

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

MARCELO LEANDRO DE CAMPOS

**ESOTERISMO, MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: A
GNOSE DE SAMAEL AUN WEOR**

CAMPINAS

2015

MARCELO LEANDRO DE CAMPOS

ESOTERISMO, MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: A
GNOSE DE SAMAEL AUN WEOR

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Ana Rosa Cloquet da Silva

PUC – CAMPINAS

2015

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t299.932 Campos, Marcelo Leandro de.
C198e Esoterismo, modernidade e secularização: a Gnose de Samael Aun Weor / Marcelo Leandro de Campos. - Campinas: PUC-Campinas, 2015.
183p.

Orientadora: Ana Rosa Clochet da Silva
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.
Inclui bibliografia.

1. Samael Aun Weor. 2. Gnosticismo. 3. Ciências ocultas. 4. Literatura gnóstica. 5. Religiões. 6. Teosofia. I. Silva, Ana Rosa Clochet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

22.ed.CDD – t299.932

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Autor (a): CAMPOS, Marcelo Leandro

Título: Esoterismo, Modernidade e Secularização: a Gnose de Samael Aun Weor

Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientador Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva

1º Examinador Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy

2º Examinador Prof. Dr. Juan Pablo Bubello

Campinas, 27 de outubro de 2015

AGRADECIMENTOS

Ao longo da trajetória de dois anos de pesquisa e redação deste texto, inúmeras pessoas colaboraram de diferentes formas, seja com uma contribuição mais técnica, sugerindo bibliografia, métodos e leitura crítica do material, seja de forma mais pessoal, apoiando, incentivando e oferecendo um ombro amigo nas inevitáveis crises que um mestrando experimenta ao longo de seu trabalho. Gostaria de destacar algumas delas; minha gratidão especial:

À minha mãe, Luzia, minha esposa, Cristina, e minha filha, Sofia, por todo apoio e incentivo ao longo destes dois anos.

À minha irmã, Mirian Ligia de Campos (*in memoriam*), por oferecer as condições que permitiram a elaboração deste trabalho.

À minha orientadora, Profa. Ana Rosa, de maneira muito especial, por propor o desafio, ainda na graduação de História, e pelo precioso apoio, pelo estímulo constante e pelo enorme investimento de tempo e esforço que dedicou ao projeto.

Aos colegas da PUC SP, Fábio Mendia e Fábio Stern, pelos insights, sugestões bibliográficas e pela revisão do texto.

Ao prof. Juan Bubello e demais colegas do CEEO-UNASUR, pelo inestimável apoio ao longo de toda essa trajetória.

Ao prof. Franz Winter, da Universidade de Viena, pelo apoio e pesquisa de materiais.

Ao prof. Paulo Sérgio e a toda equipe de docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUCC, sempre muito solícitos em colaborar e oferecer apoio; de maneira especial, aos professores João Miguel, Renato Kirchner e Glauco Barsalini pelas sugestões bibliográficas e metodológicas.

Aos colegas de Rio Claro, Vladimir Leite e Carlos Harmite, e às colegas Iara e Valéria, da graduação de História, pelo incentivo constante.

Ao professor Fábio Morales, da PUCC, pelo pontapé inicial, ainda na graduação de História.

E, finalmente, à CAPES e à PUC-Campinas, pelo apoio institucional e financeiro, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

RESUMO

O presente trabalho tem o propósito de analisar a obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor à luz do conceito de secularização do esoterismo do historiador Wouter Hanegraaff, que integra um importante debate, no campo da História Cultural, que analisa as relações reversivas e as influências mútuas que pautam, de um lado, a construção da moderna cultura ocidental e seus paradigmas de racionalidade e ciência empírica, e do outro a constituição de uma tradição esotérica que busca harmonizar estes paradigmas com uma concepção fortemente “encantada” do universo, e dos mútuos processos de apropriação/reinterpretação envolvidos. Esse debate também dialoga com uma discussão mais específica ao campo da Ciência das Religiões, que busca compreender as transformações que ocorrem no campo religioso ocidental frente à nova sociedade secularizada. Nesse sentido, nosso trabalho busca contribuir com o debate oferecendo uma perspectiva destes processos a partir da “periferia do ocidente”, a América Latina, buscando identificar em que medida essas dinâmicas são reproduzidas no Novo Continente, e o que elas possuem de específico. Com esse propósito, tomando-se a obra de Samael Aun Weor como estudo de caso, conduziu-se uma contextualização histórica de longa duração, inserindo o autor no processo mais geral de constituição do moderno esoterismo ocidental, e de maneira mais específica no processo de constituição de um campo de espiritualidades esotéricas na Colômbia. A partir de uma análise histórico-comparativa da evolução de sua obra, de sua institucionalização e de suas práticas, que leva em conta contribuições conceituais e metodológicas da Escola Italiana de História das Religiões, nosso trabalho destaca a transição doutrinária que o autor opera em sua obra, deslocando-se do Rosacruzianismo em direção às concepções de um Esoterismo Psicológico do esoterista russo Gurdjieff. Essa transição é analisada à luz do imaginário dominante no *milieu* esotérico de sua época, perspectiva que oferece um importante material analítico para a compreensão das dinâmicas estruturais que norteiam a institucionalização do gnosticismo na América Latina e das especificidades que definem suas relações reversivas com o universo social em que estão inseridas.

Palavras-chave: Gnosticismo contemporâneo, Esoterismo ocidental, Imaginário esotérico, Secularização do esoterismo, Magia Sexual.

ABSTRACT

This study aims to analyze the work of the Colombian esoteric Samael Aun Weor based on the concept of "secularization of esotericism" proposed by the historian Wouter Hanegraaff. Contributing to the interdisciplinary debate that articulates the field of Cultural History, History of Religions and the recent History of Western Esotericism, it is intended to analyze the reversing relations and mutual influences that guide the construction of the modern Western culture, its rationality paradigms and empirical science; and on the other hand, the establishment of an esoteric tradition that seeks to harmonize these paradigms with a design strongly "enchanted" of the universe, and the mutual process of appropriation/ reinterpretation involved. This debate also dialogues to a more specific discussion in the field of Science of Religions, which seeks to understand the changes occurring in Western religious field opposite the new secularized society. Specifically, this paper seeks to contribute to the debate by offering a perspective of these processes from its Latin American component in order to identify how these dynamics are reproduced on the continent and its specificities. With this purpose, taking the work of Samael Aun Weor as a case study, it was conducted a long-term historical context by inserting the author in a more general constitution process of modern Western esotericism, and specifically, in the constitution process of an esoteric spiritualities field in Colombia, birth cradle of the Gnostic Movement. From a historical-comparative analysis of his work evolution, its institutionalization and practices - which takes into account conceptual and methodological contributions of Italian History of Religions School, historiography on Western esotericism and theoretical proposition Bourdieu from the concept of "field" - the work highlights the doctrinal transition that the Colombian esoteric Aun Weor operates in his work, moving from Rosicrucianism towards the conceptions of a psychological esotericism, proposed by the Russian esoteric Gurdjieff. Such a transition is analyzed by the dominant imagery in the esoteric milieu of his time, a perspective that offers an important analytical material for understanding the structural dynamics that guide the institutionalization of Gnosticism in Latin America and the specifics that guide their reversing relations with the social universe in which they are inserted.

Keywords: Contemporary gnosticism; Western esotericism; Imaginary esoteric; Secularization of esotericism; Sexual magic.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	<i>Astrum Argentum</i>
AGEACAC	Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais – Ação Civil
AGLA	<i>Accion Gnostica Libertadora de Amerindia</i>
AGSACAC	<i>Associazione Gnostica di Studi Antropologici e Scienza</i>
ALAS	<i>Accion Libertadora Americana del Sur</i>
AMORC	<i>Antiga e Mística Ordem Rosacruz</i>
APRA	<i>Alianza Popular revolucionaria de America</i>
CEE-UNASUR	<i>Centro de Estudios del Esoterismo Occidental de UNASUR</i>
CELAM	Conselho Episcopal Latinoamericano
CESNUR	<i>Centro Studi sulle Nuove Religioni</i>
EGC	<i>Ecclesia Gnostica Catholica</i>
ESSWE	<i>European Society for the Study of Western Esotericism</i>
FEGLA	<i>Fraternidad Esoterica Gnostica Latinoamericana</i>
FRA	<i>Fraternitas Rosicruciana Antiqua</i>
FUNDASAW	Fundação Samael Aun Weor (Curitiba)
IAHR	<i>International Association for the History of Religions</i>
IGA	Instituto Gnóstico de Antropologia
LNDIR	<i>Liga Defensora de la Libertad Religiosa</i>
MGCUBNO	Movimento Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem
NMR	Novos Movimentos Religiosos
OTO	<i>Ordo Templi Orientis</i>
POSCLA	Partido Socialista Cristão Latinoamericano
PRI	Partido Revolucionario Institucional (México)
SSS	<i>Summum Supremum Sanctuarium</i>
ST	Sociedade Teosófica
URIM	<i>Union Revolucionaria Institucional Mexicana</i>
VM	Venerável Mestre

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
I RELIGIÃO, ESOTERISMO E GNOSE: PERCURSO HISTÓRICO E HISTORIOGRÁFICO ..	13
1.1 Religião	14
1.2 Esoterismo Ocidental: o esforço definicional	16
1.3 Esoterismo Ocidental Contemporâneo em perspectiva histórica	23
1.3.1 Esoterismo e Secularização	24
1.3.2 A tradição esotérica ocidental	29
1.3.3 Esoterismo Ocidental: elementos constituintes de um imaginário	39
1.3.4 Esoterismo Ocidental: elementos constituintes da prática	41
1.4 O Esoterismo Ocidental em perspectiva historiográfica	49
II ESOTERISMO NO CONTEXTO COLOMBIANO: A TRAJETÓRIA DE SAMAEL AUN WEOR	55
2.1 Esoterismo latinoamericano: institucionalização e práticas discursivas	58
2.1.1 A Antiga Fraternidade Rosacruz (FRA)	65
2.1.2 Cherenzi e a crise do ocultismo colombiano	67
2.2 A trajetória de Samael Aun Weor: o início	70
2.2.1 A iniciação ao esoterismo	71
2.2.2 Samael Aun Weor: reformador rosacruz	73
2.2.3 O Tibet Colombiano	76
2.2.4 O Cristo Colombiano	81
2.3 Viagem ao México	83
2.3.1 Chegada ao México	84
2.3.2 Francisco Propato e a AGLA	87
2.4 Luta política e Espiritualidade: o Socialismo Gnóstico	90
2.5 As primeiras dissidências do Movimento Gnóstico	96
III INSTITUCIONALIZAÇÃO E PRÁTICAS DISCURSIVAS DA GNOSE SAMAEIANA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA HIPÓTES DE TRANSIÇÃO DOUTRINÁRIA	99
3.1 O estado da arte: estudos acadêmicos sobre o gnosticismo de Samael	100
3.2 A obra de Samael: uma proposta de periodização	115
3.2.1 A Anunciação (1950-1958)	115
3.2.2 A Transição (1959-1969)	126
3.2.3 A Consolidação (1970-1977)	130
3.3 Efeitos da transição sobre as práticas e as dinâmicas institucionais gnósticas	137
3.3.1 A ênfase no “despertar da consciência”	137
3.3.2 Samael e a secularização do Esoterismo	145
3.3.3 Samael: de profeta a sacerdote	152
CONCLUSÃO	160

FONTES	168
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

Desde pelo menos a década de 1960 e, no caso brasileiro, em anos mais recentes, o tema do *esoterismo ocidental* vem despertando o interesse de pesquisadores de diferentes áreas e, particularmente no campo historiográfico, inspirando uma fecunda produção acadêmica, a partir de estudos sobre o Renascimento italiano e o contexto histórico e cultural que marcou o nascimento da modernidade ocidental.

De modo geral, o estudo sistemático de fontes do período revela que o humanismo, o pensamento antropocêntrico e a própria metodologia científica se desenvolveram, em grande medida, sob o impulso de um imaginário mágico-hermético, com o qual se confundiram e se entrelaçaram durante séculos. Vista por este prisma, a Modernidade pode ser entendida como uma dinâmica cultural multifacetada, que comporta entre suas dimensões estruturantes não apenas uma concepção racionalista do mundo, mas, também, uma concepção esotérica, que permeia todo o processo histórico do moderno ocidente, desde a Reforma e Contra-Reforma,¹ passando pelas utopias político-sociais e manifestações culturais como o romantismo alemão e a contracultura dos anos de 1960.²

Inevitavelmente, tal perspectiva reabre questões de fundo no tocante aos complexos temáticos que se referem à *modernidade* - marcada pelo alto grau de racionalização e pelo desenvolvimento técnico-científico da sociedade ocidental - e à *secularização* - referida ao processo de autonomização das esferas sociais em relação à religião -,³ esgarçando a possibilidade de combinações múltiplas entre *mentalidade cristã*, *tradições místico-esotéricas* e o *racionalismo secular*. Vale destacar, por exemplo, a falta de consenso categorial entre os autores que, segundo Pierucci, acabam por confundir "secularização" e "desencantamento do mundo", não levando em conta que este último é um processo essencialmente religioso, que designa "a eliminação da magia como meio de salvação", enquanto a secularização implica

¹ São expressivas, por exemplo, a presença de simbolismo hermético empregado na decoração do Apartamento Borgia, construído no Vaticano pelo papa Alexandre VI (1492-1503); ou a imagem de Hermes Trimegistro ao lado de Moisés, na entrada da Catedral de Siena (1488). É fato bem documentado que o primeiro manifesto rosacruz do século XVII foi produzido por grupos protestantes (STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 117).

² A participação de círculos esotéricos em eventos como a Revolução Francesa, a independência das nações americanas ou as guerras mundiais é bem documentada e significativa. Veja-se, entre outros: STUCKRAD, K. op. cit.; GOODRICK-CLARKE, N.. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

³Sobre secularização, ver DOBBELAERE, K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept, in: *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar/1981.

abandono, redução, subtração do *status* religioso: "uma perda para a religião e emancipação em relação a ela".⁴

Neste debate acerca das relações reversivas que mediam a formação da modernidade e a secularização, cremos que o grande mérito dos estudos acadêmicos sobre o esoterismo tem sido o de restituir ao seu contexto histórico toda uma importante tradição cultural que havia sido relegada ao esquecimento pelo discurso de uma modernidade exclusivamente racionalista, justificando a pertinência de uma abordagem científica sobre o tema das tradições religiosas e esotéricas, e revelando o quanto estas conviveram e mesmo legitimaram algumas das dimensões políticas e culturais modernas.

