



SEÇÃO: TEMAS DE MARIOLOGIA

Mística da transcendência corporal de Maria no Recôncavo Baiano: a celebração da integralidade do finito no infinito

Mystique of Maria's bodily transcendence in the Recôncavo Baiano: the celebration of the integrality of the finite in the infinite

Mística de la trascendencia corporal de María en el Recôncavo de Bahía: la celebración de la integralidad de lo finito en lo infinito

Anderson Moura

Amorim¹

orcid.org/0000-0001-9746-7798

christo.moura@hotmail.com

Recebido em: 27 mai. 2024.

Aprovado em: 01 ago. 2024.

Publicado em: 10 dez. 2024.

Resumo: O presente texto propõe-se a analisar a temática do culto à Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira, município situado no Recôncavo da Bahia, desenvolvido pela Irmandade da Boa Morte, desde o final do século XIX. O culto mariano, promovido por um grupo de mulheres negras, denominadas "Irmãs da Boa Morte", pertencentes a um culto de matriz africana, mais precisamente ao Candomblé, se destaca como uma tradição cuja importância é ressaltada pelo sincretismo que une elementos da religiosidade afro-brasileira com os de uma antiga festividade cristã, a transcendência corporal de Maria. Assim, este texto – adotando a pesquisa bibliográfica como metodologia e apresentando como referenciais teóricos o fenomenólogo da religião e estudioso de mística cristã Juan Martín Velasco, bem como os teólogos Bruno Forte e Clodovis M. Boff, O.S.M. – pretende analisar o fenômeno místico da devoção mariana mantida pela Irmandade da Boa Morte. Para as Irmãs da Boa Morte, Maria assumida ao céu em corpo e alma demonstra o caráter totalizante da interioridade, mas também da corporalidade humana, isto é, a humanidade toda vê-se envolvida na absoluta realização do ser. Nosso estudo deseja contribuir para o conhecimento teológico da experiência de fé vivida na Irmandade da Boa Morte.

Palavras-chave: Transcendência corporal de Maria; Irmandade da Boa Morte; Fenômeno místico; Integralidade do ser.

Abstract: This text aims to analyze the theme of the cult of Nossa Senhora da Boa Morte in Cachoeira, a municipality located in Recôncavo Baiano, developed by the Irmandade da Boa Morte (Brotherhood of Good Death), since the end of the 19th century. The Marian cult, promoted by a group of black women, called "Irmãs da Boa Morte" ("Sisters of the Good Death"), belonging to an African-based cult, more precisely Candomblé, stands out as a tradition whose importance is highlighted by the syncretism that unites elements of Afro-Brazilian religiosity with those of an ancient Christian festival, the bodily transcendence of Mary. Thus, this text – adopting bibliographic research as a methodology and having as theoretical references the phenomenologist of religion and scholar of Christian mysticism Juan Martín Velasco, as well as theologians Bruno Forte and Clodovis M. Boff, O.S.M. – intends to analyze the mystical phenomenon of Marian devotion maintained by the Brotherhood of Good Death. For the Sisters of the Good Death, Mary assumed into heaven in body and soul demonstrates the totalizing character of interiority, but also of human corporeality, that is, all of humanity finds itself involved in the absolute realization of being. Our study aims to contribute to the theological knowledge of the experience of faith lived in the Brotherhood of the Good Death.

Keywords: Bodily transcendence of Mary; Brotherhood of the Good Death; Religious syncretism; Mystical phenomenon; Integrality of being.

Resumen: Este texto tiene como objetivo analizar la temática del culto a Nossa Senhora da Boa Morte en Cachoeira, município ubicado en Recôncavo da Bahia, desarrollado por la Irmandade da Boa Morte (Hermandad de la Buena Muerte),



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

desde finales del siglo XIX. El culto mariano, promovido por un grupo de mujeres negras, llamado "Irmãs da Boa Morte" (Hermanas de la Buena Muerte), pertenecientes a un culto de base africana, más precisamente el Candomblé, se destaca como una tradición cuya importancia es resaltada por el sincretismo que une elementos de las culturas afro-brasileña con los de una antigua fiesta cristiana, la transcendencia corporal de María. Así, este texto – basándose en la investigación bibliográfica como metodología y teniendo como referentes teóricos al fenomenólogo de la religión y estudioso de la mística cristiana Juan Martín Velasco, así como a los teólogos Bruno Forte y Clodovis M. Boff, O.S.M. – se propone a analizar el fenómeno místico de la devoción Mariana mantenida por la Hermandad de la Buena Muerte. Para las Hermanas de la Buena Muerte, María asunta al cielo en cuerpo y alma demuestra el carácter totalizador de la interioridad, pero también de la corporeidad humana, es decir, toda la humanidad se encuentra involucrada en la realización absoluta del ser. Nuestro estudio pretende contribuir al conocimiento teológico de la experiencia de fe vivida en la Hermandad de la Buena Muerte.

Palabras clave: Trascendencia corporal de María; Hermandad de la Buena Muerte; Fenómeno místico; Integralidad del ser.

1 Introdução

O culto confrarial à Nossa Senhora da Boa Morte, em Cachoeira, município do Recôncavo da Bahia situado a aproximadamente 120 km de Salvador, capital do estado, constitui uma tradição singular que remonta ao final do século XIX (Nascimento, 1999). Essa devoção, promovida com fervor pela Irmandade da Boa Morte, caracteriza-se pela coexistência entre a tradição litúrgica cristã da transcendência corporal de Maria e os elementos provenientes da religiosidade afro-brasileira. As celebrações acontecem anualmente, a partir da primeira trezena do mês de agosto, com a realização de missas, procissões, banquetes e momentos musicais.

