psicológicas, ela se instrui.”* Madeleine adquiriu uma cultura geral muito boa e formou-se professora. Conhecia o Velho e o Novo Testamento, leu Blaise Pascal, escrevia e pintava muito bem. Em termos religiosos, identificava-se com São Francisco de Assis: *“Eu fui acometida da sua loucura desde a infância; em todo caso, sentia como ele o amor das flores, dos animais, dos pequenos e dos pobres.”* (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.30-31).

Seu percurso até chegar na Salpêtrière iniciou-se quando, aos 24 anos, Madeleine resolveu sair de casa decidida a se consagrar à verdadeira miséria. Foi doméstica em uma fazenda, enfermeira em uma província, operária em Paris, até que resolveu passar a noite em um banco de rua. Os policiais a prenderam, como era usual nestes casos. Ela foi condenada a um ano de prisão fechada por vadiagem e por ter se recusado a dar alguma explicação plausível ao comissário de justiça. Alegou apenas que ela era *“Madeleine, O Bode, a amante de Cristo e bode expiatório dos pecados do mundo”* (p.34). Ficou presa em Saint-Lazare, onde era *“naturalmente perfeita”* e encarregou-se de cuidar das prostitutas que lá estavam. Depois de solta, continuou sua vida de miséria, até ser presa novamente por fraude, vadiagem, sendo *“prostituição”* acrescentada à lista mecanicamente (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.32-34).

Para Clément & Kakar (1997, p. 35, 36), o comportamento de Madeleine apresentava as mesmas características dos *Renunciantes* da Índia. O termo sânscrito *sannyasin* significa Renunciante: aquele que decide morrer ao mundo e errar nas estradas, devotando sua vida à contemplação e ao mais completo despojamento. Para os pesquisadores, Madeleine tornou-se uma *Renunciante*, investida de um forte impulso interior que resistiu à pressão social que lhe foi imposta. A busca pelo isolamento, desde a infância, o profundo sentimento de relação com a natureza, apontavam para as características de um renunciante. No entanto, Madeleine viveu em uma sociedade intolerante ao errante e,

infelizmente, em nenhum momento a cultura indiana aflorou no pensamento de Janet.

O mundo que Michel Foucault descreve em *História da Loucura, a Idade Média da Nave dos Loucos*, admitia a escolha do renunciante e o vaguear solitário; na França republicana e leiga do final do século XIX, o vaguear é um delito que o Código Penal chama de *vagabundagem*. Implacavelmente, Madeleine vai de encontro aos interditos da lei: passar a noite num banco de praça sem dinheiro no bolso é condenável e ela é condenada.

[...] Para o renunciante no hinduísmo, a escolha está entre o povoado e a floresta. Povoado: no sentido metafórico do termo, o povoado é a sociedade, a “*cité*” com suas hierarquias estritas, sua aparência familiar, suas tarefas coletivas cuidadosamente repartidas em função das castas. A floresta é o espaço do de fora, a selva, quer dizer, o que não é mais povoado, a imensidão para os vagabundos, a área da liberdade. [...] Bergson, em *As duas Fontes da Moral e da Religião*, opera uma distinção capital entre “*sociedade fechada*” e “*sociedade aberta*”: sociedade fechada, o povoado; sociedade aberta, a floresta. Madeleine, como todos os místicos, está do lado da sociedade aberta; mas seu destino foi esmagado pela sociedade fechada, cujas figuras rígidas – pais, policiais, comissários, médicos – são os vetores da intervenção. Quando, enfim, ela chega ao serviço de Pierre Janet, encontra, e esta é a sua sorte, um psiquiatra que não está isento de aspiração à floresta (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.36-38).

Para Clément & Kakar (1997, p.16-17), a diferença entre um indiano hindu de Calcutá e uma francesa católica de Paris aponta aparentemente para uma distância intransponível entre o monoteísmo cristão e o politeísmo hindu. Madeleine pensava ser a Virgem em uma época em que o culto a Maria era signo do seu tempo, na França, e Ramakrishna, identificava-se com Hanuman, o deus-macaco, modelo do devoto perfeito. Outras vezes, identificava-se com Krishna. Assim, as divindades masculinas e femininas de suas religiões perpassaram uma a outra: Madeleine, apesar da dominância masculina no catolicismo, identificou-se com aquela que seria equivalente à deusa-mãe. Ramakrishna, embora carregasse o selo da Grande Mãe indiana, buscou os deuses masculinos. Porém, “ao mergulharem ambos no centro do turbilhão místico, não encontram nada além de uma percepção cósmica que chamam pelo mesmo nome: Deus. Nesse momento nada mais os diferencia” (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.17).