Sob tal perspectiva, a historiografia sobre o esoterismo ocidental vem abrindo novas perspectivas de análise, resgatando versões até então marginalizadas, frutos de uma tendência *antropoêmica* da sociedade moderna, de exclusão do "outro", do "diferente". Reconhecendo que para a modernidade ocidental o esoterismo é a "outra tradição"⁵, por muito tempo relegada ao silêncio em nome de uma modernidade pretensamente racionalista, os historiadores do esoterismo restabelecem o diálogo com essa tradição cultural, denunciando o quanto a própria noção ocidental de esoterismo se configura, também, numa formulação histórica, fruto de uma intensa polêmica renascentista que opõe hermetismo (enquanto sinônimo de magia) e religião, responsável pela desvalorização do magismo e sua conseqüente marginalização.⁶

O interesse renovado pelo tema do esoterismo relaciona-se, ainda, a um aspecto contingencial de nossa sociedade contemporânea e, especificamente, brasileira: a verdadeira explosão de doutrinas, grupos, filosofias, novas religiões e formas de religiosidade observada nas últimas décadas,⁷ desembocando numa diversidade de experiências místico-esotéricas, com capacidade de proporem novos valores e estilos de vida, indicativas de uma "nova consciência religiosa", problematizadora dos "princípios básicos da modernidade e do desenvolvimento cultural de nossa civilização", bem como de demandas de natureza subjetiva. Neste sentido, o esoterismo pode ser visto como eixo estruturante de um novo

⁴PIERUCCI, A., "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido", in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37 São Paulo, Jun/1998.

⁵VASICECK, Osvald, "Heterology in Amsterdam: the Academy takes the other out to dinner", in: HANEGRAAFF, Wouter (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, pp. 109-110.

⁶HANEGRAAFF, W., "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture", in: ANTES, P.; GEERTZ, A. W.; WARNE, R.. *New Approaches to the Study of Religion New Approaches to the Study of Religion*, pp. 489-566; Berlim: Walter de Gruyter, 2004, pp. 491.

⁷PORTELLA, R., "Reflexos no Espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) dos Programas de Pós-Graduação brasileiros", in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011, p. 214.

ambiente cultural e religioso-espiritual e um dos pontos de partida de toda a espiritualidade *New Age*, constituindo, a nosso ver, um quadro histórico e historiográfico que não pode ser ignorado pelo âmbito geral das formulações científicas.

Pautado no diálogo com os estudos que vêm configurando um campo acadêmico de estudos sobre o esoterismo ocidental, nosso objetivo, nesse trabalho, é estudar a obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor à luz da Ciência das Religiões. Sua doutrina, suas práticas e as instituições que dela derivam constituem, a nosso ver, um estudo de caso interessante para se refletir sobre um processo mais amplo, em que as tradições mágicas do ocidente são reconfiguradas e passam por uma intensa dinâmica de transformação frente à consolidação das novas sociedades secularizadas e os novos paradigmas culturais da modernidade, fenômeno que o historiador Wouter Hanegraaff chama de "secularização do esoterismo". Ao mesmo tempo, tais tradições relacionam-se reversivamente com estes novos agentes e contribuem ativamente no processo de construção dessa mesma modernidade, da mesma maneira como ocorre com outras tradições religiosas.

De modo específico, Samael Aun Weor oferece duas especificidades interessantes para se pensar a relação entre esoterismo, cultura moderna e secularização: primeiramente, o fato de que seu movimento, nascido na Colômbia, encontra-se geograficamente na periferia do processo, que se desenrola majoritariamente na Europa e nos Estados Unidos; em segundo lugar, o fato de que, temporalmente, está situado na transição entre o ocultismo do século XIX, fortemente hierarquizado e elitista, e a explosão espiritualista da contra-cultura, igualitária e holística.

Conforme já apontado, há um profícuo debate que busca compreender a sobrevivência do imaginário mágico-hermético diante do novo paradigma científico-racionalista. Alguns autores pensam numa dinâmica de reação e oposição natural ao novo paradigma, da magia como um sobrevivente de um mundo pré-moderno; outros sugerem diferentes graus de adaptação, em que o esoterismo funcionaria inclusive como uma das molas propulsoras do processo de secularização; finalmente, pelo grau de expansão que conhece em nossos dias, podemos falar num esoterismo pós-secularizado em que razão e magia são complementares. A questão é relevante: embora as escolas esotéricas, institucionalmente falando, sejam relativamente pequenas, quando vistas à luz do campo religioso, seu alcance cultural é enorme e duradouro, compondo uma parte expressiva do imaginário ocidental. Essa temática já possui uma respeitável produção acadêmica, mas fortemente centrada em torno das dinâmicas europeias; essa, esperamos, deve ser uma das contribuições deste trabalho, ao contemplar a mesma dinâmica histórica desde uma posição periférica, a América Latina.

Para isso, nos propomos a seguir um trajeto que busca, inicialmente, justificar a pertinência de se estudar o esoterismo a partir da Ciência das Religiões; esse será o ponto de partida para esclarecermos três conceitos fundamentais de nosso trabalho – *religião*, *esoterismo* e *gnose* – e apresentarmos a metodologia que pretendemos utilizar. Basicamente, uma aproximação numa perspectiva histórico-cultural e comparativa, enriquecida com contribuições da *Escola Italiana da História das Religiões* e do campo de *História do Esoterismo Ocidental*, que privilegiam a análise a partir de uma abordagem interdisciplinar.

Com vistas a facilitar a compreensão do esoterismo e da gnose contemporâneos, este primeiro capítulo procede, ainda, a uma breve contextualização histórica do processo de surgimento das modernas instituições esotéricas, a partir da segunda metade do século XIX. Três figuras merecem, aqui, um destaque especial: Helena Blavatsky, tida por muitos como fundadora do esoterismo moderno; Arnold Krum-Heller, expoente do moderno gnosticismo, e George Ivanovitch Gurdjieff, que produz um novo discurso esotérico fortemente psicologizado. Os três exercem poderosa influência sobre nosso objeto de estudo, o esoterista colombiano Samael Aun Weor.

O capítulo II apresenta a figura de Samael e sua obra. Em seguida, procederemos à crítica documental, realizando uma descrição geral das fontes utilizadas,⁸ suas especificidades e as dificuldades que elas oferecem ao olhar analítico do pesquisador. O restante do capítulo é dedicado a uma reconstituição das dinâmicas históricas que configuram o cenário esotérico-espiritualista latino-americano em que Samael Aun Weor ganha relevância e produz sua obra.

Finalmente, no capítulo III, iniciaremos com um resumo dos trabalhos acadêmicos sobre o tema, dando ênfase aos debates com os quais este trabalho pretende dialogar. Sob tal intento, apresenta-se uma proposta de periodização inédita, a qual sustenta que a doutrina esotérica de Samael experimenta uma importante transição em seus primeiros quinze anos de pregação, deslocando-se de uma cosmovisão teosófico-rosacruz para uma gradativa aproximação do esoterismo psicológico de Gurjjeff. Essa hipótese servirá como ponto de partida para uma análise centrada em torno de três eixos temáticos que estruturam a gnose de Samael Aun Weor: sua doutrina, o processo de institucionalização de suas ideias e as práticas que dela derivam. A mesma servirá como estudo de caso para testar a pertinência da noção de "secularização do esoterismo", formulada por Hanegraaff, a fim de situarmos a obra de Samael no quadro mais geral do esoterismo frente à Modernidade.

⁸ Muitas das quais estão sendo, acreditamos, analisadas pela primeira vez fora de seu ambienteêmico.

Capítulo I

RELIGIÃO, ESOTERISMO E GNOSE: PERCURSO HISTÓRICO E HISTORIOGRÁFICO

A proposta de se estudar a dimensão religiosa de uma escola esotérica e de sua doutrina, a partir de uma aproximação histórico-cultural, está em consonância com os propósitos da linha de pesquisa institucional,⁹ no âmbito da qual se deu a modelagem do projeto desta dissertação. Inserida no campo disciplinar das *Ciências da Religião*, tal linha agrega um conjunto de contribuições que visam estudar o fenômeno religioso como prática das configurações institucionais e doutrinárias, apresentado na diversidade de eventos.

No Brasil, o campo acadêmico das Ciências da Religião é ainda muito recente, não havendo sequer um consenso estabelecido sobre a denominação da disciplina, variando desde Ciência da Religião, no singular, para diversos tipos de plurais que indicam concepções epistemológicas distintas: Ciências da Religião, Ciência das Religiões, Ciências das Religiões, ou ainda, o termo dominante nos países de fala inglesa, *Religious Studies*.¹⁰

Por carecer, ainda, de certa identidade acadêmica, observam-se esforços sistemáticos no sentido de se definir a autonomia do campo, em relação às diversas disciplinas que tradicionalmente se debruçam sobre o tema, como a Antropologia da Religião, a Sociologia da Religião, a Psicologia da Religião, a tradicional História das Religiões e, inevitavelmente, a Teologia. Nestes termos, o dissenso que impera no meio acadêmico, acerca da constituição de um campo específico de estudos do fenômeno religioso, justifica e instiga a reflexão acerca não apenas dos objetos de estudo eleitos - no sentido de diferenciar a perspectiva do cientista da religião daquela sustentada por pesquisadores das outras áreas -, mas das opções teóricas, metodológicas e epistemológicas que o campo potencialmente comporta. Neste embate, sedimenta-se a compreensão de que o caráter holístico do fenômeno religioso impõe, necessariamente, o *diálogo interdisciplinar*,¹¹ de tal forma que a especificidade do campo disciplinar vem sendo atribuída antes ao objeto, que ao método eleito. Aqui, porém, o cientista da religião se depara com uma primeira dificuldade, de caráter definicional, já que a

⁹ Referimo-nos à Linha de pesquisa "Fenômeno Religioso: instituições e práticas discursivas", que estrutura o Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu em Ciências da Religião*, da PUC-Campinas.

¹⁰ CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmica e interlocuções*. São Paulo, Paulinas, 2008.

¹¹ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 6.

palavra "religião" se presta a usos diversificados, polissêmicos, não servindo como "expressão inequívoca, como conceito".¹²

Neste sentido, um primeiro cuidado do pesquisador deve ser explicitar o que entende pelo termo "religião", defini-lo a partir do vasto conjunto de conteúdos múltiplos e até contraditórios que o mesmo comporta. No nosso caso, implica ainda demonstrar as filiações conceituais entre *religião, esoterismo e gnose*, a fim de situar a pertinência do objeto proposto para o campo das Ciências da Religião.

1.1 - Religião

É importante frisar que, academicamente, a relevância da questão gira em torno da necessidade de se elaborar definições conceituais dotadas de eficiência analítica e que permitam avançar na compreensão dos fenômenos estudados. Nesse sentido, como bem destaca o historiador Roberto Di Stefano, o conceito de religião pode servir ao pesquisador como uma poderosa ferramenta analítica; considerar a autonomia do campo religioso, a carga simbólica que o anima e a lógica que proporciona sua inteligibilidade pode, por exemplo, lançar novas luzes sobre processos políticos, sociais e econômicos que tangenciam a questão religiosa, como é o caso do discurso anticlerical,¹³ ou da célebre análise de Weber sobre o tipo de sociedade em que se desenvolve o capitalismo. Ao mesmo tempo, as experiências de contato com o divino, sistematizadas ou não em torno de um corpo doutrinário e num conjunto de crenças e práticas religiosas, só podem ser analisadas historicamente, à luz de seu contexto histórico que, segundo o modelo proposto por Frank Usarski, é uma dimensão básica do estudo do fenômeno religioso.¹⁴ Sua definição leva em conta quatro elementos básicos constituintes das religiões:

Primeiro, religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidades próprias. Segundo, sob a perspectiva êmica, o ponto de vista do indivíduo religioso, a religião é a afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, extra-empírico, que se encontra além do mundo acessível a nós através dos sentidos. Terceiro, religiões são compostas de diversas dimensões: fé, dimensão institucional, ritual, experiência religiosa e ética. Quarto, religiões cumprem funções individuais e sociais; buscam atender demandas do psiquismo humano e da sociedade que as praticam, exercendo funções políticas e de integração social.¹⁵

¹² GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 21.

¹³ DI STEFANO, Roberto. Disidencia Religiosa y Secularizacion em El siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodologicas. In *Revista Projeto História: São Paulo, PUC SP*, n. 37, p. 157-178, dezembro de 2008, p. 159-160.

¹⁴ USARSKI, Frank, op. cit., p. 125.

¹⁵ USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 125.

Concorda, assim, com o reconhecimento compartilhado por diversos pesquisadores, que consideram mais produtivo optar por um conceito aberto de religião¹⁶, que permita superar as generalizações, sobretudo a partir de uma ótica cristã, como historicamente se observa no campo ocidental¹⁷. Para os propósitos deste trabalho vamos acompanhar tal tendência, conceituando a religião de forma ampla, porém irreduzível a outras dimensões que compõem a realidade humana (sociológica, psicológica, antropológica, etc.). É esta, por sua vez, a postura dominante na *Escola Italiana de História das Religiões*¹⁸ e no campo de *História do Esoterismo Ocidental*; Hanegraaff, por exemplo, assume a religião como "qualquer sistema simbólico que influencia a ação humana, fornecendo possibilidades de ritualmente manter o contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura meta-empírica mais geral de sentido".¹⁹ A religião, nesse sentido, pode ser entendida tanto em seu caráter institucional como em nível subjetivo, enquanto forma de espiritualidade.