O culto à Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira é promovido por um grupo de mulheres negras e mestiças, conhecidas como as "Irmãs da Boa Morte", ligadas às religiões de matriz africana. Devidamente amparadas na dupla pertença religiosa, ao catolicismo e ao candomblé, essas mulheres, em meio à sociedade escravista, marcadamente patriarcal e machista, forjaram, com muita desenvoltura e com um reiterado respeito em relação às duas filiações religiosas, um sincretismo religioso capaz de resistir ao discurso lusitano em torno da devoção à Dormição

de Maria e ressignificar, com base em sua visão religiosa de matriz africana, valores de ambos os credos, sobretudo no que diz respeito aos elementos da morte – ou, mais precisamente, da Boa Morte – como um rito de passagem entre dois mundos: o mundo material e o mundo espiritual (Consorte, 2000; Castro, 2005).

Partindo desse pressuposto, o presente artigo se propõe a explorar a dimensão mística e devocional do culto à Nossa Senhora da Boa Morte, delineando o fenômeno místico marial que reatualiza e rememora a morte e a assunção de Maria, mãe de Jesus, conectado aos elementos provenientes da religiosidade afro-brasileira. Por meio de uma abordagem fundamentada em pesquisas bibliográficas e respaldada pelos estudos fenomenológicos da religião, em especial pelas contribuições de Juan Martín Velasco (2003) e dos teólogos Bruno Forte (1991) e Clodovis Boff (1979), pretendemos analisar a experiência mística religiosa das "Irmãs da Boa Morte", destacando a centralidade de Maria na cosmovisão dessas mulheres e sua transcendência corporal como um símbolo de totalidade humana.

Ao mergulhar na experiência de fé vivida na Irmandade da Boa Morte, este texto visa não apenas aprofundar o conhecimento teológico sobre essa devoção mariana, mas também contribuir para uma compreensão mais ampla da complexidade e da diversidade das expressões místicas religiosas, que são percorridas entre e para além das religiões, no contexto brasileiro contemporâneo.

2 Termo "mística": breve significado

O termo "mística" é, em seu significado, equívoco, pois funciona tanto como substantivo quanto como adjetivo (Libera, 1999). Isso implica que, inicialmente, o conteúdo do que se entende por "mística" é obscuro, o que pode inviabilizar uma clara compreensão de seu arco semântico (Velasco, 1999). No entanto, em seu sentido mais amplo, designa realidades secretas que não são imediatamente compreendidas ou comunicadas e que, sem dúvida, pertencem à esfera religiosa ou moral (Croatto, 2010).

O termo "místico" tem sua origem etimológica na raiz grega do verbo *myô* (Tillich, 2005), que significa "fechar" e, especialmente, "fechar os olhos ou a boca" (Pikaza; Silanes, 1998, p. 970). O significado originário da expressão deve ser buscado na Antiguidade helenística, quando assumia um sentido religioso e designava um segredo de caráter sagrado. Para os antigos, *místico* refere-se aos *mystérion* (mistérios), que eram cerimônias religiosas secretas (Pikaza; Silanes, 1998). Em segundo lugar, deriva de *mysteriasmós*, que significa a iniciação do *mystes* (iniciado) no mistério (Alves, 2009).

Porém, vale destacar que nem sempre a noção de mística está atrelada à noção de sagrado, haja vista que se observam situações nas quais realidades distintas da sacralidade da religião são acionadas, reconhecendo-se a existência de experiências místicas não religiosas e, nesse sentido, profanas. As artes plásticas, a música, a poesia, a dança, o teatro, entre outras, são consideradas formas estéticas e artísticas capazes de provocar estados místicos não religiosos. Segundo Velasco (2003, p. 95), trata-se de:

Experiências surgidas de um aprofundamento, uma 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 interpessoal².

A partir do século XVII, com o surgimento da modernidade, o conceito de "mística" foi vinculado à ideia de misticismo e de irracionalidade, sendo preterido pelo pensamento racionalista ocidental. Com isso, a "mística" tornou-se um termo intrinsecamente confuso, devido à sua natureza multifacetada e às interpretações variadas (Velasco, 2009). Enquanto alguns a veem como uma experiência espiritual profunda e pessoal, outros a consideram uma prática esotérica voltada para alcançar estados de consciência elevados (Boff, 1974). A mística cristã, em contraste

com essa tendência secularista, manteve-se com um *status* de legitimidade, responsável por assegurar a crença nos pressupostos monoteístas cristãos, tidos como ideal de religião, ainda que comportando inúmeras variações (Velasco, 2003).

Sobre a mística cristã, Vannini (2000, p. 25) expõe:

Se por um lado, de fato, o Iluminismo descartou os elementos supersticiosos da religião, que permanecem somente em 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 vós³.

Para Vannini (2000), a mística não denota, necessariamente, uma fuga da realidade. Embora seja consenso que essa característica não seja central, fenômenos extraordinários associados a experiências místicas têm sido recorrentemente testemunhados ao longo da história, destacando o papel dessas experiências nas religiões. E, nesse sentido, o autor defende a redescoberta do interesse por essas práticas, consideradas capazes de acessar o amor e fomentar o diálogo pela paz.

Ressalta-se que, tanto no paganismo quanto na própria Igreja cristã, até o século XVII, o termo "místico" foi utilizado exclusivamente como adjetivo para qualificar um substantivo (Certeau, 1964 *apud* Velasco, 2004). Somente no século XVII aparecerá, pela primeira vez, na espiritualidade ocidental o substantivo "mística", e, com essa expressão, se designará diretamente uma experiência interior específica (Pikaza; Silanes, 1998). Na tradição cristã, entende-se com isso o mistério ou os mistérios da fé, de modo que se deve considerar a mística como uma experiência de fé (Velasco, 2001). A fé é vista como uma expressão de um encontro místico com o transcendente, o Mistério, que envolve a totalidade da existência: sentimento, coração, inteligência

² Tradução livre dos autores: *"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"*.

³ No original em italiano: *"Se da lato, infatti, l'illuminismo ha spazzato via gli elementi superstiziosi della religione, che permango no 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"*.

e vontade (Zavalloni, 1993).