Ramakrishna foi considerado um dos últimos grandes santos hindus³. Nasceu em 1836, numa família brâmane, em Bengala, na Índia. Seus pais eram devotos muito pobres. Ramakrishna foi o penúltimo de seis filhos. Embora a longevidade média do povo indiano no século XIX fosse inferior aos trinta anos e a mortalidade materna no parto muito comum, quando Ramakrishna nasceu,

³ <http://pensar.tripod.com/ramakrishna.htm>

seu pai contava sessenta anos de idade e sua mãe quarenta e cinco (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.111).

Ramakrishna lembrava-se de sua mãe como uma alma simples, sem qualquer conhecimento da vida e que sequer conseguia contar dinheiro. Ela dizia o que lhe viesse à cabeça, sem reservas ou disfarces e as pessoas a consideravam “simplória” (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.111).

O pai de Ramakrishna era um homem doce que não repreendia o filho. Sentia um orgulho discreto de sua inteligência evidente e memória fenomenal. Ramakrishna começou a frequentar a escola do povoado quando contava cinco anos de idade. Entretanto, mesmo tendo bom desempenho na escola (apesar de ter dificuldades em aritmética), o que ele mais gostava era de pintar quadros e passar o tempo com os oleiros do povoado aprendendo a fazer imagens de argila dos deuses e deusas. Sua veia artística era acentuada e seu primeiro êxtase, aos seis anos de idade, foi evocado pela emanção de uma visão da natureza:

Eu estava passando por um caminho estreito entre dois arrozais. Mascando meu arroz, ergui os olhos para o céu. Vi uma grande nuvem negra expandindo-se rapidamente até cobri-lo inteiramente. Subitamente, da borda da nuvem, uma revoada de garças brancas como a neve passou sobre minha cabeça. O contraste foi tão bonito que meu espírito perdeu-se em regiões distantes. Perdi a consciência e caí no chão; o arroz expelido espalhou-se. Alguém pegou-me e levou-me nos braços até em casa. Um acesso de alegria e de emoção dominou-me... Esta foi a primeira vez que fui tomado pelo êxtase (CLÉMENT; KAKAR, p.113).

Ramakrishna tinha cerca de oito anos de idade quando seu pai morreu. A morte do pai produziu no menino um efeito de retração e amor pela solidão. A frequência à escola passou a ser intermitente, aproximou-se mais de sua mãe ajudando-a por longos períodos nas tarefas domésticas e em suas orações diárias aos deuses. Ficava horas em uma casa de peregrinação, onde ascetas errantes pernoitavam por no máximo duas noites antes de retomarem suas caminhadas. Em vista desse comportamento, sua mãe começou a temer que Ramakrishna saísse de casa e se transformasse em um CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.113).

Ramakrishna teve várias “crises”, por exemplo, a caminho do templo de uma deusa ou quando atuava como Shiva em uma peça religiosa. Posteriormente, ele atribuiu estes estados a movimentos espirituais, mas sua família suspeitava de alguma doença física CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.113).

Por volta dos dezoito anos, Ramakrishna passou a servir em um templo consagrado à deusa Kali absorvendo-se na adoração à deusa. A partir daí foram várias as experiências místicas, entre elas, as visões que não diferem muito dos relatos encontrados em casos semelhantes em várias partes do mundo, no entanto, o comportamento de Ramkrishna parecia bizarro até mesmo para visitantes devotos do templo que já estavam acostumados a

presenciar inúmeras manifestações de fervor CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.115-118).

Ramakrishna ornava seu próprio corpo com flores e com pomada de sândalo, trazidos para a adoração à deusa, via a estátua da deusa respirar, tentava alimentar a estátua em sua boca de pedra e mantinha conversações brincalhonas com ela. Na sua percepção, qualquer sentimento de indiferença da deusa à sua presença fazia com que ele se jogasse ao chão e rolasse violentamente, preenchendo o templo com os altos lamentos. Nestes momentos, a sua respiração quase parava e ele parecia lutar pela vida. Quando recebia novamente a visão da deusa, ficava radiante de alegria e tornava-se uma pessoa totalmente diferente. Era consenso entre seus empregadores e outras pessoas que Ramakrishna estava insano. O sobrinho que o ajudava no templo, ao vê-lo seguidamente sentado nu sob uma árvore durante a noite, despojado de suas roupas e até mesmo da faixa sagrada brâmane ou ao vê-lo por na boca ou esfregar nos cabelos os restos de comida deixados pelos mendigos nas folhas que lhes serviam como pratos, temia por sua sanidade (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.117-119).