As dificuldades em torno de conceito no âmbito religioso e espiritualista derivam, basicamente, da dificuldade de propor uma definição que abarque, funcionalmente, a totalidade das cosmovisões e vivências espiritualistas das diferentes sociedades humanas.²⁰ Como destaca o historiador italiano Marcelo Massenzio, a noção de religião é ela própria produto da história, pertence a um contexto histórico-cultural específico em que está associada ao universo monoteísta cristão, por um lado, e à concepção ocidental de uma esfera

¹⁶ "A religiosidade é difusa e atipológica (...); hoje é muito difícil formar uma categoria ou tipologia que acolha às múltiplas formas religiosas" (MORA, Carlos Arboleda. Tendências de la Religion hacia el Futuro. In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalización y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005, p. 99)

¹⁷ Constituinte, assim, o que a pesquisadora Silvia Mancini define como um "estudo das religiões construtivista e civil" (MANCINI, Silvia. La historia de las religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puentes fuertes de una disciplina em busca de identidad. In *Perfiles de la Cultura Cubana*, no. 7, jun-dez 2011, p. 6).

¹⁸ Do ponto de vista definicional, a Escola Italiana resolveu a questão da definição de religião da seguinte maneira: o conceito é alargado até tornar-se funcional para a cultura que é particularmente estudada. Isso, aliás, resume o processo histórico onde nasce e se desenvolve o conceito de religião: ressignificado de forma revolucionária pelo cristianismo, ele vai ampliando-se historicamente com o aumento dos termos de comparação, ao longo dos séculos, em permanente relação com o próprio desenvolvimento da cultura ocidental e de sua capacidade de absorver alteridades históricas e etnológicas. In BRELICH. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Edizione dell Ateneo, 2006, p. 36 (apud TORRES-LONDOÑO, Fernando, "História das Religiões", in: PASSOS, J. D. & USARSKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 223).

¹⁹ HANEGRAAFF, W. How magic survived the disenchantment of the world. *Religion*, n. 33. Amsterdam: Elsevier, 2003, p. 359.

²⁰ Um episódio recente também é ilustrativo das dificuldades inerentes à questão: um juiz federal, pronunciando-se a respeito de uma queixa de discriminação religiosa contra a umbanda e ao candomblé, negou o pedido, sob a alegação de que as manifestações religiosas afro-brasileiras não podem ser classificadas como religião, uma vez que "não contém as características essenciais a uma religião", que seriam, no entender do magistrado, a existência de um texto base, como a Bíblia, de uma estrutura hierárquica e de um deus a ser venerado (BRISOLLA, Fabio. *Umbanda e Candomblé não são religiões, diz juiz federal*. Folha de São Paulo, 16/05/2014).

sagrada em oposição ao uma esfera cívica, por outro,²¹ limitações que um conceito com validade acadêmica necessita considerar e superar.

1.2 - *Esoterismo Ocidental: o esforço definicional*

Uma vez assumida a religião como um sistema simbólico que admite uma dimensão meta-empírica, entendemos que o que vamos chamar aqui de esoterismo ocidental constitui, grosso modo, um sistema simbólico específico, dotado de linguagem e cosmovisão próprios.

Os recentes estudos sobre esoterismo ocidental - cujas contribuições principais serão oportunamente situadas - têm contribuído para uma importante revisão da história cultural e religiosa da Europa, chamando a atenção para o fato de que, longe de ser um domínio exclusivo do cristianismo, a Europa foi, desde a antiguidade, caracterizada por um rico pluralismo religioso, em que as identidades religiosas se construíram em oposição ao “outro”, como estratégia básica de diferenciação.²²

Além disso, demonstra-se que a construção de suas “verdades religiosas” é fruto de uma intensa interação entre diferentes sistemas culturais (religião, ciência, arte, literatura, política, direito, economia, etc.), e a construção do próprio discurso da “modernidade ocidental” é resultado da competição entre diferentes vias de acesso ao conhecimento do mundo,²³ ou, como define Bourdieu, de “usos sociais da ciência”.²⁴ Utilizando-se do aporte teórico deste autor, é possível situar então um campo de disputas entre diferentes tradições que compuseram o campo religioso ocidental, a partir de uma dinâmica em que, mediante a estruturação do monopólio na produção, gestão e veiculação dos bens simbólicos relacionados ao sagrado pela Igreja Católica, todo sistema de crenças dominadas esteve fadado a ser estigmatizado como “feitiçaria”, “magia”, “profanação” ou “heresia”, mesmo quando tais atitudes e discursos são dotados de conotação explicitamente religiosa²⁵.

Apenas para citar um exemplo, o termo gnosticismo foi criado, no século XVII, com um forte conteúdo pejorativo, referindo-se a um grupo de seitas dos primeiros séculos do cristianismo. Ao ser adotado como uma categoria acadêmica supostamente neutra, os historiadores estão na verdade assumindo que existiu de fato um sistema religioso distinto

²¹ MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 23.

²² O estudo de Stuckrad destaca a sobrevivência de importantes elementos do paganismo, sobretudo na magia popular do mundo rural, e a circulação ininterrupta de literatura islâmica e judaica em plena Idade Média.

²³ STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. xi.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 20—22.

²⁵ BOURDIEU, Pierre. (1974), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 45.

chamado de gnosticismo, e que pode ser claramente definido em oposição à primitiva igreja cristã.²⁶

Desse modo, haveria uma hierarquia, constituindo a religião um campo de poder simbólico que abarca campos menores, sendo um deles o do esoterismo²⁷. Sob esta autonomia relativa, haveria uma disputa específica pelo capital simbólico do campo esotérico, que por sua vez, num outro nível, também participa de disputas específicas no campo maior, o religioso; por exemplo, a reivindicação de um status cristão, ou mesmo a constituição de um esoterismo cristão, por parte de alguns grupos, ou a rejeição do rótulo de religioso, comum entre instituições esotéricas.

Mediante estas interações entre o campo religioso e esotérico, nosso esforço se pauta por uma conceitualização de esoterismo que ofereça eficácia analítica. O olhar acadêmico sobre a temática esotérica possui, tradicionalmente, alguns pressupostos limitantes. Por um lado, herdou alguns preconceitos cripto-teológicos da desconfiança natural com que as igrejas olham para a magia, base da dinâmica histórica em que ela é marginalizada em nossa sociedade. Por outro, herdou um ceticismo iluminista que insiste em reduzir o esoterismo a um amontoado de credices, fruto da ignorância e demandas básicas do psiquismo humano. Num outro extremo, é claro, há a defesa apaixonada do praticante, que pretende demonstrar a validade de sua doutrina; tanto num extremo como no outros as paixões são um elemento sempre presente em debates sobre religião, e isso não é diferente quando nos debruçamos sobre o esoterismo.

Nosso trabalho está alinhado com as linhas gerais da conformação do estudo do esoterismo enquanto um campo acadêmico, baseado na centralidade de uma atitude laica e de um rigoroso método empírico e agnóstico, alheio a especulações não acadêmicas²⁸. Portanto, em termos de conceito, há dois extremos que procuramos evitar, a bem da eficácia analítica: de um lado, os esforços dos simpatizantes em provar a realidade de uma transmissão contínua do esoterismo desde a antiguidade, constituindo uma tradição institucionalizada em sentido

²⁶Nas últimas décadas tornou-se cada vez mais claro, no entanto, que qualquer reificação do "gnosticismo" é insustentável e leva a simplificações históricas; a própria ideia de uma oposição clara entre cristianismo e gnosticismo na verdade reflete estratégias heresiológicas por meio do qual certas facções buscavam cimentar sua própria identidade como "verdadeiros" cristãos, em oposição a um outro apresentado como negativo (MARKSCHIES, Christoph. *Gnosis: An Introduction*. London: T & T Clark, 2003, p. 10-15).

²⁷ Sobre a pertinência de se falar em campo esotérico, ver BUBELLO, Juan P. Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un "campo esotérico" en la Argentina del siglo XX. In BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

²⁸BUBELLO, Juan Pablo, *Historia del Esoterismo en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, p. 20-21.

estrito; do outro, um olhar que, não raras vezes, insere o esoterismo num enorme guarda-chuva conceitual - o dos "Novos Movimentos Religiosos (N.M.R.)" -, ao lado de uma série de outras dinâmicas, ignorando assim as especificidades de seu trajeto histórico e conferindo-lhe um papel mais ou menos marginal, como um personagem passivo e de pouca importância no cenário das transformações sócio-culturais.²⁹

Neste trabalho optamos por adotar o conceito de *Esoterismo Ocidental* proposto pelo historiador Antoine Faivre e de uso corrente entre os historiadores da área, acrescido das contribuições de Wouter Hanegraaff e Kocku Stuckrad. Há, aqui, o propósito de agrupar um conjunto de correntes específicas da cultura ocidental, que exibem certas semelhanças capazes de conferir-lhes unidade enquanto campo simbólico e, sobretudo, por estarem historicamente relacionadas. Sendo, portanto, distintas do uso do termo em outros trajetos históricos, como no Extremo Oriente ou no mundo islâmico.

O conceito é, portanto, claramente assumido como um *constructo histórico-cultural*, e não se propõe a definir um tipo de religião ou uma corrente religiosa específica,³⁰ embora seja inegável que possua, entre seus constituintes, uma dimensão mística e/ou religiosa³¹, que molda seu sistema simbólico e lhe confere inteligibilidade, e que justifica a pertinência de uma análise do esoterismo enquanto fenômeno religioso³².

O adjetivo *esotérico*, associado à ideia de segredos, é encontrado pela primeira vez em Clemente de Alexandria.³³ O termo também é usado por Hipólito de Roma e Jâmblico, quando se referem aos discípulos de Pitágoras, dando a entender que os mais adiantados recebiam ensinamentos secretos; também com esse sentido, aparece na obra de Orígenes e Gregório de Nissa. O substantivo *esoterismo* é muito mais recente e tem uso comum entre

²⁹ Este tem sido um enfoque privilegiado pelos estudos sociológicos, fiados no intento das generalizações e classificações, que tendem a apontar como características gerais dos NMR, incluindo o esoterismo, a emergência de uma nova "consciência religiosa", marcada, por exemplo, pela *destradiconalização* e *desinstitucionalização*. O melhor exemplo neste sentido é a coletânea organizada por SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. (orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond:Vieira, 2003. Veja-se também a obra do antropólogo CARVALHO, J. J., "Antropologia e Esoterismo: Dois contradiscursos da modernidade", in: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, no 8 pp. 53-71, junho de 1998.

³⁰ HANEGRAAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 337.

³¹ HAMMER, O. *Claiming Knowledge: strategies of epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden: Brill, 2001, p. 7.

³² O debate sobre o conceito pode ser resumido assim: num extremo nós temos os eruditos membros de algumas instituições esotéricas que defendem a ideia de que o esoterismo constitui uma tradição espiritualista autônoma, de caráter mais ou menos universal, impermeável a outras influências e carregada de especificidades. Do outro lado há uma série de pesquisadores que criticam o conceito, considerando-o, tanto quanto suas variações, uma reificação, um esforço artificial em reunir sob um mesmo rótulo uma série de fenômenos que são diversos entre si e que apenas possuíam alguma unidade enquanto manifestações de outro conceito problemático, o de magia.

³³ Stromata V, 58, 3-4. In COXE, Cleveland. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885

autores ocultistas do século XIX, como sinônimo de práticas e doutrinas rosacruzes e mágico-herméticas.³⁴ O termo esoterismo também possui uso teológico corrente em diversas tradições religiosas, distinguindo, neste sentido, o conhecimento superficial das verdades de uma determinada crença (exoterismo) de seu conhecimento mais profundo (esoterismo), normalmente na forma de experiência mística.

Na década de 1990, o historiador Antoine Faivre propôs um modelo sistemático que definia o esoterismo como uma forma de pensamento (*forme de pense*)³⁵, que pode ser identificada por quatro características fundamentais, que se apresentam em proporções diferentes dentro de seu amplo espectro de correntes e subcorrentes, bem como ao longo de sua história:

- **A Teoria das Correspondências:** Existem relações reais e simbólicas entre todas as partes do Universo visível e invisível. O axioma hermético “Tal como acima é embaixo” retrata uma noção muito antiga de que há uma interdependência entre microcosmo e macrocosmo e todo o Universo constitui um imenso teatro de espelhos³⁶.
- **A Natureza Vivente:** o Cosmos é percebido como complexo, plural, hierarquizado, constituído de diversas camadas, e rico em revelações. A Natureza é essencialmente viva em todos os seus componentes, e impregnada de todo um princípio vital, ou luz astral, que serve de suporte às operações mágicas. A Magia é o conhecimento das redes de “simpatias” e “antipatias” que unem as coisas da Natureza, bem como a forma de operar esses conhecimentos para alcançar determinado fim.³⁷
- **Imaginação e Mediação:** A ideia de correspondência presume vários tipos de mediação, tais como rituais, imagens simbólicas, mandalas, anjos, espíritos intermediários etc.. É a imaginação que permite o uso desses intermediários, símbolos e imagens, para desenvolver uma gnose que permita desvendar os segredos da natureza, colocar em prática a teoria das correspondências, conhecer as entidades mediadoras entre a Natureza e o Mundo Divino.

³⁴ HANEGRAAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 337.

³⁵ BUBELLO, Juan P.; JUNIOR, Francisco M. La institucionalización de los estudios académicos sobre la historia del esoterismo occidental en América del Sur: el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Problemas y desafíos. In *Rey Desnudo*, ano II, no. 3, 2013, p. 154-159, p. 155.

³⁶ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*, p. 10

³⁷ MENDIA, Fabio. *A Influência do Esoterismo Ocidental na Espiritualidade Contemporânea*. Comunicação apresentada no I Congresso Lusófono de Ciência da Religião. Lisboa: 2015, p. 4 (aguardando publicação).

- **A Experiência da Transmutação:** O esoterista tem convicção de que seu conhecimento lhe permite concretamente agir sobre as forças da natureza, não se trata de uma mera espiritualidade especulativa. O termo transmutação, emprestado da Alquimia, deve ser interpretado como uma metamorfose, uma passagem de um “plano de realidade” para outro e a modificação do sujeito em sua própria natureza. Em outras palavras, à medida que o mago se transforma interiormente, ele aumenta sua capacidade de modificar o mundo que o cerca.

Estes elementos essenciais estão ligados a duas dinâmicas complementares: um esforço em estabelecer denominadores comuns entre vários mestres e tradições espirituais de diferentes épocas, base da crença numa *Prisca Theologia*, uma verdade primordial comum a toda humanidade e praticada desde o seu início; e a transmissão do ensinamento por meio de um mestre que confere a iniciação nos mistérios ao discípulo, elemento sociológico do esoterismo³⁸.