Conforme expõe Velasco, o adjetivo "místico" e o substantivo "mística" não são encontrados no Novo Testamento nem nos Padres Apostólicos (Velasco, 2003). Com certa frequência, "os livros gregos do Antigo Testamento e o Novo Testamento usam palavras como *mystêrion* (mistérios) ou, na Vulgata, *sacramentum* (sacramento), que entra imediatamente na linguagem do cristianismo primitivo" (Caruana *et al.*, 2003, p. 707). Segundo o autor, o termo foi introduzido no vocabulário cristão somente a partir do século III, adquirindo três sentidos – espiritual, simbólico e teológico – que permanecem até os dias atuais:

Mística designa, em primeiro lugar, o simbolismo religioso em geral e será aplicada por Clemente e Orígenes ao significado típico ou alegórico da Sagrada Escritura que origina um sentido espiritual ou místico em contraposição ao sentido literal. Em segundo lugar, próprio do uso litúrgico, remete ao culto cristão e a seus diferentes elementos. Assim Santo Atanásio fala do cálice místico da celebração da eucaristia. Nesse âmbito cultural, místico significa o sentido simbólico, oculto dos ritos cristãos. E em terceiro lugar místico em sentido espiritual e teológico, se referindo às verdades inefáveis, ocultas do cristianismo (Orígenes, Metódio de Olimpos), as verdades mais profundas, objeto, portanto, de um conhecimento mais íntimo (Velasco, 2009, p. 20)⁴.

Para Velasco (2009), a mística sempre se realiza no interior da fé, uma vez que, para ele, nas formas de mística religiosa, a experiência nunca deve tomar um caminho alheio ou alternativo ao da fé. Isso caracteriza uma diferença fundamental entre as experiências místicas religiosas e as não religiosas (Velasco, 2009). Em consonância a este pensamento, Henri de Lubac (1964 *apud* Velasco, 2003, p. 276) descreve que:

A mística cristã, longe de escapar à ordem da fé, está na lógica da vida de fé. Nutre-se de outra coisa que não ela mesma. A experiência mística do cristianismo não é um aprofundamento de si mesmo; é aprofundamento da fé.

O teólogo Paul Tillich (2005) escreve que o mistério não é uma sobreposição do supranatural ao racional, anulando-o; ao contrário, o ser humano é levado ao limite de sua capacidade racional e conduzido a perceber o limite da razão diante daquilo que a transcende. Nessa perspectiva, Rudolf Otto (2007) afirma que mergulhar no Mistério é fazer a experiência do encontro com base no que cada indivíduo traz em si, visto que o desejo de transcendência já é, em parte, imanente a ele, sem que se deixe de lado a capacidade racional.

Assim sendo, a realização da experiência de fé, de acordo com Velasco (2003), é o centro do fenômeno místico, por ser uma resposta livre e pessoal do sujeito diante da presença do Mistério, em um encontro que se dá através da "alma no mais profundo centro" (Velasco, 2001, p. 30) e resulta em uma intensa acolhida ao Mistério como resposta à sua constante provocação (Otto, 2007). Tillich mostra que essa realidade se manifesta por meio da revelação do êxtase (Tillich, 2005).

De acordo com Velasco (2003), em termos gerais e imprecisos, a palavra "mística" refere-se a experiências interiores, imediatas, fruitivas, as quais ocorrem em um nível da consciência que supera a experiência ordinária e objetiva. Além disso, a mística é entendida como uma experiência direta da presença do Divino, uma íntima união com o Infinito, o Absoluto, ou a Transcendência, num contato com o *numinoso* (Otto, 2007). Trata-se do mistério humano imerso no Mistério de Deus, o inefável (Velasco, 1999).

O encontro mais profundo terá lugar na esfera da mística, na qual vamos além das ideias, dos conceitos e das imagens, até o estado de amor silencioso. Aqui as pessoas permanecem em um estado de união sem palavras, aqui o espírito se encontra com o Espírito (Velasco, 2009, p. 471).

Nesse estado de união sem palavras, no encontro com o Mistério, o místico, em sua intimidade com o absoluto, não está preocupado

⁴ Tradução livre dos autores: "Misticismo designa, en primer lugar, el simbolismo religioso en general y será aplicado por Clemente y Orígenes, al significado típico o alegórico de la Sagrada Escritura que origina un significado espiritual o místico en contraposición al significado literal. En segundo lugar, propio del uso litúrgico, se refiere al culto cristiano y sus diferentes elementos. Así San Atanasio habla del cálice místico de la celebración de la Eucaristía. En este contexto cultural, místico significa el significado simbólico y oculto de los ritos cristianos. Y en tercer lugar místico en sentido espiritual y teológico, refiriéndose a las verdades inefables y ocultas del cristianismo (Origen, Metodio de Olimpia), las verdades más profundas, por tanto objeto de un conocimiento más íntimo".

em explicar o que experimenta, mas deixa-se conduzir por aquele encontro místico que deu um novo rumo à sua história, levando-o a perceber que precisa abrir-se a uma atitude de mudança de rota, a conversão do coração (Velasco, 2001). Ou seja, ele não consegue permanecer o mesmo nem viver como antes, o que pode ser chamado de experiência do espírito, porém em uma acepção específica, livre de conotações visionárias marginais e de sentimentalismos. Trata-se de um ato de conhecimento que, simultaneamente, é um ato de amor, de compreensão universal de tudo o que é e existe (Tillich, 2005).

Conforme apontado por Juan José Tamayo (2006, p. 179),

A mística possui elementos comuns em todas as religiões, pode ser um lugar de convergência para as distintas experiências religiosas [...] a consciência mística é unitiva, integradora. As pessoas místicas se sentem invadidas e transformadas pelo transcendente, mesmo quando não podem descrever. Apesar da fugacidade da experiência mística, seus frutos perduram e seus resultados se deixam sentir nas atitudes de quem a vive; serenidade e equilíbrio, paz interior e paciência, alegria e compaixão, desinteresse e simplicidade, amabilidade e acolhida.