Ramakrishna foi trazido de volta a seu povoado natal e sua mãe submeteu-o a exames médicos relacionados à medicina tradicional hindu e a um *ojha*, (exorcismo hindu para extirpar espíritos maléficos (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.119).

Aos poucos, Ramakrishna recuperou seu estado normal de saúde e para mantê-lo neste estado, sua família arranhou-lhe um casamento. Este tipo de decisão é até hoje, na Índia, visto como o melhor antídoto para um colapso psíquico real ou potencial. No entanto, Ramakrishna sequer pensou na ideia de consumir este casamento (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.119).

Aos vinte e quatro anos, Ramakrishna retornou a Calcutá e reassumiu suas responsabilidades sacerdotais no templo da deusa Kali. Durante oito anos dedicou-se sistematicamente às diferentes práticas disciplinares das escolas do misticismo hindu. Seus gurus salientavam a facilidade natural e a rapidez com que alcançava o *samadhi*⁴ extático, capacidade que seus próprios gurus admitiram conseguir após décadas de esforços incansáveis (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.119).

A partir deste momento, Ramakrishna foi rapidamente reconhecido como místico tanto por leigos quanto por autoridades. Teólogos eruditos, os pânditas, iam visitá-lo para partilhar com ele sua intuição luminosa do espectro metafísico hindu. Embora, Ramakrishna fosse pouco letrado, comunicava suas experiências de modo simples e forte, por meio de cantos devocionais, analogias, metáforas e parábolas elaboradas a partir dos detalhes da vida cotidiana de seus ouvintes. Ele passou a controlar os seus estados de *samadhi* e tornou-se ao mesmo tempo um grande mestre e um grande místico, sem

⁴ Segundo Lucila Silva (2007, p.171), Samadhi é o estado de megalucidez que conduz ao autoconhecimento, a identificação com o Absoluto; estado de hiperconsciência.

perder sua inocência infantil e espontaneidade, características que conservou até o fim de seus dias (CLEMENTE, KAKAR, 1997, p.120).

Segundo Goleman (1997, p.157), cada cultura tem um vocabulário especializado e molda a percepção para conformá-la a certas normas. Dessa forma, limita os tipos de experiência ou as categoriza e determina a adequabilidade ou aceitabilidade de um dado estado de consciência ou sua comunicação em situação social. Estes princípios se aplicam à psicopatologia em nossa cultura e os estados alterados de consciência estão sujeitos às mesmas influências.

Neste sentido, com relação à questão cultural, estamos presos de antemão ao crivo da linguagem. Segundo Lacan, “a lei do homem é a lei da linguagem” (1998[1966], p.273). A linguagem é preexistente à entrada de cada sujeito no momento de seu desenvolvimento mental (idem, ibidem, p.498). Ou seja, para Lacan o inconsciente possui uma estrutura e esta estrutura é a linguagem (LACAN, 2002[1956], p.139).

Segundo Valas (2001, p. 88), os místicos, por não se sentirem ameaçados pela castração conseguem ir além, através de experiências que rompem suas amarras simbólicas, permitindo suas experiências de êxtase. Ou seja, sendo o registro simbólico da ordem da linguagem, conseguem ir além de toda a estrutura inconsciente.

Em 1974, Lacan concedeu uma entrevista coletiva em Roma a jornalistas italianos. Esta entrevista foi publicada com o título *O Triunfo da Religião*, em 2005. Uma argumentação interessante feita pelos jornalistas e desenvolvida por Lacan dizia respeito à base da teoria lacaniana. Segundo o entendimento de um dos jornalistas, a base da teoria de Lacan, não estaria na biologia e nem na fisiologia, mas na linguagem. Assim, Lacan não teria acrescentado nada em sua teoria além do que se pode ler no Capítulo 1, verso 1 do Evangelho de João (“No começo era o Verbo...”) (LACAN, 2005[1974], p. 73). Ao que Lacan respondeu:

Acrescentei uma coisinha. “No começo era o Verbo”, concordo plenamente. Mas antes do começo, onde é que ele estava? É isso que é verdadeiramente impenetrável. Há o Evangelho do são João, só que há também uma outra coisa que se chama Gênesis, e que não é absolutamente desvinculado do Verbo. Conjugaram os dois dizendo que o Verbo era assunto de Deus Pai, reconhecendo-se que o Gênesis era tão verdadeiro quanto o Evangelho de são João, uma vez que era com o Verbo que Deus criava o mundo. É uma coisa engraçada.