O historiador Wouter Hanegraaff, por sua vez, utilizando-se de uma estratégia pragmática para delimitação de campo, propõe uma definição do esoterismo ocidental centrada em seu principal elemento: sua concepção de *gnose*. Para tanto, baseia-se num modelo tipológico que supõe que a cultura ocidental usa três estratégias gerais para “encontrar a verdade”, de caráter típico-ideal (ou seja, não se encontram em estado de “pureza” e não são necessariamente excludentes; pelo contrário, normalmente são complementares): a primeira se baseia na razão humana, na observação e na argumentação (abordagem básica da filosofia racional e da pesquisa científica); a segunda se baseia na autoridade de uma revelação divina aceita coletivamente, que se acredita constituir uma visão que transcende o humano (abordagem essencial para as religiões institucionais e a doutrina teológica); a terceira, finalmente, baseia-se na autoridade de uma experiência espiritual pessoal ou iluminação interior: a *gnosis*. Esta última terá sempre uma relação problemática com as duas primeiras abordagens, pois o fato de seus adeptos procurarem uma verdade que vai “além da razão” pode fazer com que pareçam obscurantistas aos olhos da filosofia racionalista e da ciência, e o fato de que eles acreditam ter um acesso pessoal à revelação divina pode provocar a suspeita de que eles estão ignorando a autoridade da religião estabelecida e sua fonte de revelação

³⁸ STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 3-4.

reconhecida coletivamente.³⁹ Falar em esoterismo ocidental atende perfeitamente o recorte em que estaremos trabalhando, entre as décadas de 1930 e 1970. A partir daí, embora continue operacional, o “ocidental” do esoterismo vai se tornando cada vez mais relativo e problemático à medida que as novas espiritualidades vão se tornando cada vez mais globalizadas e transculturais, produzindo misturas em que muitas vezes os elementos não-ocidentais são largamente dominantes, o que tem levado alguns autores a sugerir conceitos e ferramentas metodológicas específicas para esse momento⁴⁰.

Em 2005, Kocku Stuckrad apresentou uma concepção do esoterismo como um elemento estrutural da cultura ocidental, uma forma discursiva sobre um “conhecimento superior” e as vias de acesso a esse conhecimento superior, que incluem a mediação de seres superiores e a experiência pessoal do sagrado⁴¹. Nessa “forma aberta”, o esoterismo está presente de forma permanente no ocidente, desde a antiguidade e o período medieval, até os dias atuais, tendo formas específicas para cada período histórico. Não constitui uma oposição absoluta ao modelo de Faivre, uma vez que o monismo ontológico⁴² de Stuckrad é muito próximo das correspondências de Faivre, sendo que as noções de “experiência pessoal” e “imaginação” são importantes em ambos modelos⁴³.

Finalmente, é preciso esclarecer um último conceito: Samael Aun Weor utiliza o termo *gnóstico* como seu principal traço identitário; entre suas principais instituições figuram um *Movimento Gnóstico Cristão* e uma *Igreja Gnóstica*. É um termo tremendamente polissêmico, de maneira que é importante definir claramente seus limites neste trabalho⁴⁴.

*

O termo “gnose” é utilizado, normalmente, num sentido muito genérico, como sinônimo da ânsia do ser humano por desvendar os segredos do universo, ou pela ideia antropocêntrica de que o homem pode dirigir seu próprio destino, tanto individual quanto coletivo. Assim, por exemplo, autores conservadores acusam a ciência, a modernidade como um todo, o marxismo

³⁹ HANEGRAAFF, Wouter J. The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture. in ANTES, Peter, ARMIN, GEERTZ, W., RANDI, WARNE. *New Approaches to the Study of Religion*, pp. 489-566; Berlim: Walter de Gruyter, 2004, p. 492.

⁴⁰ GRANHOLM, Kenneth. Post-Secular Esotericism? Some reflections on the Transformation of Esotericism. In *Scripta*, vol. 20, p. 50-67. Turku, Finlândia: Instituti Donneriani Aboensis, 2008, p. 62-63.

⁴¹ STUCKRAD, Kocku von (2005a): “Western Esotericism. Towards an Integrative Model of Interpretation.” In *Religion* 35: 78-97. Idem, (2005b): *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. London, Equinox publishing.

⁴² Basicamente, a noção de uma unidade da realidade como um todo, a identidade entre mente e corpo, em oposição ao dualismo matéria x espírito, pré-condição indispensável às ideias de correspondências, efetividade da magia e natureza viva (ASPREM, GRANHOLM. *Contemporary Esotericism*. NY: Routledge, 2014, p. 376)

⁴³ GRANHOLM, *Op. Cit.*, p. 51.

⁴⁴ Para uma visão panorâmica do debate em torno do conceito de gnose, ver HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

ou a Teologia da Libertação como sendo, em maior ou menor grau, “gnósticos”⁴⁵, o que torna o termo, pelo menos analiticamente, inútil, na medida em que pode ser usado em relação a quase tudo. Num sentido mais estrito, ele identifica um conjunto de grupos da antiguidade tardia que construíram sua doutrina a partir de uma composição entre neoplatonismo, religiões de mistérios, judaísmo e cristianismo, originando uma cosmovisão de caráter fortemente dualista cujo principal elemento é a crença num acesso pessoal a uma espécie de revelação transformadora.

É neste sentido, numa mescla de religião-mística-filosofia, que o conceito de Gnose nos interessa. Embora alguns especialistas insistam que o conceito constitui uma categoria exclusiva da antiguidade⁴⁶, um *gnosticismo contemporâneo* é defendido por autores como Hanegraaff e van den Broek⁴⁷, Stuckrad⁴⁸, Merkur⁴⁹ e Segal⁵⁰. Mesmo aqui, no entanto, é importante enfatizar sua dupla dimensão: uma mais geral, que já foi abordada quando falamos sobre o conceito de esoterismo; outra mais específica, relacionada ao seu aspecto institucional, enquanto doutrina das igrejas gnósticas.

Neste último caso, é bem estabelecida a autoridade que os textos gnósticos possuem em todas as formas esotéricas renascentistas e contemporâneas. Como já vimos, a própria história do hermetismo renascentista começa com a tradução de uma coletânea de textos gnósticos, o *Corpus Hermeticum*, para o latim, no século XVI. Também existe um esforço discursivo, dentro de uma lógica de *Prisca Theologia*, de estabelecer uma trajetória histórica de transmissão institucional dos ensinamentos, desde os gnósticos da antiguidade até os dias de hoje, passando pelo catarismo, pelos templários e por irmandades maçônicas da Idade Média.

Uma dinâmica específica, no entanto, fortemente influenciada pelo aparecimento de novos textos gnósticos, como é o caso do *Pistis Sophia*, e num ambiente de experiências místicas em que alguns iniciados recebem instruções nesse sentido, propõe-se a reconstituir uma Igreja Gnóstica como uma forma de cristianismo, baseada exclusivamente nos evangelhos gnósticos. As experiências místicas também são o ponto de partida da elaboração de um conjunto de práticas litúrgicas e ritualísticas, claramente inspiradas no ritualismo católico.

⁴⁵ INTROVIGNE, Massimo. *Il Ritorno dello Gnosticismo*. Roma: SugarCo, 1993, p. 9.

⁴⁶ MARKSCHIES, Christoph. *Gnosis: An Introduction*. London: T & T Clark, 2003, p. 13.

⁴⁷ HANEGRAAFF, BROEK. *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: State University of New York Press, 1998.

⁴⁸ STUCKRAD. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005.

⁴⁹ MERKUR, Dan. *Gnosis: an esoteric tradition of mystical vision and unions*. Albany: State University of New York Press, 1993.

⁵⁰ SEGAL, Robert. *Gnosticism Ancient and Modern*. Chicago: Open Court, 1995.

A primeira Igreja Gnóstica institucionalizada surge na França, em 1899, fundada pelo esoterista Jules-Benoit Doinel (1842-1902), e da qual participaram figuras de relevo da franco-maçonaria⁵¹ e do martinismo⁵², como René Guenon (1886-1951). A Igreja Gnóstica logo se tornou uma espécie de círculo interno de diversas ordens ocultistas da franco-maçonaria, do rosacrucianismo e do martinismo. O acesso a seus rituais dependia de se atingir determinados graus nestas escolas⁵³. Quando começou o processo de fragmentação da Igreja, Doinel (*Valentin*) foi sucedido por Leonce Fabre des Essarts (1848-1917); seus sucessores, no entanto, mantiveram o princípio de sucessão apostólica: as cisões são lideradas exclusivamente por bispos consagrados, como foi o caso de Jean Bricaud (1881-1934), líder da principal cisão, a *Igreja Gnóstica Universal*.

Bricaud tentou valorizar sua sucessão apostólica,⁵⁴ elevando à condição de bispos gnósticos alguns sacerdotes da Igreja sírio-malaquita, cuja ordenação é reconhecida pela Igreja Católica⁵⁵. Outra cisão, a *Ecclesia Gnostica Catholica* (EGC), fundada por Christian Peithmann (1865-1943), e da qual participa Theodor Reuss, é a primeira a incluir em seu corpo doutrinário a Magia Sexual⁵⁶. É Peithmann quem concede a Krum-Heller a consagração episcopal, sendo este o responsável por trazer à América a EGC⁵⁷.

Dessa forma, as Igrejas Gnósticas representam o exemplo mais completo de “Renascimento Gnóstico”, uma dinâmica que se observa nas principais instituições esotéricas desde o século XVI, com a tradução do *Corpus Hermeticum*, constituído por um esforço de incorporar e interpretar textos gnósticos então recuperados, principalmente a partir do final do século XIX, com o desenvolvimento da arqueologia. Outro momento significativo deste processo é a segunda metade da década de 1940, com as descobertas dos manuscritos do Mar Morto e da biblioteca de *Nag Hammadi*; é sob o impacto destas descobertas que nosso objeto de estudo, o esoterista colombiano Samael Aun Weor, vai fundar seu Movimento Gnóstico.

1.3 - Esoterismo Ocidental Contemporâneo em perspectiva histórica

⁵¹ Literalmente, “maçonaria livre”; o termo tem diversos usos; aqui se refere à maçonaria simbólica e às lojas que seguem algum tipo de tradição esotérica e iniciática.

⁵² O Martinismo é uma escola de pensamento místico-filosófica, derivada dos ensinamentos de Martinez de Pasqually (1727-1779), baseada numa composição entre o esoterismo cristão e a mística judaica, em especial a cabala. Papis é considerado o fundador do martinismo moderno.

⁵³ HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 402.

⁵⁴ Seu sucessor, Constant Chevillon (1880-1944) foi preso pela GESTAPO na França, em 1943, acusado de participar da Resistência; foi assassinado no ano seguinte.

⁵⁵ INTROVIGNE, Massimo. *Il Ritorno dell Gnosticismo*. Varese: SugarCo., 1993, p. 134.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 167.

O esoterismo passa por importantes transformações a partir do triunfo dos paradigmas iluministas e da secularização da sociedade. Esse processo tem duas dimensões importantes que têm crescido em importância nos debates acadêmicos: o primeiro, que Hanegraaff chama de “secularização do esoterismo”, busca compreender as profundas transformações que o pensamento e as práticas esotéricas conhecem a partir do contato com o Iluminismo, e revelam a vitalidade e a capacidade de adaptação que a magia demonstra nesse novo cenário; a segunda, que Marco Pasi chama de “encantamento da Modernidade”, se debruça sobre as influências que o pensamento esotérico exerce sobre a cultura e a sociedade modernas, seja no campo das ideias e utopias políticas, do feminismo e gênero, na literatura e nas artes visuais⁵⁸, e na própria ciência, talvez de maneira mais evidente no campo da psicologia do subconsciente. É eloquente, nesse cenário das relações reversivas entre cultura moderna e esoterismo⁵⁹, que Arthur Conan Doyle (1859-1930), o autor que criou o personagem que é um retrato vivo da forma como os iluministas se viam a si mesmos, o detetive Sherlock Holmes, dotado de uma impressionante capacidade de análise racional e de um profundo conhecimento das motivações humanas, fosse ele próprio um fervoroso adepto de práticas esotéricas, convencido de que as novas concepções espiritualistas de sua época eram parte integrante das “luzes” da modernidade⁶⁰.

1.3.1.- Esoterismo e Secularização

Para efeitos desta pesquisa, nos interessam as transformações que ocorrem no campo esotérico a partir da consolidação dos paradigmas da razão e da constituição de sociedades secularizadas. Para tanto, torna-se imperativo definir o que entendemos por secularização. O termo é sugerido por Weber, e considerado muitas vezes como sinônimo de racionalização e desencantamento do mundo, o que Pierucci aponta como um equívoco⁶¹, pois, segundo ele, a questão central para Weber é o processo de *racionalização*; secularização e desencantamento do mundo surgem, em sua obra, de maneira muito mais comedida, a reboque deste processo.

⁵⁸PASI, Marco. The Modernity of Occultism: reflection on some crucial aspects. In Hanegraaff, W. *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2009, p. 59.

⁵⁹ Essa perspectiva também dialoga com a noção de “conhecimento transversal” que a pesquisadora Silvia Mancini usa em relação às tradições esotéricas; Mancini critica a noção dominante do esoterismo como um elemento cultural marginalizado, destacando sua presença destacada nos meios cultos europeus e sua contínua interação com o discurso e a filosofia da ciência moderna, sendo inclusive responsável por estabelecer pontes entre seus diversos domínios (MANCINI, Silvia. Relaciones entre las cosmografías cultas y las prácticas em un culto de exorcismo em el sur de Italia: el tarantismo. Universidad de la Habana, no. 272, 2011, p. 209-232, p. 213).

⁶⁰DOYLE, A.C. *A História do Espiritismo*. São Paulo: Editora Pensamento, 2004, p. 9.

⁶¹PIERUCCI. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998, p. 43-73.