Em termos teológicos, a experiência mística é o contato direto com o Divino que se automanifesta, formando a base da fé pessoal. Dessa forma, a automanifestação faz com que o Mistério se torne visível e "apareça" para aqueles que o buscam, embora mantenha seu sentido originário velado. Na automanifestação, o Divino se mostra, mas se retrai em seu incondicional ser, exigindo proximidade e recusando-se a ser objetivado (Tillich, 2005, p. 106). É nesse sentido que Otto (2007) descreve a experiência do "maravilhoso" e "desconcertante".

No contexto cristão, essa experiência de automanifestação (revelação) do Absoluto é vista como um encontro vívido com Jesus de Nazaré (Jo 10, 1-41), permitindo uma conexão mais profunda com Deus e uma participação na salvação. A comunidade primitiva vivenciou, explorou e transmitiu essa experiência como um testemunho de fé, visando a libertação contínua por meio de Cristo para toda a humanidade (Mt 11,28) (Bouyer,

1986). Com isso, alcança-se o segundo ponto da reflexão, a saber, a experiência de fé vivida por Maria, marcada pelo encontro com o Mistério (Gl 4,4), uma vez que carregou em seu seio o Mistério de um Deus que se fez humano em Jesus Cristo (Forte, 1991).

3 Maria, ícone humano do mistério: busca por uma experiência

Ao abordarmos o termo "mística" como a experiência de Deus, do Mistério, na mística mariana, podemos refletir sobre o mistério vivido por Maria, a mãe de Jesus, adicionado à experiência de fé, que, para Velasco (2003), é o cerne do fenômeno místico. Com base nesse conceito de mística, nosso artigo segue em busca de elementos da mística mariana, explorando as narrativas bíblicas que envolvem Maria e reconhecendo sua profunda ligação com o Mistério de Deus. Não buscamos traçar um perfil biográfico completo de Maria, mas sim propor elementos que contribuam para uma compreensão mais profunda dela como uma mulher concreta e verdadeira, um ícone do Mistério.

Maria, a *Theotókos* (Mãe de Deus), é apresentada na Sagrada Escritura de maneira sóbria e densa (Forte, 1991). Pela sobriedade, percebemos que os textos são marcados pela relação com os escritos neotestamentários e pela densidade, pois "revelam desde os inícios a estreita conexão entre os mistérios da mãe e a totalidade do mistério do Filho" (Forte, 1991, p. 143), compreendida nela a "mãe do Senhor" (Lc 1, 43). O testemunho da vida de fé de Maria demonstra que, em seu mistério, se oferece o símbolo de todo o mistério cristão (Temporelli, 2008). Quanto a esse aspecto, João Damasceno (2020, p. 1029), chamado no Oriente de "selo dos Padres", descreve que Maria é o compêndio de todos os dogmas: "O único nome *Theotókos*, Mãe de Deus, contém todo o mistério da 'economia'".

A estrutura profunda do mistério de Maria é a estrutura da Aliança vista do lado dos homens, que Maria representa como mulher concreta, histórica, o Israel messiânico, figura da Sião fiel, portadora do novo Israel, da nova Aliança (Gn

17, 2-14; Sf 3, 14-16; Mq 4,7; Zc 2, 14; 9,9; Lc 1, 55) (Potterrie, 1988). Também é o discurso de fé sobre ela, que "marca o *nexus misteriorum*, o entrelaçamento íntimo dos mistérios em seu recíproco estar-diante e em sua unidade" (Ratzinger, 1981, p. 28). A figura de Maria como o cumprimento da Aliança antiga e a manifestação da nova Aliança destaca sua importância não apenas enquanto uma figura histórica, mas enquanto um símbolo eterno da continuidade entre a promessa divina e sua realização em Cristo (LG 53). Maria, portanto, não é somente uma representante do antigo Israel, mas também a concretização do ideal messiânico, que une o passado e o futuro da salvação em um só mistério (LG 55).

A memória da fé no testemunho bíblico em torno da figura de Maria revela uma "lei de totalidade", no sentido de que não se pode falar de Maria sem mencionar seu Filho e a economia integral da revelação e da salvação, manifestada plenamente nele (Forte, 1991). Além disso, a intensidade da relação da Mãe com o Filho reflete, nela, enquanto criatura, a totalidade de tudo o que se cumpriu em Cristo (Jo 1, 14). Logo, pode-se afirmar que a densidade histórica de Maria é a "história do mundo em compêndio, a sua teologia numa só palavra", e que nela é o "dogma vivo, a verdade sobre a criatura realizada" (Forte, 1991, p. 144).

Nessa perspectiva, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG 65) descreve que Maria, ao entrar intimamente na história da salvação, "reúne em si e reflete os imperativos mais altos da nossa fé. Ao ser exaltada e venerada, ela atrai os fiéis ao Filho, ao Seu sacrifício e ao amor do Pai". Assim, na vida de Maria, é possível distinguir a "lógica" de Deus, manifestada ao longo de toda a história da salvação, reconhecendo nela um tipo de "princípio noético do designio salvífico e, ao mesmo tempo, uma clara manifestação dele" (Fiores; Meo, 1995, p. 907). Maria remete a todo o Mistério e, simultaneamente, o reflete em si mesma (Perry; Kendall, 2015).

Em vista disso, é importante ter presente que os relatos bíblicos sobre Maria estão integrados à narrativa da salvação e ao anúncio do mistério

de Cristo (Forte, 1991). Apesar da ausência de uma "biografia" detalhada sobre Maria, o que não significa afirmar que o pouco equivale à insuficiência, sua presença nas Escrituras carrega um profundo significado teológico (LG 63-65), devido à sua posição singular no evento de Cristo, que transcende sua própria figura (Perry; Kendall, 2015). Desse modo, a exegese moderna ressalta que o mistério de Maria representa a síntese de toda a revelação anterior sobre o povo de Deus e todos os membros da Aliança, culminando no mistério da encarnação do Verbo Cristo (Forte, 1991). Isso pode ser considerado pouco, mas a Tradição cristã revela um dado nuclear: Maria é a mãe do Senhor (Souza; Costa, 2022).