Na Escritura judaica, a Escritura sagrada, vê-se muito bem para que serve que o Verbo tenha sido não no começo, mas antes do começo. É que como ele era antes do começo, Deus se julga no direito de fazer todo tipo de reprimenda às pessoas, a quem dá um pequeno presente, do gênero “petit-petit-petit”, como se dá às galinhas. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe deu o Verbo, porque seria um negócio grande demais, ensinou-o a nomear. Não é grande coisa nomear, está totalmente na medida humana. Os seres humanos não pedem

mais que isso, que as luzes sejam moderadas. A luz em si é absolutamente insuportável.

[...] Sou por São João e o seu “No começo era o Verbo”, mas esse é um começo enigmático. Isso quer dizer o seguinte: para esse ser carnal, esse personagem repugnante que é um homem mediano, o drama só começa quando o Verbo está na jogada, quando ele se encarna. É quando o Verbo se encarna que a coisa começa a ir muito mal. Ele não é mais feliz de forma alguma. [...] Não se parece com mais nada. Está devastado pelo Verbo.

Eu também acho que esse é o começo. Você me diz que eu não descobri nada. É verdade. Nunca pretendi descobrir nada. Todas as coisas que apreendi são coisas que coleí daqui e dali (LACAN, 2005[1974], p. 73, 74).

Assim, é importante notar que a importância da palavra vai muito além da cultura ocidental, pois encontra semelhanças com a cultural oriental. Segundo Padoux (1990, p.10), a importância da Palavra (*Vac*) forma a base do pensamento indiano (primeiro o védico, depois o bramânico e finalmente, o hindu). A Palavra, desde os primórdios, possuía a conotação de símbolo da verdade ou mais especificamente, como a revelação da presença de Deus no Cosmos, como a força que cria, mantém e sustenta o universo. Tais noções ancestrais, mesmo diante das transformações do tempo, nunca foram desprezadas, mas passaram por um processo constante de evolução e ajuste.

Para os indianos, a palavra é energia e esta energia pode ser bem empregada por aquele que for capaz de penetrar sua natureza secreta e seus mistérios. Segundo o profundo pensamento indiano, no princípio havia a Palavra, mas no sentido de que é uma força, que está ativa e pode ser usada para ação (idem, ibidem, p.11). No entanto, se os seres humanos conseguirem identificar a pura fundação desta linguagem, atrás das aparências,

(...) poderão reconectar-se com a pura fonte e como se estivessem livres enquanto ainda vivem, identificam-se com a espontaneidade e com a autonomia criativa da fonte da Palavra.

Este retorno à fonte da Palavra realmente aparecerá não apenas como uma identificação da Palavra em *statu nascenti*, mas também como uma fusão do lugar de origem da Palavra e que está muito além: uma área de constância, de estabilidade, **de silêncio, de pura transcendência** (grifo nosso). Uma noção que, segundo o tantrismo⁵, mantém o ponto de vista de que a Palavra é subordinada ao silêncio, a dita para a não dita. Noção que surgiu nos primórdios do pensamento indiano (PADOUX, 1990, p.12-15).

Esta colocação vai de encontro ao discurso de Lacan sobre o que estava antes do Verbo, do começo: “uma área de constância, de silêncio e de pura

⁵ O Tantrismo caracteriza-se principalmente por ser uma filosofia comportamental matriarcal, sensorial e desrepressora. Aplicado ao Yôga, resulta no Tântro Yôga; aplicado ao Budismo, resulta no Budismo Tântrico; à arte, Arte Tântrica, etc. (SILVA, 2007, p.205).

transcendência...” (PADOUX, 1990, p.15): “[...] deixe-o contemplar o silêncio supremo; através da contemplação do silêncio, alcança-se o ser e não o não-ser” (PADOUX, 1990, p.21).