Destacando o caráter polissêmico do termo⁶², Weber vê a racionalização como sistematização do pensamento e um domínio cada vez mais teórico da realidade⁶³, enfatizando o processo em que as distintas esferas sociais vão adquirindo autonomia em relação à religião, passando por uma progressiva racionalização formal⁶⁴. Para ele, no mundo moderno, as organizações políticas e sociais não dependem mais de legitimação da esfera religiosa⁶⁵. A proposta de que o eixo de estruturação da sociedade se desloca de uma visão teocêntrica para o antropocentrismo, tornou popular, entre pensadores iluministas, como Comte e Frazer, a ideia de que a religião representava uma etapa ultrapassada numa visão fortemente evolucionista da humanidade, de modo que suas funções sociais seriam gradativamente assumidas pela ciência e pela razão. Essa noção de secularização como decadência e eventual fim da religião foi muito popular entre historiadores e cientistas sociais entre os anos de 1950 e 1970. Tal interpretação tornou-se hoje insustentável, exatamente por não conseguir dar conta da vitalidade do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas, mediante a qual pesquisadores de diferentes áreas são levados a reconhecer que é justamente a disseminação de formas menos institucionalizadas e mais secularizadas de religião - o que Pierucci designa como "dessacralização da cultura" - que estaria na base da legitimidade assumida pelos trânsitos religiosos entre indivíduos e grupos na contemporaneidade⁶⁶.

Secularização é, assim, uma categoria conceitual que busca definir um conjunto de transformações, primeiro em nível das mentalidades, refletindo-se, em seguida, no conjunto das instituições e práticas sociais. Thomas F. O'Dea, em seu livro *Sociologia da Religião*, descreve da seguinte forma a secularização:

Pode-se dizer que a secularização consiste, fundamentalmente, de duas transformações relacionadas do pensamento humano. Existe, em primeiro lugar, a "dessacralização" da atitude com relação a pessoas e coisas - o desaparecimento do tipo de participação emocional que é encontrado na resposta religiosa, na resposta ao sagrado. Em segundo lugar existe uma racionalização do pensamento - o desaparecimento da participação emocional na maneira de pensar o mundo. [...] A secularização da cultura, que combina dessacralização e racionalização, significa que uma interpretação religiosa do mundo já não é o esquema básico para o pensamento. Surge uma outra interpretação do mundo, que já não é sagrado e passa a ser composto de coisas que devem ser manipuladas. Esta interpretação leva, cada

⁶² Schluchter agrupa os diversos significados em três grupos principais: racionalismo técnico-científico, ético-metafísico (produção de sentido das coisas) e prático. Kalberg identifica quatro tipos de racionalidade na obra de Weber: teórica, prática, substantiva e formal (ASSUNÇÃO, Op. Cit., p. 22).

⁶³ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a. p. 337-338.

⁶⁴ PIERUCCI. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998, p. 54.

⁶⁵ ASSUNÇÃO, Rudy. O "Reencantamento do Mundo": interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. Florianópolis: UFSC, 2010.

⁶⁶ PIERUCCI. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, 49, novembro: 99-117, p. 109.

vez mais, a interpretação religiosa do mundo para a esfera da experiência “íntima”, e se torna o modo de pensamento na esfera pública.⁶⁷

É claro que essa classe de interpretações tem relação com a própria “grande narrativa” que a modernidade propõe sobre si mesma⁶⁸. Peter Berger, por exemplo, propõe uma definição da secularização como um “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.⁶⁹ O processo teria três dimensões: uma primeira, *sócio-estrutural*, em que ocorre a separação entre Igreja e Estado e esferas sociais como a educação e o direito se emancipam do poder eclesiástico; uma dimensão *cultural e simbólica*, em que ocorre um declínio dos conteúdos religiosos nas artes, filosofia, literatura e na ascensão da ciência como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo; e uma dimensão *subjetiva*, em que a consciência individual adquire progressivamente a capacidade de interpretar o mundo sem recorrer à religião.⁷⁰

Mais recentemente, o próprio Berger relativiza severamente sua interpretação do alcance da secularização:

Minha opinião é de que a suposição de que nós vivemos em um mundo secularizado é falsa. O mundo de hoje, com algumas exceções, é tão furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca. Isto significa que um corpo inteiro de literatura de historiadores e cientistas sociais baseada na “teoria da secularização” é essencialmente equivocado. Meus primeiros trabalhos contribuíram com essa literatura. Eu estava em boa companhia - a maioria dos sociólogos da religião tinha opiniões semelhantes, e com boas razões.⁷¹

Embora constituam uma realidade histórica, tanto a crítica da religião (genericamente designada como anticlericalismo) e a posterior separação institucional entre a Igreja e o Estado não produzem um cenário de desaparecimento dos laços religiosos, enfraquecimento das relações com a transcendência ou mesmo diminuição das expectativas de uma vida pós-morte⁷²; o poder temporal não substitui o espiritual. Ao contrário disso, nas suas manifestações concretas, o fenômeno da secularização não significou o desaparecimento da

⁶⁷ O'DEA, Thomas. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969, p. 115.

⁶⁸ Neste trabalho, estamos assumindo modernidade em seu sentido mais genérico, enquanto sinônimo de racionalismo, ciência empírica e secularização. O discurso ideológico da modernidade faz apologia de uma cultura científica, uma sociedade ordenada segundo moldes racionais e um indivíduo livre. Touraine faz uma consistente crítica em que busca demonstrar que essa utopia não se concretiza historicamente, e propõe uma reinterpretação da modernidade como uma ruptura da unidade sagrada da mentalidade tradicional, substituída por uma relação carregada de tensões entre Razão e Sujeito, racionalização e subjetivação (TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2009).

⁶⁹ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 119.

⁷⁰ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 119-120.

⁷¹ BERGER, Peter. *The Desecularization of the World: a Global Overview*. Washington: P. Berger, 1999, p. 2.

⁷² SOUZA, Jose Carlos Aguiar de, "As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade", IN: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 2, 2011, p. 43-57.

religião confrontada com a racionalidade, senão sua adaptação e reformulação em novos termos, fruto de condições históricas específicas, que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-a como condição para pensarem-se a si mesmas como autônomas.⁷³ Ao assimilar a ética e os novos valores civis, refletindo sua própria transformação, a religião torna-se, sob novas formas e processos, parte da modernidade e do mundo secularizado⁷⁴. Desse modo, explica-se a constatação do historiador das religiões, Roberto Di Stefano, segundo o qual, a secularização qualitativa – a perda do lugar central que a religião ocupava na vida coletiva das sociedades – não comporta um equivalente quantitativo, ou seja, uma diminuição do número de pessoas religiosas na sociedade, como o comprovam os fenômenos da desinstitucionalização da religião e de crença sem pertencimento institucional. Assim, se por um lado a modernidade tem êxito, em algumas esferas socio-culturais, em superar a religião enquanto sistema dominante de significações e motor dos esforços humanos, por outro ela própria cria uma utopia com uma estrutura muito semelhante a uma problemática de plenitude e salvação, de tal forma que, a religiosidade moderna, longe de desaparecer, se adapta, recompõe e realocaliza para dar conta das aspirações e decepções do homem moderno.⁷⁵

Desse modo, torna-se cada vez mais assente que o processo de secularização, enquanto dimensão inerente à modernidade, longe de destruir as concepções sobre o sagrado, cria a expectativa de que o homem possa desvendar os mistérios do transcendente, como parte da própria esperança moderna de que, intrumentalizado pela ciência e pela razão, seria capaz de desvendar os mistérios da natureza e dominá-la. Neste sentido, o crepúsculo de Deus representa o amanhecer do mago: “A morte de Deus não é, como se havia esperado ou temido, o nascimento de um homem apenas homem”.⁷⁶

De tal forma que, se por um lado a secularização criou condições para a disseminação de formas menos institucionalizadas e mais privatizadas de religião, por outro, a religião - forçada a um processo de adaptação a uma nova realidade cada vez mais estruturada em torno do novo paradigma científico-racionalista - passou a interagir constantemente com ela,

⁷³ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37.

⁷⁴ Segundo Danielle Hervieu-Leger e Ole Riss. In MORA, Carlos Arboleda. *Tendências de La Religion hacia el Futuro*, p. 95.

⁷⁵ DI STEFANO, Roberto, "Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas", in: *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008, p. 162.

⁷⁶ DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário: material para a história do Eterno no Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 390.

apresentando diferentes graus de participação na própria constituição da sociedade secularizada.

*

Esse processo também ocorre no campo esotérico, vindo a constituir o que Hanegraaff chama de "esoterismo secularizado". A compreensão desse processo é importante, porque serve de base para a formulação de algumas propostas analíticas e ilumina o contexto histórico a partir da qual pretendemos compreender tais dinâmicas que estruturam o campo religioso, no período recortado.

Ao final do século XIX, o esoterismo pode ser descrito como uma importante *manifestação histórico-cultural* que representa, simultaneamente, uma reação do campo religioso à modernidade e um dos exemplos mais expressivos de sua adaptação aos novos paradigmas do pensamento racionalista e antropocêntrico. Essa relação reversiva entre *modernidade e tradição, ciência e encantamento* das visões de mundo, explica-se, no campo esotérico, pelo grande entusiasmo com as possibilidades oferecidas pelas ciências empíricas, no sentido de decifrar as leis da natureza e permitir que o homem amplie sua capacidade de adaptar o meio às suas necessidades. Ao mesmo tempo, há uma crescente preocupação com as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais que ocorrem a partir das descobertas e do uso de novas tecnologias, de tal forma que, a desejada ruptura com o passado não se traduz no tão sonhado progresso, mas no nascimento de uma nova sociedade muito mais complexa e carregada de tensões e contradições. Assim, livre das limitações de uma sociedade tradicional, o homem moderno descobre que também foi privado de suas certezas.⁷⁷

Para nossos objetivos, interessa frisar que a institucionalização das escolas esotéricas ocorre em sincronia com a secularização e laicização das sociedades onde estão presentes. As relações entre o esoterismo e os processos de constituição das sociedades modernas expressam uma relação visceral com a própria cultura moderna,⁷⁸ e sua análise não pode ser dissociada do contexto histórico que envolve estes processos. Historicamente, os complexos

⁷⁷ DEBRAY, Regis. Op. Cit., p. 364.

⁷⁸ A Modernidade é aqui entendida como uma dinâmica cultural multifacetada, que comporta entre suas dimensões estruturantes não apenas uma concepção racionalista do mundo, mas, também, uma concepção mágico-hermética, esotérica, que permeia todo o processo histórico do moderno ocidente, desde a Reforma e Contra-Reforma, passando pelas utopias político-sociais e manifestações culturais como o romantismo alemão e a contracultura dos anos de 1960 (STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 117-120). É ilustrativo, nesse sentido, que o primeiro encontro entre Helena Blavatsky e seu mestre, Morya, tenha ocorrido durante a Grande Exposição de Londres, em julho de 1851, a maior vitrine dos progressos tecnológicos e científicos da época, visitada por seis milhões de pessoas (WASHINGTON, Peter. *O Mandril de Madame Blavatsky: historia de la teosofia e del guru occidental*. Barcelona: Ediciones Destino, 1995, p. 68.).

temáticos que se referem à modernidade e à secularização esgarçam a possibilidade de combinações múltiplas entre mentalidade cristã, tradições místico-esotéricas e o racionalismo secular.

1.3.2. A tradição esotérica ocidental

A fim de situar adequadamente nosso objeto de estudo, principalmente as influências que serão determinantes na elaboração da doutrina de Samael Aun Weor, vamos oferecer um breve sumário histórico da tradição esotérica, concentrando nossa atenção em alguns personagens que são centrais nesse processo: Eliphas Levi, que oferece a base da magia ritual do Ocultismo e Helena Blavatsky, que consolida o modelo institucional e a cosmovisão teosófica, no século XIX. Krum-Heller, figura de destaque da tradição gnóstica, e G. Gurdjieff, um dos mestres da Psicologia Esotérica, na primeira metade do século XX.

De maneira didática, podemos apontar três momentos históricos distintos na história da tradição esotérica: o Hermetismo/Gnosticismo da Antiguidade, o Hermetismo Renascentista e o Esoterismo Moderno, ou Ocultismo. Grosso modo, as origens do Esoterismo Ocidental nos remetem à helenização da Ásia Menor, a partir do século VI A.C.. É então que, o contato entre a filosofia grega e os cultos orientais de mistérios vai criar um híbrido de “filosofia religiosa” ou “religião filosófica”, que reúne percepções filosóficas sobre o homem, a existência e a realidade, o cosmos e a natureza. Estas ideias se relacionam com questões religiosas, como a sacralização da natureza e do “si mesmo”, tudo isso inserido numa concepção holística do universo, uma teoria de correlação cosmológica que pressupõe uma correspondência entre o micro e o macrocosmo. As noções de correspondências simbólicas entre terreno e divino foram herdadas do pensamento platônico, bem como o conceito de alma diferenciada do corpo humano. A “prisão” da alma no corpo e sua aspiração de retorno ao “lar” é um motivo recorrente na literatura gnóstica. Outro filósofo importante que influencia o esoterismo na antiguidade é Pitágoras (séc. VI A.C.); sua visão da matemática e da música como expressão da perfeição e harmonia do cosmos é um dos pontos centrais do pensamento hermético. O Orfismo, com sua ênfase no êxtase místico, e o estoicismo e suas ideias de aperfeiçoamento moral também são importantes componentes desse “caldo cultural”. A filosofia grega se funde, sobretudo, com a religião e a mitologia egípcias, enormemente respeitadas no mundo mediterrâneo pela sua espantosa antiguidade; a fusão dos mitos do grego Hermes com o Thoth egípcio dará origem à figura de Hermes Trimegistro (séc. II-III D.C.), o guardião das ciências ocultas; o mito incorpora elementos do

judaísmo e do cristianismo.⁷⁹ A rápida disseminação do hermetismo, ou gnosticismo, pelo Mediterrâneo romanizado, coincide com o surgimento do cristianismo; no principal centro do pensamento gnóstico, Alexandria, ocorrem composições entre o imaginário hermético e as crenças cristãs.