O Antigo Testamento oferece traços sobre a figura de Maria, a Virgem. Tanto a exegese, quanto a Teologia, o Magistério e a Tradição da Igreja discutem seu papel na história da salvação, desde sua prefiguração até sua missão como mãe de Cristo e da Igreja (Iwashita, 2016). Opiniões variadas de exegetas divergem sobre sua presença no Antigo Testamento; alguns destacam sua ausência ou aparições breves, enquanto outros argumentam que ela está presente em toda a Bíblia (Pozo, 1974). A Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini* (Palavra de Deus) resume essa relação entre os Testamentos, afirmando que o Novo Testamento está oculto no Antigo, enquanto o Antigo é revelado no Novo (VD 40) (Bento XVI, 2010).

O teólogo Candido Pozo (1974) categoriza os escritos marianos em três tipos. No primeiro tipo, o texto explora três passagens bíblicas com significado mariológico e messiânico: Gênesis 3,15, Isaías 7,14 e Miqueias 5,2-3. Em Gênesis 3,15, Eva é vista como uma prefiguração de Maria, que esmaga a cabeça da serpente. Isaías 7,14 profetiza o nascimento de Emanuel por uma virgem, cumprido na concepção virginal de Jesus. Miqueias 5,1 reforça essa profecia, indicando que o Messias nascerá de uma "virgem" em Belém de Efrata.

No segundo tipo, são descritos textos cujo sentido mariológico é discutido: as passagens Jeremias 31,22, Salmo 45 e Cântico dos Cânticos 5,2b. 6 têm sido debatidas quanto ao seu significa-

do mariológico, porém também indicam situações irregulares e inconsistências. E, por fim, no terceiro tipo, há textos marianos por acomodação: no texto de Jt 15,9, a figura de Judite é interpretada como um tipo de Maria no sentido técnico da palavra. Além disso, sugere-se a presença de Maria nos textos de Provérbios 8 e Eclesiástico 24,11, como parte do plano divino de salvação desde a eternidade (Pozo, 1974).

Autores como Laurentin (1981) e Bertetto (1995) discutem um triplo anúncio a Maria no Antigo Testamento, refletido no Novo Testamento. Esse triplo anúncio envolve uma preparação moral, tipológica e profética. A preparação moral refere-se ao desenvolvimento da virtude e do caráter de Maria, a tipológica destaca os paralelos entre eventos e figuras do Antigo Testamento com a vida de Maria, enquanto a preparação profética indica as profecias que prenunciam seu papel na história da redenção (Cuéllar, 2001).

No Novo Testamento, Maria é apresentada como uma mulher de Nazaré, na Galileia, leiga, esposa e mãe, instruída por Deus na "escola da vida", personificando humildade e amor, transmitidos a Jesus como sua mestra e perfeita discípula (At 1, 14) (Boff, 2009; Murad, 2012). Seu papel na encarnação é mencionado por Paulo (Gl 4,4), em que se refere a Jesus como "nascido de mulher", e nos evangelhos, embora em João não seja diretamente nomeada (Jo 2,4; Jo 19, 26). Referências indiretas a Maria destacam sua conexão com Jesus e seu papel como mãe, tanto na genealogia (Mt 1,16, Lc 3,23) quanto em eventos como a concepção virginal (Lc 1,26-38), em seu nascimento (Mt 1, 25; Lc 2,1-20), na apresentação no templo (Lc 2,21-38), na fuga e no retorno do Egito (Mt 2,1-23), o que pode ser assumido como uma "mariologia em germe", pois conserva a clareza do dado da maternidade de Maria relacionada à missão messiânica de Jesus (Brown, 2002; Souza; Costa, 2022).

Das narrativas dos Evangelhos emerge a fé profunda de Maria, que se deixou moldar pelo Senhor e acompanhou seu Filho ao longo de sua jornada, marcada pelos misteriosos designios de Deus. Além disso, revela-se a dimensão mística

de sua presença, como uma figura que transcende o plano terreno, imersa em uma conexão íntima com o divino (Mc 3,31-35; 6,1-3; Mt 12,46-50; 13,53-58; Lc 8,19-21; 4,16; 22-30). Com um olhar panorâmico sobre Maria no Novo Testamento, é possível, portanto, confirmar a intuição de René Laurentin (1996, p. 9): "Maria é verdadeiramente a chave do mistério cristão".

Ao desdobrar as muitas implicações que essa expressão comporta, Laurentin (1996) nos diz, conforme os teólogos Celia e Jonas, que a primeira relação estabelecida entre Jesus e a humanidade é uma relação mística e materna, alcançando, assim, o cume da criação. Pois Deus, que "andava pelo jardim à brisa da tarde" (Gn 3,8), se surpreendeu com o constrangimento do ser humano por sua nudez, e agora contempla, na pessoa de Maria de Nazaré, a humanidade integrada, plenamente aberta à sua comunicação salvífica. Pela livre e bondosa iniciativa de Deus, Maria é eleita como aquela que "abre a porta", como uma chave, para todo o mistério cristão (Souza; Costa, 2022).