Este trecho, retirado do *Brahmabindu Upanishad*⁶, aborda especificamente, os processos da mente e a natureza de *Brahman*, O Absoluto. Segundo Padoux (1990, p.21), pode-se notar que há uma transição da palavra ao silêncio, que se estende além dela.

Segundo estas escrituras, a Palavra aparece como um aspecto da Consciência; ambas são inseparáveis. A grosso modo, não há reflexão ou ideia, que não venha acompanhada de um discurso. No entanto, existe um princípio primordial, transcendente e indiferente ao universo como conhecemos, onde esta pura Consciência ainda não se transformou em Palavra, um reino além da Palavra, um ponto inconcebível ou inimaginável de onde a Palavra emergiria ou seria reabsorvida em silêncio (PADOUX, 1990, p.78).

No entanto, o padrão mais elevado desta Palavra, da Suprema Palavra, encontra-se tão próximo ao silêncio, que se torna difícil distingui-la do princípio primário. Assim, o ponto de encontro entre este padrão mais elevado da Palavra e a Pura Transcendência é chamado, algumas vezes de *unmana*. Manter-se neste supremo estágio de pura e silenciosa transcendência, permite a manutenção do transcendente absoluto em um sistema naturalmente averso a ele (PADOUX, 1990, p.78).

Segundo Abhinavagupta, um dos maiores filósofos, teólogos, místicos e ascetas indianos (950-1020 d.C.),

existe um tipo de nó interno, ou seja, um estado de consciência que poderia ser expresso em palavras, mas de forma não tão precisa, que apenas indica ou sugere um movimento do pensamento, e portanto, uma expressão que está além da linguagem; cuja intenção ou padrão, pode se alcançar de alguma forma, mas que mesmo assim, não se consegue expressar (PADOUX, 1990, p.180).

Este papel como fonte e sustentação da linguagem, desempenhado pela suprema Palavra, é justificado por Abhinavagupta sob um ponto de vista lógico: *parāvāc*⁷ é o não tempo e a fundação do absoluto sobre o qual estão baseados todos os significados da linguagem “convencional” (PADOUX, 1990, p.180).

Segundo Jorge (JORGE, 1991 *apud* SOUZA, 2008, p.68), a experiência mística remete ao despertar. Este despertar refere-se ao “êxtase, à aniquilação de toda a subjetividade na qual, ascendendo a uma região para além dos sentidos e da

⁶ Coleção de textos filosóficos que formam a base do hinduísmo. Formam a parte final dos Vedas (escritura mais antiga e sagrada da Índia). Disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Upanishads>. Acesso em 18/08/2013.

⁷ Vac significa palavra, *parāvāc*, é o que vem antes da Palavra.

linguagem, o sujeito se funde num espaço de indiferença e neutralidades absolutas.”

Para Souza (2008, p.69), a experiência do despertar tem como consequência a perda do nome, a perda das amarras simbólicas. Citando Jorge, Souza confirma que tal experiência restaura “um lugar que o sujeito ocupava quando ainda não o haviam limitado a um nome”.

Assim, a experiência mística indica a existência de um lugar onde não se é limitado pelo nome. Quando não se é limitado por títulos, posses e tudo o que é regido pela fantasia (considerada como algo fálico), o sujeito pode experimentar o gozo de Deus, que é sentido como liberdade, paz e alegria (SOUZA, 2008, p. 73,74).

Segundo Souza (2008, p.101):

O gozo místico é da ordem da experiência, não da palavra. [...] Os relatos místicos atestam que Deus não está fora, Ele está dentro do próprio sujeito. Por isto, buscam o encontro com Ele através do silenciar das palavras. Eles buscam um estado de quietude que os possibilita acessar um território que pertence ao registro do Real. É desse encontro com o Real [...] que os místicos usufruem de um gozo além das palavras, além da norma fálica. E, por isso, percebido como um gozo estranho e enigmático. (SOUZA, 2008, p.98, 101).

Segundo Lacan, o sujeito nasce em um universo cheio de possibilidades, mas restrito de antemão pelas determinações feitas principalmente pelas figuras parentais e pelo meio em que está inserido (LACAN, 1998 [1966], p.266).