Os grupos gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo conheceram uma violenta perseguição por parte das autoridades ortodoxas; seus documentos foram vítimas de uma destruição sistemática, e deles somente sobreviveram os relatos de seus detratores. Apenas no século XV, em pleno Renascimento italiano, a chegada de eruditos gregos que fugiam da queda iminente de Constantinopla trouxe de volta à Europa uma importante coletânea de textos gnósticos, o *Corpus Hermeticum*. Frances Yates chama a atenção para o fato de que Marsílio Ficino foi instado por seu patrocinador, Cosme de Médici, a traduzir primeiro o *Corpus Hermeticum*, na frente de textos como *A República*, de Platão. O que indica em que medida estes pensadores, que hoje conhecemos pelo rótulo genérico de humanistas, como pais do antropocentrismo, estavam impregnados de preocupações de ordem mágica,⁸⁰ ocupados em tentar conciliar seus conceitos filosóficos, teológicos e esotéricos⁸¹. O hermetismo renascentista está intimamente relacionado ao surgimento das ciências modernas⁸² e à progressiva secularização, que ocorre na sociedade europeia sob o impulso do movimento protestante⁸³. O Hermetismo renascentista passa por uma série de transformações a partir do século XVII: constitui-se gradativamente uma *Teosofia*, uma doutrina que opera uma progressiva assimilação do discurso iluminista e de adequação do imaginário hermético ao novo ambiente racionalista; e surge o *Ocultismo*, um conjunto de práticas baseadas num complexo ritualismo mágico, que ocorre principalmente a partir da segunda metade do XIX. Estes processos são parte integrante de uma moldura cultural maior, em que se afirmam o

⁷⁹STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 12-18. Os textos herméticos encontrados em Nag Hammadi constituem uma importante fonte que documenta as relações intelectuais entre os três grupos.

⁸⁰Muitos deles dificilmente se autodefiniriam como humanistas. Guilherme Postel (1510-1581), por exemplo, poderia ser descrito ao mesmo tempo como jesuíta, cabalista, estudioso do Islã ou como um profeta marista (STUCKRAD, *op. Cit.*, p. 85).

⁸¹YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Circulo do Livro, 1991, p. 104-108.

⁸²YATES, Frances. *Op. Cit.*, p. 180.

⁸³ Stuckrad narra um episódio que ilustra bem a curiosa situação em que o esoterismo está inserido no alvorecer da Idade Moderna: o pastor Johan Rist (1607-1667) era vigário na cidade alemã de Wedel e não viu nenhum problema em contruir um complexo laboratório alquímico dentro da casa paroquial; é claro que nesse momento a alquimia era considerada parte integrante das “ciências naturais” e Rist estava interessado em entender a origem da vida. Quando um conhecido o repreendeu por suas operações alquímicas, dizendo que os alquimistas procuram tornar-se semideuses, o pastor objetou: “e porque isso não poderia ser possível?” Leibniz, que integra uma sociedade alquímica fundada pelo pastor Daniel Wulfing em Nurenberg, escreveu, quinze anos depois: “o homem é, portanto, semelhante a um pequeno deus” (STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 7; TREPP, Anne-Charlott, LEHMANN, H. *Antike Weisheit und Kulturelle Praxis. Hermetismus in der Fruhen Neuzeit*. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 2001, p. 103).

Iluminismo e a cultura moderna. A progressiva separação entre ciência e teologia, a partir do século XVIII, criou um espaço de liberdade para o pensamento e a imaginação que é extraordinariamente favorável ao desenvolvimento e popularização do pensamento mágico e, por extensão, de sua manifestação mais erudita: o *esoterismo*. Isto, acrescenta-se, por uma razão muito simples: no século XVIII as fronteiras entre ciência empírica, especulação filosófica e práticas mágicas eram ainda muito indefinidas.⁸⁴

O moderno ritualismo mágico surge nos círculos da franco-maçonnaria, em meados do século XIX, como parte desse interesse popular pelas ciências e pelo novo paradigma cultural antropocêntrico, segundo o qual o homem é dotado da capacidade de desvendar todos os mistérios da natureza. Ele recebe influências tanto do romantismo alemão e seu interesse pelo maravilhoso, o misterioso e o desconhecido, quanto de movimentos místicos do reavivamento anglo-católico, que valorizam uma experiência sensual através de um ritual elaborado, sacramentos adicionais e vestimentas ricamente ornamentadas⁸⁵. Estes dois processos - uma ritualização mágica de inspiração mística, por um lado, e uma experimentação empírica e sistemática da natureza transcendente, de outro -, não correm separados: eles conhecem diferentes formas de composição, e estão presentes em todas as escolas esotéricas importantes, a partir da segunda metade do século XIX. Enquanto os esoteristas do passado buscaram constituir uma variedade hermética da ciência, os modernos ocultistas não rejeitam o progresso científico ou a modernidade. Para eles, o triunfo prático da ciência positiva e da tecnologia é um convite para sua integração numa visão holística do cosmos.⁸⁶ Embora em grande medida ainda influenciada pela Pansofia⁸⁷ do hermetismo renascentista, o esoterismo do século XIX se inclina cada vez mais em direção a testes e à terminologia científicos. Um exemplo expressivo pode ser visto na obra de um discípulo de Levi, o médico Gerard

⁸⁴ Por exemplo, o químico Lavoisier é contemporâneo do alquimista Cagliostro; a demonstração de Lavoisier, refutando a tradicional teoria dos quatro elementos e provando que a água é um elemento composto, foi recebida com evidente suspeita no *Journal de Paris*, em 1784, enquanto as afirmações de Cagliostro, de que possuía um elixir da vida eterna, foram recebidas com entusiasmo na alta sociedade parisiense⁸⁴ (DARNTON, *op. Cit.*, p. 20-33).

⁸⁵ GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 191.

⁸⁶ ELIADE, Mircea. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979, p. 56. Eliade destaca esse imaginário ao analisar a influência do universo esotérico sobre autores como Goethe, Schiller, Jean-Paul, Achim von Amim, Novalis, Zacharias Werner, Charles Nodier e Balzac (*Séraphita*, em 1834), entre outros.

⁸⁷ De forma resumida, a noção de que todo o conhecimento pode ser adquirido por meio da iluminação espiritual. O termo popularizou-se a partir da obra do filósofo tcheco John Amos Comenius (1592-1670).

Encausse, conhecido nos círculos esotéricos como Papus, cuja obra mais expressiva é o *Traité Méthodique de Science Occulte* (1888)⁸⁸.

Como destaca Jennifer Walters, o empenho dos ocultistas do final do XIX e início do XX atende em linhas gerais expectativas que são próprias da cultura da época, como o projeto iluminista de reconstruir a categoria do que se entende por “vida”, em termos essencialmente evolutivos, dando atenção para tópicos fundamentais como a saúde física e fazendo uma crítica ao papel da vida religiosa, propondo um ideal utópico de um viver que se liberte dos condicionamentos dominantes e opere uma regeneração do ser humano em todos os sentidos.⁸⁹

Alex Owen, em sua obra *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (2004), chama a atenção para o fato de que importantes dimensões da cultura européia permanecem fortemente “encantadas” em pleno final do século XIX, numa crítica à teoria weberiana de *entzauberung*, “desencantamento”, tal como normalmente ela é interpretada, sugerindo uma oposição natural entre encantamento e a sociedade moderna⁹⁰, que estaria alinhada com processos secularizantes de racionalização e intelectualização, que conduzem à diminuição do papel da religião enquanto eixo estruturante da sociedade.

Owen considera um equívoco utilizar o termo “desencantamento” para fazer referência às mudanças culturais em relação à religião, e chama a atenção para os enormes conflitos que a modernidade suscita: se há, de um lado, uma visão triunfante e otimista em relação aos novos tempos, por outro lado há uma crescente preocupação e ansiedade com o rumo das mudanças, e a percepção da modernidade como decadência de valores⁹¹ que demandam, como se vê no trabalho de historiadores como H. Stuart Hughes, José Harris e Owen Chadwick, um crescente interesse por novas formas de espiritualidade, desde o final do século XIX, como parte de mudanças na própria sensibilidade religiosa britânica, em plena *Belle Epoque*. O que de fato parece ocorrer, neste período, é um “encantamento”, na medida em que

⁸⁸ GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 196.

⁸⁹ WALTERS, Jennifer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007, p. 15. Jennifer Walters defende a tese de que o Renascer da Magia – *Revival Magic* - que ocorre na Inglaterra no final do XIX e início do século XX é uma entre outras manifestações de um processo cultural maior, claramente de inspiração iluminista, que ela chama de “Cultura da Regeneração”, marcada pela busca utópica de transformação da condição humana, tanto material quanto espiritualmente.

⁹⁰ Nessa questão o autor acompanha Pierucci, que também destaca o caráter mais específico e comedido do termo desencantamento (PIERUCCI, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003, p. 139).

⁹¹ WALTERS, Jennifer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007, p. 22-23.

se verifica um crescente interesse pelo mágico, pelo numinoso, e por um estado de espírito aparentemente em desacordo com a perspectiva racionalista.

Esses novos paradigmas, que Owen chama de "resgate do irracional", criam as condições para nossa condição contemporânea, em que houve um significativo progresso na compreensão do funcionamento da mente e da consciência e na percepção de que há uma relação dinâmica entre o racional e o irracional. Estudando os debates intelectuais que circulam no *fin de siècle* e ao longo da primeira década do século XX, Alex Owen argumenta que as ideias ocultistas podem ser interpretadas como parte dos experimentos para a formação de uma nova subjetividade, adaptada às exigências da modernidade. O que, paradoxalmente, situaria o ocultismo no centro da vida intelectual britânica anterior à 1914,⁹² e, portanto, no coração da mentalidade moderna.⁹³

Finalmente, fechando nossa argumentação em favor do alinhamento entre esoterismo e modernidade⁹⁴, Joscelyn Godwin destaca ainda o imaginário⁹⁵ dominante, entre o final do XIX e o início do século XX, do darwinismo social. O entusiasmo pela ideia de evolução produz, dicotomicamente, um horror por tudo que possa conduzir ao outro extremo, a degeneração. Basicamente, tudo que se desvie do que é considerado o caminho que conduz à evolução social acaba sendo rotulado como degeneração, uma forma de psicopatologia.

O debate em torno das noções de evolução, degeneração e regeneração vai acompanhar o desenvolvimento da medicina, da psicologia e das propostas políticas e sociais

⁹² OWEN, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of Modern*. Chicago: Chicago University Press, 2004, p. 13 e 25. Sobre a influência do ocultismo nos projetos políticos britânicos do final do século XIX e início do XX ver GODWIN, Joscelyn. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994. A contribuição da teosofia para o movimento feminista é tema da obra de Joy Dixon, *The Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).

⁹³ WALTERS, Jeniffer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007, p. 23-25. Sobre a influência do ocultismo nos projetos políticos britânicos do final do século XIX e início do XX ver GODWIN 1994. A contribuição da teosofia para o movimento feminista é tema da obra de Joy Dixon, *The Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).

⁹⁴ Como destaca Marco Pasi, as relações entre esoterismo e modernidade são complexas e multifacetadas, e a apropriação de elementos da modernidade não ocorre de maneira uniforme no *milieu* ocultista, e tampouco sem enfrentar uma ferrenha oposição, uma vez que diversos elementos inerentes ao pensamento ocultista, como a noção de tempo cíclico, ou o caráter elitista e anti-democrático de algumas ordens iniciáticas, ou mesmo seu discurso identitário militante contra o projeto iluminista, em esoteristas conservadores como René Guenon e Julio Evola, sugerem uma oposição natural entre esoterismo e modernidade (PASI, M. *The Modernity of Occultism: reflection on some crucial aspects*. In HANEGRAAFF. *Hermes in the Academy: Ten Year's Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, p. 59 a 63). Essa questão voltará a ser abordada no capítulo III, em relação a nosso objeto específico, o esoterista colombiano Samael Aun Weor.

⁹⁵ O conceito de Imaginário, utilizado neste trabalho, é uma categoria da História Cultural; a historiadora Sandra Pesavento define o imaginário como um sistema de ideias e imagens de representação coletiva construídos pelos homens para dar sentido ao mundo; desvendar o imaginário permite que contemplemos o horizonte cultural das pessoas em um dado contexto histórico, revelando o universo simbólico que motiva suas ações (Pesavento, Sandra. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 24).

deste período. O ocultismo está perfeitamente inserido nessa moldura cultural: a teosofia, principalmente, está impregnada da ideia de evolucionismo espiritual e, por extensão, de toda uma doutrina sobre as possibilidades de degeneração e regeneração humanas.⁹⁶ Isso, em boa medida, explica o enorme interesse que as ideias ocultistas despertaram entre os médicos de então, como Gerard Encausse e Krum-Heller.

Esse esoterismo teosófico-ocultista constitui o que chamamos de *Esoterismo Moderno*, ou *Ocultismo*. Embora tenha a mesma base teórica do hermetismo, ele opera uma intensa assimilação dos novos conhecimentos que a Europa dispõe sobre as religiões orientais, e está fortemente impregnado da necessidade iluminista de conferir um *status* científico às suas verdades; isso produz um esforço para conciliar a antiga gnose hermética com a moderna pesquisa científica. Desse modo: “O sincretismo operado pelos gnósticos, entre mística alexandrina e religiões orientais, agora busca conciliar magia e ciências modernas”⁹⁷. O ocultismo se apresenta, de fato, como o lado esotérico da própria ciência⁹⁸. Duas figuras merecem destaque na constituição do moderno esoterismo ocidental: por um lado, o ex-padre francês Eliphas Levi (1810-1875), figura mais representativa do ocultismo no século XIX⁹⁹; do outro, a russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), o grande expoente da teosofia.

Eliphas Levi escreveu em 1855 sua obra *Dogma e Ritual da Alta Magia*, seguido de *Historia da Magia* (1860) e *A Chave dos Grandes Mistérios* (1861). Seus livros constituem uma síntese da tradição ocultista renascentista - sobretudo, de autores como Tritêmio, Cornélio Agripa e Paracelso - e da teosofia do século XVIII, como a *Kabbala Denudata* de Christian Rosenroth e os trabalhos de Jacob Boehme, Swendenborg e Louis-Claude de Saint-Martin.