Nesse contexto, o teólogo Forte (1991) discorre sobre alguns traços místicos que se manifestam de forma visível na vida de Maria:

- mulher profunda e meditativa (Lc 2, 19; 51), experimentada no silêncio e na escuta da Palavra de Deus – uma espada transpassaria a sua alma (Lc 1,35);
- mulher forte na dor, na mais pura das tradições das mães judias; mulher que soube passar da relação toda natural de sua maternidade terna e afetuosa. Podemos pensar aqui em suas preocupações com o Filho (Mc 3,31-35) ao discipulado de uma fé incondicional, para o qual o próprio Filho a convidava; permanece de pé junto da cruz (Jo, 19,25-27);
- mulher rica em delicadezas de caridade, solidariedade, autônoma, capaz de antecipar-se às necessidades (Lc 1,39-45);
- Maria celebra as maravilhas do Senhor e espera por suas grandes obras em favor dos pobres, experimentando-as

em si mesma (Lc 1, 46-55). No Cântico *Magnificat*, ela se apresenta como a "serva do Senhor" (Lc 1, 38), vivendo uma fé e esperança messiânica de maneira admirável, marcando tanto o cumprimento quanto um novo início (Lc 1, 46-55);

- sensível e atenta às necessidades dos noivos em Caná (Jo 2,1-11).

Em suma, nos textos bíblicos que tratam da vida de Maria, podemos reconhecê-la como uma pessoa plenamente integrada, livre e humana, com o coração totalmente aberto a Deus (Ratzinger, 2021). Concebendo o "Verbo em seu coração e corpo" (Johnson, 2007, p. 319), ela é a serva que escuta e cumpre a Palavra, tornando-se assim um ícone humano do mistério, interlocutora de um diálogo com o Eterno, por sua experiência de encontro e união com Deus (Forte, 1991; Murad, 2012). Maria, "agraciada" de Deus, coberta pela sombra do Espírito (Lc 1, 35), indica a cada ser humano, independentemente de sua fé, que também podemos vivenciar uma experiência de união com o Mistério divino (Ternationalis, 2013).

4 Mística da transcendência corporal de Maria no Recôncavo Baiano: a celebração da integralidade do finito no infinito

A Irmandade da Boa Morte, localizada em Cachoeira, município do Recôncavo da Bahia, é uma das expressões mais emblemáticas da devoção mariana no Brasil. Fundada por mulheres negras no século XIX (Nascimento, 1999), a Irmandade celebra a fé e a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, integrando elementos da tradição católica com a espiritualidade afro-brasileira. A mística marial permeia todas as atividades da Irmandade, desde as procissões até os rituais sagrados, evidenciando as relações religiosas que caracterizam a cultura brasileira. Por meio de cânticos, danças e rezas, as irmãs reverenciam a Virgem Maria, enaltecendo sua intercessão e proteção, enquanto afirmam sua identidade e resistência diante das adversidades históricas.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte,

tendo presente a importância de celebrar o momento da morte de seus conterrâneos, percebeu, no imaginário religioso da morte de Maria, uma possibilidade de celebrar o ritual africano de passagem do mundo dos vivos para o encontro com os ancestrais. Para além dos textos canônicos, a Boa Morte, devidamente amparada na dupla pertença, tanto ao catolicismo quanto ao candomblé, com muita desenvoltura, celebra o fenômeno da transcendência de Maria, tradição antiquíssima da fé cristã, como a vitória sobre a matéria (imortalidade da alma) e a morte (ressurreição plena do corpo) (Faria, 2019).

Nas Sagradas Escrituras não há relatos sobre a incorruptibilidade do corpo da mãe de Jesus, embora existam diversos discursos que atribuem a esse corpo destinos diferentes (Boff, 1979; Réau, 1996). Na tradição católica, especialmente no Oriente, Maria, por ser isenta de pecado, não experimentou a morte comum, mas adormeceu em paz e foi elevada à glória (Strada, 1998). Isso não nega a morte, mas ressalta a transição suave de Maria para a glória. No Oriente, essa tradição é chamada de *dormição*, enquanto no Ocidente é conhecida como *assunção*, enfatizando a participação de Maria na ressurreição de Cristo, quando seu corpo foi transformado e assumido por Deus (Murad, 2012).

A união das duas realidades, da *dormição* e da *assunção*, corresponde, entre os demais privilégios marianos, à glorificação antecipada de Maria, fruto da vitória pascal de Cristo sobre a morte (Boff, 1979). Nesse sentido, a morte de Maria não é vista como fatalidade, mas como passagem para uma absoluta realização. Há, portanto, nesse aspecto, embora a morte de Maria não esteja presente no conjunto de representações simbólicas das religiões de matriz africana, várias semelhanças com a compreensão africana de morte e vida, que acontece de maneira integrada (Conceição, 2012).

Assim sendo, a devoção da Boa Morte, na cosmologia da Irmandade de Nossa Senhora em Cachoeira, aponta para a esperança de um morrer como Maria, sem sofrimento e sem dor (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 2011).

Celebrar a morte e a glória de Nossa Senhora na Irmandade é garantir o trânsito de "uma realidade terrena para o transcendente, mantendo contato com os antepassados, os quais também podem ajudar os seus parentes vivos, assim como Maria pode, ao invocar a misericórdia do Filho" (Faria, 2019, p. 221).

Partindo desse pressuposto teológico da Boa Morte, vivida e celebrada de maneira sincrética na Irmandade cachoeirana, podemos destacar três aspectos teológicos sobre a morte e a morte de Maria, que não estão "além", no discurso doutrinário dogmático, mas "aquém", na vivência religiosa de fé da Irmandade: o imensurável valor da vida humana; a dignidade do corpo humano; a exaltação do feminino.

No primeiro aspecto teológico, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira associa seus rituais e crenças da ancestralidade africana sobre a morte com o dogma da Assunção corporal de Maria ao céu. Essa associação celebra a vida humana em sua integralidade, contemplando seus aspectos materiais e espirituais, como esperança escatológica e compromisso ético.

Conforme o dogma da Assunção de Maria, proclamado pelo Papa Pio XII (1950) através da Bula *Munificentissimus Deus* (Deus munificentissimo), Maria, elevada na glória e efetivamente salva, representa o sentido último de nossa corporalidade de maneira harmoniosa e completa, a síntese da imortalidade. Por isso, é sinal de esperança escatológica da vitória final da salvação (Boff, 2006). Em consonância com o pensamento do Ocidente em torno da devoção mariana, podemos perceber que, na Cosmogonia Africana, tudo no universo está interligado, como uma teia de aranha. Desse modo, o ser humano deve cuidar da natureza e viver em harmonia com tudo o que existe, cuidando, protegendo e salvando.