Para Clément & Kakar (1997, p.15),

Na França, de 1896, Madeleine não tinha nenhuma chance de desenvolver livremente seu misticismo. Enjaulado, cercado de cuidados múltiplos, quase todos físicos, e tão bem que esse misticismo radical é afinal “curado”, quer dizer aniquilado pela instituição hospitalar. Mas na Índia, na mesma época, Ramakrishna encontra com incrível rapidez o caminho do reconhecimento devido a um misticismo resplandecente (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 15).

A conclusão de Clément & Kakar aponta para a obra de William James, *As Variedades da Experiência Religiosa*, publicada inicialmente, em 1902. Nesta obra, entre vários pontos, James abordou a questão do materialismo médico com relação a encontrar diagnósticos que justificavam certas experiências que poderiam ultrapassar o âmbito fisiológico:

Materialismo médico afigura-se-nos, com efeito, uma boa apelação para o sistema de pensamento demasiado simplista que estamos considerando. O materialismo médico dá cabo de São Paulo explicando sua visão na estrada de Damasco como uma descarga violenta do córtex occipital, visto ter sido ele epilético. Tacha Santa Teresa de histérica, São Francisco de

Assis de vítima de uma degenerescência hereditária. O descontentamento de George Fox com as imposturas do seu tempo e o anseio de veracidade espiritual são consequência de um desarranjo no cólon. [...] Todas essas hipertensões mentais, afiança o materialismo médico, revelam-se-nos, quando chegamos ao âmago da questão, meras questões de diátese (mais provavelmente autointoxicações), devido à ação viciosa de várias glândulas que a fisiologia ainda descobrirá. E o materialismo médico julga, então, bem solapada a autoridade espiritual de todos esses personagens (JAMES, 1995[1902], p.22,23).

Com base no exposto até aqui, como distinguir um fenômeno psicopatológico de uma experiência mística?

Madeleine não teve a mesma “sorte” que Ramakrishna, que nasceu em uma cultura que não reprimia certos estados alterados de consciência; mas mesmo nessa cultura, na qual o transcendente é visto como um pressuposto, o próprio Ramakrishna reconheceu que passou por uma fase de loucura, que chamou de *unmada*. Para ele, a “loucura” era mais uma desintegração humana do que uma elevação divina, por mais necessária que aquela pudesse servir como antecessora desta (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.118).

Para Françoise Dolto (2010, p.129), colaboradora de Lacan, as experiências espirituais estão para além do inconsciente e ultrapassam aquilo que podemos compreender. E para Lacan, certas experiências relacionadas aos místicos, estão para além da linguagem (LACAN, 1988 [1966], p.581).

Se tais experiências estão para além do inconsciente e para além da linguagem, elas ultrapassam a cultura. Assim, as colocações de Lacan e Dolto aproximam Madeleine e Ramakrishna.

Com relação à cultura, segundo Lacan, entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura e preside os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, além da organização de emoções segundo tipos condicionados pelo meio-ambiente. Em um sentido mais amplo, transmite estruturas de comportamento e de representação “cujo jogo ultrapassa os limites da consciência”. Deste modo, surge entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental (LACAN, 2002 [1938], p.13). Assim, se há possibilidade de distinção entre a experiência mística e o fenômeno psicopatológico, na mesma proporção em que a influência cultural se afasta da primeira, mais se aproxima do segundo.

REFERÊNCIAS

CLÉMENT, C. & KAKAR, S. **A Louca e o Santo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

DOLTO, F. & SÉVÉRIN, G. **A Fé à Luz da Psicanálise**. Campinas: Verus Editora Ltda., 2010.

GOLEMAN, D. **A Mente Meditativa**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

LACAN, J. (1938). **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____ (1956). **O Seminário, Livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____ (1964). **O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

_____ (1966) **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____ (1974). **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____ (1975). **O Seminário, Livro 20: Mais, Ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

VALAS, P. **As Dimensões do Gozo: Do Mito da Pulsão à Deriva do Gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

História da Índia. Disponível em < <http://www.infoescola.com/india/historia-da-india>>. Acesso em 14/08/2012

Ramakrishna. Disponível em <http://pensar.tripod.com/ramakrishna.htm>. Acesso em 21/04/2013.

SOUZA, C.A. **Gozo Místico: Testemunho do Feminino**. Disponível na Internet:

http://www.pgpsa.uerj.br/dissertacoes/2008/Cristiane%20Almeida/Diss_Cristiane.pdf (01/09/2013)