Segundo Levi, o homem é um microcosmo do universo; há uma série de correspondências compreensivas que ligam os três mundos inteligíveis através de analogias hierárquicas: o natural ou físico, o espiritual ou metafísico e o divino ou religioso. O mágico pode operar nestes diversos níveis através da invocação de entidades e poderes por meio de espelhos, sinais, fórmulas cabalísticas e talismãs¹⁰⁰. Levi afirmava que a função primária da

⁹⁶ WALTERS, Jeniffer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007, p. 34-35.

⁹⁷ MAÇANEIRO, Marcial. *Esoterismo e Fé Cristã: encontros e desencontros*. Petropolis: Vozes, 1997, p. 95.

⁹⁸ Papus, por exemplo, afirma que a ciência moderna é parcial e deve buscar na ciência dos antigos sua verdade mais profunda. Blavatsky argumenta que a imortalidade da alma e a existência de Deus podem ser demonstradas com a mesma clareza com que se resolve uma questão de geometria euclidiana (PAPUS. *Tratado de Ciências Ocultas*, vol. I. São Paulo: Editora Três, 1973, p. 25; BLAVATSKY, H.P. *Isis Unveiled*, vol 1. Pasadena: Theosophical Univ. Press, 1988, p. VI).

⁹⁹ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 88.

¹⁰⁰ MCINTOSH, Christopher. *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*. London: Rider, 1972, p. 147.

magia é permitir ao mago focar e dirigir sua vontade. Na sua visão, o mago usa a magia ritual para manipular e transformar forças dentro de si mesmo; somente então ele adquire a capacidade de agir sobre o mundo externo da matéria. Isso seria possível através da manipulação da “luz astral”, descrita como um fluido sutil que existe em todo o universo com quatro manifestações físicas: calor, luz, eletricidade e magnetismo. Este agente pode ser afetado pela vontade e pode agir mediante a imaginação. As operações mágicas permitem o acesso às energias e impressões da Luz Astral, produzindo então os fenômenos mágicos.¹⁰¹ O envolvimento de esoteristas com magia cerimonial aumenta consideravelmente depois das obras de Levi. Em 1866 um pequeno grupo de mestres maçons interessados em tradições esotéricas formou um grupo de estudos maçônico-rosacruz, a *Societas Rosicruciana in Anglia* (SRIA). Três membros da S.R.I.A. iriam fundar, em 1888, a *Hermética Ordem da Aurora Dourada* (*Golden Dawn*), que se tornaria o protótipo das ordens mágicas paramaçônicas. Um dos integrantes mais famosos da *Golden Dawn* foi o mago inglês Aleister Crowley (1875–1947), importante figura dos desdobramentos que conduzirão ao gnosticismo de Samael Aun Weor.

A segunda figura de destaque é a russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Após uma acidentada trajetória que a levou da Rússia para o oriente e a Europa, participando de várias instituições espiritualistas, fundou, em Nova Iorque, em 1875, a Sociedade Teosófica, junto com o Coronel Henry Steel Olcott.¹⁰² Seu papel é vital na propagação do esoterismo moderno; sua obra exerce uma influência marcante sobre toda a espiritualidade moderna, tanto do ocidente quanto do oriente. A instituição que fundou constituiu, de fato, a escola esotérica mais influente da história ocidental, sendo frequentada por figuras ilustres como Mahatma Gandhi, o inventor Thomas Edison, o pintor Kandinsky, o poeta William Butler Yeats e o escritor George Robert Mead.

A Sociedade Teosófica tornou-se o modelo de quase todas as escolas que surgiram em seguida, e há ligações importantes entre discípulos de Blavatsky e praticamente todas as instituições esotéricas modernas. Sua vasta obra - que engloba livros como *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern* (1877) e *The Secret Doctrine: The*

¹⁰¹ GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 191-200. O episódio mais famoso da vida de Eliphas Levi é seu encontro com outro importante esoterista, o escritor inglês Sir Edward Bulwer-Lytton, autor de *Zanoni* (1842), em Londres, em 1854; o ponto alto de sua visita foi a invocação do espírito do sábio grego Apolônio de Tiana através de rituais mágicos.

¹⁰² A biografia de Blavatsky é um dos temas mais controvertidos do esoterismo moderno; a respeito, ver WASHINGTON, Peter. *O Babuíno de Madame Blavatsky*. São Paulo: Record, 2000, e CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky*. Brasília: Editora Teosófica, 1997.

Synthesis of Science, Religion and Philosophy (1888)¹⁰³ - opera uma ambiciosa assimilação de elementos das espiritualidades orientais, sobretudo do hinduísmo e do budismo.

Há outra importante contribuição de Blavatsky, que ficará evidente ao longo de nossa exposição sobre a história do Movimento Gnóstico: ela atribui o conhecimento contido em seus livros aos contatos com mestres supostamente imortais da Grande Irmandade Branca, como Moria e Kouti-Humi. Esse imaginário em torno de seres imortais que viveriam nos Himalaias e seriam detentores dos segredos da evolução espiritual transformou completamente o discurso identitário e legitimador do mundo esotérico.¹⁰⁴

O alemão Arnold Krum-Heller (1876-1949) é uma das figuras de destaque na institucionalização do esoterismo na América Latina. Nascido numa família católica, Krum-Heller teve suas inquietudes espirituais despertadas pela morte da mãe; após alguns anos de entusiasmada militância no espiritismo kardecista, filiou-se à Sociedade Teosófica, em 1897, e logo passou a ter contato com escolas rosacruz. Num giro pela Europa, entre 1906 e 1908, participou de cerimônias de magia ritual com o próprio Papus e conheceu pessoalmente Theodor Reuss, dirigente da *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), que o iniciou nas técnicas de Magia Sexual.¹⁰⁵ Krum-Heller teve importante participação nos conflitos que dominaram o mundo ocultista europeu nas décadas de 1920 e 30; com a morte de Reuss, em 1923, disputou com Aleister Crowley e Heinrich Traenker o controle da Igreja Gnóstica Católica e da O.T.O.. Foi nesse contexto que ele fundou sua própria escola, a *Fraternitas Rosicruciana Antiqua*, a Antiga Fraternidade Rosacruz (F.R.A.), em 1927¹⁰⁶, que passou a operar na Alemanha, na Espanha e em diversos países da América Latina; na década de 1930 o *Summum Supremum*

¹⁰³ Publicados no Brasil como *Isis Desvelada* e *A Doutrina Secreta*. Ambas as obras apresentam um longo estudo comparativo de simbolismo e ritualismo religioso, buscando demonstrar a noção teosófica de que uma mesma verdade universal, uma *Gnosis*, é representada em todas as religiões do mundo; esse é o ponto de partida de um projeto, claramente de inspiração iluminista, de "reconciliar todas as religiões, seitas e nações sob um mesmo sistema ético, baseado em verdades eternas" (WALTERS, Jeniffer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007, p. 41).

¹⁰⁴ CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky: a vida e a influência extraordinária da fundadora do Movimento Teosófico moderno*. Brasília: Editora Teosófica, 1997, p. 19. A influência cultural do Himalaia mágico de Blavatsky extrapolou o ambiente esotérico; influenciou autores como o norte-americano James Hilton, autor de *Horizonte Perdido* (1933), com seu paradisíaco Sangri-Lá, mais tarde transformado em filme, em 1937, e *Journey to te East* (1932), de Herman Hesse.

¹⁰⁵ TSADHE, H. S. *Krum-Heller, El Rosa Cruz*, p. 26-27. Editor, ano n/d.

¹⁰⁶ Krum-Heller também teve participação na Revolução Mexicana e foi membro da embaixada mexicana em Berlim, durante a I Guerra Mundial. Foi nessa posição, até o momento, que ele chamou a atenção de alguns historiadores, por seu suposto, e na verdade muito provável, envolvimento com a espionagem alemã no México durante o conflito. Ver, a respeito, KATZ, Friedrich. *La Guerra Secreta em Mexico*, vol. 2. México: ERA, 1982; e FEILITZSCH, H. *Felix Sommerfeld: Spymaster in Mexico (1908-1914)*. Amisville: Henselstone, 2012. Sua relevante atuação em instituições esotéricas, na América e na Europa, à exceção do jornalista austríaco Peter Koenig, não despertou, até o momento, interesse fora do ambiente êmico.

Santuarium da instituição foi estabelecido em Berlim¹⁰⁷. A loja colombiana da fraternidade, fundada no ano seguinte, constituirá o ponto de partida da trajetória de Samael Aun Weor, conforme veremos no próximo capítulo.

A obra de Krum-Heller é voltada para a medicina natural, a partir de noções de anatomia oculta; também escreveu *A Igreja Gnóstica* (1931), em que busca conciliar doutrina rosacruz e gnose. Entre suas especificidades está a assimilação dos mitos pré-colombianos à *Prisca Theologia* das escolas europeias; adotou como *motu mágico* o nome *Huiracocha*, deus inca da medicina.

Entre as figuras mais controvertidas do *milieu* espiritualista-esotérico do século XX, destaca-se o armênio George Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949), definido, entre outras coisas, como místico, filósofo holístico, taumaturgo e esoterista. É tremendamente significativo que as duas figuras mais emblemáticas do esoterismo tenham nascido na fronteira entre o oriente e o ocidente, lembrando que, no final do século XIX, a Armênia constituía um cenário variadíssimo de contato entre etnias, nacionalidades e religiões diferentes, com cerca de setenta idiomas em uso no território¹⁰⁸. Sabe-se muito pouco de sua vida, até 1914, quando Ouspensky, seu principal discípulo, encontrou-o em Moscou, ministrando palestras. Atribui a origem de suas lições à sua convivência com diversos mestres espiritualistas no Cáucaso e na Ásia Central, em companhia de um grupo intitulado “buscadores da verdade”¹⁰⁹. Recusando o rótulo de doutrina, chama seus ensinamentos de “sistema”, dotado de uma cosmovisão mitopoética e uma filosofia existencial profundamente prática centrada no desenvolvimento da consciência¹¹⁰. Entre as peculiaridades de seus ensinamentos podemos destacar uma crítica feroz à semântica das palavras; para ele a forma como o ser humano se expressa é incapaz de transmitir claramente conceitos metafísicos; por conta disso usa uma série de termos próprios para transmitir ideias centrais de seu sistema, como o *Heptaparaparshnoki*, para se referir a uma lei fundamental de constituição do universo, ou *Hanasmuss*, para indicar o estado de “sono de consciência” em que a maioria das pessoas vive, sonhando com as questões de sua vida diária¹¹¹.

¹⁰⁷ KOENIG, P.. *Arnoldo Krum-Heller, Huiracocha*. Disponível em: <<http://www.parareligion.ch/fra.htm>>. Acesso em: 10/05/2015.

¹⁰⁸ WEBB, James. *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky, and Their Followers*. Londres: Putnam Publishing, 1980, p. 26.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 28.

¹¹⁰ MOORE, James. Gurdjieff. In HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 447-448.

¹¹¹ O que oferece uma pista muito segura para identificar autores que se utilizam de suas ideias, como é o caso de Samael.

Com o colapso do Império Russo, em 1917, ele e seu círculo mais próximo de discípulos fogem para a Grécia, estabelecendo-se na França, onde ele constitui o Centro do Desenvolvimento Harmonioso do Homem. O coração de seu sistema é o “Trabalho”, um conjunto de esforços e exercícios que o ser humano deve praticar ao longo de sua vida para lograr despertar sua consciência. O pessimismo de Gurdjieff lembra, em essência, o negativismo gnóstico em relação à matéria; para ele o ser humano, hoje, tem uma vida completamente mecânica, é uma máquina; sua psique não possui uma unidade verdadeira, razão de seu estado de sono: seu corpo físico é habitado simultaneamente por uma grande variedade de eus, o que justificaria suas constantes variações de humor e de vontades. Segundo ele, o ser humano é um projeto inacabado; falta um trabalho interior que lhe permita adquirir uma “alma”.

O foco dos exercícios do “Trabalho”, ou do “Quarto Caminho”, como é também chamado, tem como objetivo permitir que o discípulo se dê conta do estado de “identificação” que se encontra sua psique; para isso ele é ensinado a viver num estado de “auto-observação” ou de “divisão da atenção”, em que esteja constantemente atento a suas emoções e pensamentos. Uma das facetas de seu trabalho, a dança, é praticada com esse objetivo, de desenvolver a consciência corporal; para isso Gurdjieff utiliza movimentos aprendidos junto aos derviches dançantes¹¹². Gurdjieff deixou duas obras principais: *Diálogos de Belzebu com seu Neto* (1950) e *Encontros com Homens Notáveis* (1963)¹¹³. Seu principal discípulo, o escritor russo P. D. Ouspensky (1878-1947) é o principal responsável pela divulgação de seu sistema, através de livros como *Em busca do Milagroso: fragmentos de um ensinamento desconhecido* e *Um Novo Modelo do Universo*. Como fica evidente em obras como *Psicologia da Possível Evolução do Homem* (1952) Ouspensky intensifica o processo de psicologização dos ensinamentos de Gurdjieff¹¹⁴, e diversos de seus ensinamentos, como sua proposta de tipologia da personalidade, o Eneagrama, foram apropriados pela Psicologia, a partir da década de 1960.

Os ensinamentos de Gurdjieff combinam espiritualidade, filosofia, cosmologia e um modelo de vida para o ser humano, constituindo um modelo unificado com um fundo esotérico. O Trabalho de Gurdjieff tem relação com evolução pessoal, transformação social e, num último estágio, transformação numa escala cósmica. A expressão “trabalho” indica o

¹¹²Destes exercícios derivou uma série extraordinária de *Danças Sagradas*, executadas com acompanhamento de peças musicais desenvolvidas em conjunto com o pianista Thomas de Hartmann, um de seus discípulos.

¹¹³O livro serviu de inspiração para um filme homônimo, de 1979, do diretor inglês Peter Brook.

¹¹⁴ NEEDLEMANN, J. Ouspensky. In HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 913.

conjunto de esforços necessários para que o discípulo desperte para o real sentido da existência humana. É um trabalho interior que vai gradativamente transformar completamente a vida diária do discípulo. Esse trabalho somente é possível numa escola dirigida por alguém que experimentou o despertar¹¹⁵.