Posto isso, compreendemos que a Irmandade da Boa Morte celebra a assunção de Maria e o valor da vida humana, como a "integridade" do ser humano, que foi assumida na glória, e também como um protesto contra toda forma de destruição dessa mesma vida. A celebração reflete uma visão profundamente enraizada na

espiritualidade católica e afro-brasileira, em que a assunção de Maria simboliza a vitória sobre a morte e a transformação da existência humana em algo sublime e eterno. Como afirma Codina (1985, p. 205), "Maria prolonga, em sua assunção gloriosa, a tarefa da luta contra as estruturas de pecado que levou a cabo durante sua vida mortal". A Irmandade, ao enfatizar a assunção de Maria e a dignidade da vida, reflete um compromisso com a justiça e a afirmação da vida como sagrada.

O segundo aspecto teológico celebrado pela Irmandade da Boa Morte é a dignidade do corpo humano. A assunção corporal de Maria ao céu revela o significado da vida humana sacralizada em Deus e nos convida a refletir sobre o destino elevado dos corpos (MD 42). No corpo glorificado de Maria, a totalidade do corpo humano, em todas as suas dimensões, participa plenamente da natureza celestial, em sua realização absoluta, revelando sua dignidade intrínseca e seu destino transcendente.

Afirmar a assunção de Maria ao céu em corpo e alma não significa dogmatizar um esquema antropológico, mas enfatizar a integralidade da natureza humana na glorificação da mãe de Deus. Pela assunção de Maria, o corpo e a alma são acolhidos na glória de Deus (Boff, 1979). Nesse contexto, o Documento de Puebla (1982, p. 298) declara: "Maria, arrebatada ao céu, é a integridade humana, corpo e alma, que agora reina". Essa doutrina sublinha a visão cristã da ressurreição e glorificação do corpo humano como parte essencial da realização final da salvação.

Partindo desse contexto, Boff (2006) explica que o corpo de Maria, assumido na glória, não é apenas uma "antevisão e a entrevisão" do destino jubiloso do cosmos integrado na comunhão trinitária, mas também um protesto contra os corpos humilhados. Assim, as integrantes da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, através de seu corpo historicamente marcado pela escravidão, e amparadas pela crença e devoção a Maria e aos seus orixás, expressam sua identidade e suas resistências. Isso se manifesta nas palavras de cumprimentos, na cor da pele, nas vestes coloridas, na gestualidade dos ritmos, bem como

nas orações e nos cânticos durante celebrações como a ceia, procissão e missas.

Por fim, o terceiro aspecto teológico que a Boa Morte celebra é a glória da mulher e de seu corpo. Maria, assumida ao céu na integridade de seu ser e em sua corporeidade, exalta o corpo feminino, restaurado e reintegrado no seio de Deus. A Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, composta por mulheres negras, celebra a glória de Maria como exaltação da dignidade da mulher, tendo em mente tanto o momento glorioso da vida de Maria quanto as humilhações e os sofrimentos decorrentes da escravidão.

A vida terrena de Maria foi levada ao tálamo celeste (MD 21), levando consigo a entronização da "feminilidade genética, hormonal, morfológica, à qual se soma sua realidade psicológica, sociológica e cultural" (Temporelli, 2010, p. 223). Em Maria, e por meio dela, uma mulher desta terra entra no Mistério íntimo de Deus, tornando-se a *mulier revelata* (mulher revelada), na plenitude de sua feminilidade em grau máximo (Boff, 2006), resgatando o corpo feminino de todas as intempéries da vida.

Nessa perspectiva, Boff (2006, p. 538-539) enfatiza que o dogma proclamado pela Igreja sobre a assunção corporal de Maria ao céu é, antes de tudo, um protesto e uma promessa: "um protesto contra uma cultura patriarcal que degrada, nos modos mais variados, os corpos das mulheres, e uma promessa de que seus corpos devastados serão eles também recriados" na glória. Assim sendo, a imagem de Maria na glória é consolo e esperança para todas as pessoas.

Em uma sociedade marcadamente patriarcal, machista e escravocrata, as irmãs da Boa Morte demonstraram grande criatividade, força e coragem ao resistir às diversas formas de perseguição, discriminação e preconceito. Elas construíram um espaço feminino onde se podia, e ainda se pode, exercer autonomia sobre suas ações, em torno da devoção a Maria, Nossa Senhora da Glória. Essa devoção celebra o fim da opressão das mulheres durante a escravidão e reafirma a dignidade das mulheres negras (Castro, 2005).

5 Considerações finais

Com base no estudo sobre a mística da transcendência corporal de Maria no Recôncavo Baiano e considerando o conceito de mística do fenomenólogo da religião Juan Martín Velasco, bem como as contribuições dos teólogos Bruno Forte e Clodovis Boff, conclui-se que o culto mariano liderado pelas mulheres negras conhecidas como "Irmãs da Boa Morte", desde o final do século XIX, celebra Maria, mãe de Jesus, como um modelo de integridade humana e uma vida plena de experiência, marcada pelo encontro com o Mistério, uma vez que ela carregou em seu seio o Mistério de um Deus que se fez humano (Nascimento, 1999).

Por ser uma mulher virgem, esposa e mãe, Maria assemelha-se a cada mulher e a cada ser humano que busca um encontro pessoal com sua essência e com seu eu mais profundo (Murad, 2012). Na Irmandade mariana da Boa Morte, a Virgem Maria não é apenas um símbolo de conforto e inspiração, mas também representa a possibilidade de transcender as próprias limitações e alcançar a plenitude espiritual (Conceição, 2012). Assim, Maria se configura como um modelo de transcendência e realização pessoal, oferecendo um caminho para a plenitude espiritual e a autorrealização através da fé e da devoção.

A mística da transcendência corporal de Maria no Recôncavo Baiano revela-se como uma jornada espiritual profundamente enraizada na cultura e na devoção religiosa da região. Por meio da veneração à Virgem Maria na Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, as irmãs encontram não apenas uma conexão com o sagrado e o *numinoso*, mas também uma celebração da integralidade do ser humano (Otto, 2007; Conceição, 2012). Nesse contexto, Maria transcende não apenas como uma figura religiosa cristã, mas como um símbolo de esperança e transformação. Ela inspira os fiéis a buscar a harmonia entre o finito e o infinito em suas próprias vidas (Codina, 1985).

Além disso, a devoção mariana na Irmandade da Boa Morte representa um ato de resistência cultural e espiritual. Em uma sociedade marcada por desigualdades e adversidades históricas, a

celebração mística da transcendência corporal de Maria constitui um poderoso testemunho de resiliência e perseverança (Temporelli, 2010). Ao honrar Maria como ícone humano do mistério, as irmãs da Boa Morte reafirmam sua própria dignidade e seu próprio valor, reforçando sua identidade cultural e espiritual em meio às dificuldades e aos desafios da vida.

Por fim, a celebração da integralidade do finito no infinito por meio da devoção a Maria no Recôncavo Baiano ressalta a beleza e a profundidade da experiência de fé. Nesse sentido, a mística de Maria não se limita apenas às fronteiras da religião Católica, mas transcende para se tornar uma fonte de inspiração e significado para todos que buscam uma relação mais profunda com o Mistério Divino. Assim, a devoção à Virgem Maria no Recôncavo Baiano não é apenas uma prática religiosa, mas uma expressão viva da busca humana pela transcendência e pela plenitude espiritual.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Referências

- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2009.
- BENTO XVI. *Exortação Apostólica Verbum Domini*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BERTETTO, Giuseppe. *Maria, Profezie e Misteri*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, Clodovis. *O cotidiano de Maria de Nazaré*. São Paulo: Salesiana, 2009.
- BOFF, Leonardo. *Experimentar a Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOUYER, Louis. *Mysterion: dal mistero alla mística*. Vaticano: LEV, 1986.
- BROWN, Raymond Edward. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2002.
- CARUANA, Edmundo *et al.* *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 707.
- CASTRO, Armando. *Irmadade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira, Bahia*. Ilhéus: UESC, 2005.
- CODINA, Victor. *Mariologia desde los pobres, in modernidad versus solidaridad*. Lima: CEP, 1985.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Tenha uma boa morte: notas sobre a Irmandade da Boa Morte. *PLURA*, Manaus, v. 3, n. 2, p. 101-130, jul./dez. 2012.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium*. Constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *PUEBLA: a evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla pertença. *Travessia*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 11-14, abr. 2000.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CUÉLLAR, Miguel Ponce. *Maria Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2001.
- DAMASCENO, João. *La fe ortodoxa*. Curitiba: Santo Atanásio, 2020.
- FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulus, 1991.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA. *Festa da Boa Morte*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011.
- IWASHITA, Pedro K. Maria na Teologia Simbólica da Patrística. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 24, n. 87, p. 178-201, jan./jun. 2016.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã, Teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo: Loyola, 2007.
- LAURENTIN, René. *La Virginité de Marie: le Triple Annonce dans l'Ancien Testament*. Paris: Éditions du Cerf, 1981.
- LAURENTIN, René. *Maria chiave del mistero Cristiano: la più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1996.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MURAD, Afonso. *Maria toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*. Aparecida: Editora Santuário, 2012.

NASCIMENTO, Luís Cláudio. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1999.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter Schupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PERRY, Tim; KENDALL, Daniel. *A Santíssima Virgem*. São Paulo: Loyola, 2015.

PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. Tradução: Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

PIO XII, Papa. *Carta Apostólica Munificentissimus Deus: definição do Dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu*. Vaticano: Editore Città del Vaticano, 1950.

POTTERIE, Ignace de La. *Maria nel mistero dell'alleanza*. Gênova: Marietti, 1988.

POZO, Candido. *Maria en la historia de la salvación*. Madrid: BAC, 1974.

RATZINGER, Joseph. *Maria chiesa nascente*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1981.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: contribuições para a cristologia*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2021.

RÉAU, Louis de. *Iconografía del Arte Cristiano: iconografía de la Biblia – Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.

SOUZA, Celia de; COSTA, Jonas. *Maria, onde o céu encontra a terra*. Aparecida: Editora Santuário, 2022.

STRADA, Angel. *Maria: um exemplo de mulher*. 3. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.

TAMAYO, Juan José. La mística como superación de los fundamentalismos. In: RODRIGUEZ, Francisco (org.). *Mística y sociedad en diálogo*. Madri: Trotta, 2006. p. 179.

TEMPORELLI, Clara. *María, mujer de Dios y de los pobres: relectura de los dogmas marianos*. Buenos Aires: Editorial San Pablo, 2008.

TEMPORELLI, Clara. *Maria, mulher de Deus e dos pobres: releitura dos dogmas marianos*. São Paulo: Paulus, 2010.

TERNATIONALIS. *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II: receptio, ratio et prospectus*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

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

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. Madri: Trotta, 1999.

VELASCO, Juan Martín. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. 2. ed. Madri: Trotta, 2003.

VELASCO, Juan Martín. *La experiencia mística*. Madri: Trotta, 2004.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico, estudio comparado*. Madri: Trotta, 2009.

ZAVALLONI, R. *A personalidade de Francisco de Assis: estudo psicológico*. Petrópolis: CEFEPAL, 1993.

Anderson Moura Amorim

Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio). Docente na *Faculdade Católica de Feira de Santana* (FCFS).

Endereço para correspondência:

ANDERSON MOURA AMORIM

Avenida Eduardo Fróes da Mota, 18.962

Sobradinho, 44021-215

Feira de Santana, BA, Brasil

Os textos deste artigo foram normalizados por Texto Certo Acessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.