1.3.3- Esoterismo Ocidental: elementos constituintes de um imaginário

A fim de complementarmos nossa análise acerca dos aspectos que caracterizam o esoterismo ocidental moderno, vale discorrer mais detidamente sobre alguns dos elementos que estruturam o imaginário encantado e as práticas esotéricas que o caracterizam e que mais diretamente influenciaram o movimento gnóstico de Samael Aun Weor. Neste sentido destacamos a figura do *guru ocidental* e da *Grande Fraternidade Branca*, recorrentes entre os místicos acima destacados. Segundo as formulações de Peter Washington¹¹⁶, professor norte-americano de literatura, a emergência do esoterismo moderno ocorre a partir de duas dinâmicas estruturais: a consolidação da figura do guru ocidental - uma figura profundamente carismática que combina a atuação de um mestre espiritual oriental com as práticas de um mago ocidental - e, em paralelo, a construção de um imaginário fantástico em torno de uma fonte privilegiada de emanção do conhecimento espiritual. Esta última aparece associada a um grupo de seres supostamente dotados de capacidades especiais, responsáveis pelo próprio progresso espiritual de toda a Humanidade - a *Grande Fraternidade Branca* - e que constituem a fonte que legitima e autoriza, tanto o ensinamento transmitido pelo Guru, quanto o funcionamento da escola esotérica.

Guru é um termo sânscrito que pode ser traduzido como “professor”; tem diversos usos, mas, no hinduísmo - em especial na tradição vedanta - ele indica uma pessoa dotada da capacidade de transmitir conhecimento espiritual. Desse modo, acredita-se, um discípulo, para conseguir progresso espiritual, necessita colocar-se sob a orientação de um *Guru*.¹¹⁷

Como já dissemos, é Blavatsky que introduz no ocidente o imaginário em torno dos gurus himalaios, ao afirmar que estava em contato com um grupo de seres iluminados, membros de uma irmandade espiritual, a “Grande Fraternidade Branca”¹¹⁸, encarregada de

¹¹⁵ SPEETH, Kathleen R. *The Gurdjieff Work*. Jeremy P. Tarcher: Los Angeles, 1989, p. 10-15.

¹¹⁶ Embora seja criticado pelas descrições biográficas carregadas de juízo de valor, Peter Washington é mais feliz em sua proposição de uma tipologia analítica sobre os líderes carismáticos do ocultismo.

¹¹⁷ VARENE, Jean. *Yoga and the Hindu Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 226.

¹¹⁸ Algumas coletâneas destas cartas podem ser vistas em SINNETT, *The MAHATMA LETTERS to A. P. SINNETT from the mahatmas KH & M*, publicado em 1926. Outro teósofo respeitável que testemunha as comunicações com os mestres é Charles Leadbeater; sua coletânea de cartas foi organizada e publicada por

dirigir a evolução de toda a humanidade. O primeiro deles seria seu mestre pessoal - Morya - com quem teria se encontrado fisicamente em 1851 e com quem teria vivido durante sua visita ao Tibet, em 1856. A partir de 1868, passou a receber ensinamentos de outro mestre: Kout Humi.¹¹⁹ Estes mestres viveriam num mosteiro situado num ponto indefinido dos Himalaias; a suprema hierarquia da fraternidade, conhecida apenas como Senhor do Mundo, viveria em outro mosteiro, o mítico *Shambala*,¹²⁰ que tanto influenciaria o imaginário místico ocidental.¹²¹

Segundo sua experiência, a comunicação com os mestres ocorreria fisicamente, nos primeiros anos; em seguida Blavatsky passou a exhibir cartas escritas pelos mestres, que teriam sido “precipitadas do astral”, diversas delas endereçadas aos principais discípulos da Sociedade Teosófica. Tais cartas continuaram sendo recebidas após a morte de Blavatsky, por Besant e Charles Leadbeater, mas, a partir de então, tornou-se mais comum que os contatos com os mestres ocorressem na forma de comunicações espirituais, as chamadas "visitas astrais"¹²².

A análise das escolas esotéricas do início do século XX não pode prescindir da compreensão deste imaginário. Culturalmente, podemos dizer que o impacto dos mahatmas dos Himalaias no esoterismo é comparável à tese darwinista da evolução das espécies na cultura europeia.¹²³ Krum-Heller, por exemplo, assim descreve a experiência que o fez dedicar o restante de sua vida ao campo da magia ritualística, num encontro com o martinista¹²⁴ chileno Arturo Clement:

A conversação versava sobre os Mahatmas, grandes Mestres que viviam nos cumes dos Himalaias, mas que despreendendo-se de seu corpo material podiam aparecer em forma vaporosa al chamado do adepto iniciado. Depois que alguns haviam negado o

Jinarajadasa, em 1941 (JOHNSON, K. Paul. (1994) *The Masters Revealed: Madam Blavatsky and Myth of the Great White Brotherhood* Albany, New York: Suny Press, 1994.

¹¹⁹ No jargão teosófico os mestres são indicados pelas iniciais; Morya é chamado de mestre M e Kouti Humi de mestre K.H.; a prática se disseminou e é de uso comum em diversos outros grupos, inclusive em algumas das obras de Samael. Também são chamados de Mahatmas, e cabe à teosofia o mérito de haver popularizado este termo hindu no ocidente (CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky: a vida e a influência extraordinária da fundadora do Movimento Teosófico moderno*. Brasília: Editora Teosófica, 1997, p. 19).

¹²⁰ Sobre o *Shamballa*, ver a obra de René Guenon, escrita em 1927: *The Lord of the World*. Coombe Springs Press, 1983.

¹²¹ WASHINGTON, Peter. *O Mandril de Madame Blavatsky: historia de la teosofia e del guru occidental*. Barcelona: Ediciones Destino, 1995, p. 40.

¹²² A mudança do *modus operandi* pode ter, provavelmente, relação com uma crítica crescente à autenticidade das cartas, dentro do próprio seio da Sociedade Teosófica.

¹²³ CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky: a vida e a influência extraordinária da fundadora do Movimento Teosófico moderno*. Brasília: Editora Teosófica, 1997, p. 239.

¹²⁴ O martinismo é uma corrente místico-filosófica baseada nos ensinamentos de Martinez de Pasqually (1727-1779), muito comum nos meios rosacruzes; Papus é considerado o fundador do martinismo moderno; Clement, assim como o médico francês H. Girgois, outro mestre de Krum-Heller, era seu discípulo.

feito, outros o haviam ridicularizado e o restante considerado provável ou possível a existência destes seres, o mestre, como chamaremos ao sr. C.... a partir de agora, pega uma espada, traça no centro do cômodo um Pentáculo de Salomão (como utiliza Goethe no Fausto), pronuncia uma fórmula, para nós incompreensível, e nos pede que formemos uma cadeia de mãos dadas. Assim que o fizemos sentimos uma explosão no cômodo vizinho, como uma explosão no ar; a porta abre como empurrada por mãos invisíveis... no centro da sala vemos de frente um fantasma, e um ser vaporoso, mas compacto, avança até nos tocar. Meus pêlos ficam todos eriçados e se não fosse pelo medo de parecer medroso desmaiaria. A despeito do medo, me sentia feliz ao apalpar pela primeira vez uma materialização perfeita de um mestre do invisível. Em meu coração se levantava um grito de júbilo. Eu era um dos débeis que acreditava sem saber; agora sou forte: creio sabendo.¹²⁵

1.3.4- Esoterismo Ocidental: elementos constituintes da prática

O tema da Magia Sexual é bastante complexo e polissêmico, e sua compreensão é essencial para nosso trabalho, em virtude da centralidade que o tema ocupa na obra de Samael Aun Weor. A sexualidade mágica constitui um universo muito particular da magia moderna, e talvez seja um dos exemplos mais eloquentes das rupturas que permeiam o *milieu* esotérico, e da enorme quantidade de elementos conflitantes que se abrigam sob o mesmo guarda-chuva conceitual. É natural que as pessoas, ao ouvirem pela primeira vez falar sobre Magia Sexual, pensem em algum tipo de aberração ocultista, em alguma seita obscura, ou de alguma máscara através da qual a luxúria sensual se disfarce com um jargão místico. É significativo que, mesmo entre estudiosos do esoterismo, o tema da magia sexual tenha sido considerado alguma forma de desvio ou perversão, estranha ao seu corpo principal¹²⁶.

Uma visão ascética e negativa da sexualidade é evidente tanto no pensamento platônico quanto na moral judaica, as duas fontes primordiais do pensamento cristão; religião e sexo são vistos como antípodas; dedicar-se a um significa abrir mão do outro. Não parece casual o fato de que boa parte da iconografia de Pã, o deus grego da fertilidade, vai ser transformada pela imaginação cristã em viva representação do diabo, com seus chifres e patas característicos¹²⁷. O esoterismo, normalmente, se baseia numa moral sexual cristã. Mesmo quando incorporam elementos das religiosidades orientais, a maior parte das doutrinas esotéricas possui, em relação ao sexo, uma postura muito semelhante, no sentido de que o desenvolvimento do espírito impõe, como regra, algum tipo de abstinência em relação aos desejos sexuais. Embora com motivações distintas, o celibato é dominante entre o clero budista, hinduista e cristão. Vamos observar essa mesma estética nas religiosidades esotéricas,

¹²⁵ KRUM-HELLER, A. *Conferências Esotéricas*. México: editor n/d, 1913 (tradução nossa).

¹²⁶ O próprio Antoine Faivre ignora solenemente a literatura sobre o tema (URBAN, Op. Cit., p. 4).

¹²⁷ CAMPOS, M. Magia Sexual e Cristianismo Primitivo: um estudo de Representações Sociais no Imaginário do Gnosticismo Samaeliano Contemporâneo. In MOREIRA, Alberto (org.). *VII Congresso Internacional em Ciências da Religião: a Religião entre o Espetáculo e a Intimidade*. Goiânia: PUC Goiás, 2014, p. 36.

como é o caso da Igreja Liberal, ligada à Sociedade Teosófica, e nas nascentes igrejas gnósticas do final do século XIX e início do XX. Embora condenasse as motivações cristãs para o celibato¹²⁸, a abstinência sexual era muito comum entre personalidades importantes da Teosofia, como a própria Blavatsky, o cel. Olcott e Krishnamurti.

Por outro lado, como aponta Mircea Eliade, a associação entre sexo e magia parece tão antiga quanto a humanidade. Eliade aponta a presença de orgias rituais e cultos da fertilidade como uma forma básica e generalizada de quase todas as culturas primitivas entre a Europa e a Índia. Para historiadores como Narendranath Bhattacharyya haveria uma ligação umbilical entre culturas matriarcais e formas primitivas de magia sexual. Deusas como Cybele, Isis, Astarté e as deusas-mães indianas têm suas raízes em ritos sexuais que associam a abundância de recursos naturais com a fertilidade humana¹²⁹.

Desde os tempos das heresias gnósticas, na antiguidade tardia, passando pelos templários e cátaros na Idade Média, alguma forma de sexualidade ilícita sempre foi associada à prática de rituais secretos e “artes negras”¹³⁰. Por outro lado, seja no hermetismo renascentista, na Cabala ou em Swedenborg, a união física entre homem e mulher sempre foi vista como uma metáfora terrestre da união entre os aspectos ativo e passivo da Divindade¹³¹. É apenas na obra do espiritualista americano Paschal Beverly Randolph, no entanto, que se vê pela primeira vez não apenas uma representação simbólica, mas a prática da união sexual como forma de se adquirir poder mágico que possa produzir efeitos reais no mundo físico.

Hugh Urban, apoiando-se na análise de Michel Foucault, chama a atenção para o contexto histórico em que dissemina a Magia Sexual pelo ocidente; quando pensamos em sexualidade na Europa da segunda metade do século XIX logo nos vem à mente a intensa repressão sexual da moral vitoriana. Para Foucault, no entanto, o quadro é muito mais complexo: ao contrário da forma como hoje imaginamos estes tempos, trata-se de um período em que irrompe com vigor o discurso sobre a sexualidade; há um interesse especial em categorizar e classificar o fenômeno, em especial as formas “desviantes” e transgressivas, como o homossexualismo e a masturbação.

¹²⁸ A questão do pecado. Nas culturas orientais, na forma de disciplina de autocontrole, também é exigido o celibato como pré-requisito para o desenvolvimento de poderes ocultos (BLAVATSKY, *A Doutrina Secreta*, vol. III – *Antropogênese*. São Paulo: Pensamento, 2014, p. 313).

¹²⁹ URBAN, Hugh B. *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in the Modern West Esotericism*. Berkeley: Univ. California Press, 2006, p. 22.

¹³⁰ No caso dos gnósticos, é famosa a acusação de Santo Irineu, de que praticavam rituais de espermfagia, crendo que o consumo dos fluidos seminais, onde residiriam as sementes da alma (psique), os conduziria à unidade espiritual (URBAN, Op. Cit., p. 31).

¹³¹ “Embora em nenhuma delas haja menção explícita do intercurso sexual como técnica mágica, fornecem toda a base intelectual para a moderna Magia Sexual” (URBAN, Op. Cit., p. 15).

É significativo que o interesse pela magia sexual surja nesse quadro de obsessão moderna pela sexualidade¹³². A magia sexual cresce num contexto de crescente interesse científico pelo sexo, numa tentativa de regular a sociedade através do conhecimento sobre a reprodução. Há também um novo interesse por formas “desviantes” e “não reprodutivas” de sexualidade, encaradas muitas vezes como ameaças a uma sociedade capitalista regrada e produtiva. A própria sexualidade como categoria analítica é uma invenção do século XIX, onde se observa uma intensa proliferação de esforços para categorizar, teorizar e clasificar em termos médicos tudo que diz respeito ao sexo. Em autores como Freud e Wilhelm Reich, a essência da natureza humana é definida em termos estritamente sexuais¹³³.

O pensamento de Foucault gira em torno das dinâmicas de afirmação do poder e das resistências que ela encontra, numa relação de interdependência mútua; a sexualidade é uma arena ativa desse processo, e a própria magia sexual revela uma contínua tensão entre um desejo de liberdade político-social e uma realidade de exploração do desejo sexual como instrumento de controle¹³⁴. Ao mesmo tempo, isso coincide com um intenso processo de assimilação de tradições recentemente descobertas, oriundas do Hinduísmo e do Budismo, pelo ocultismo ocidental.

O tema, como destacam alguns de seus estudiosos, representa uma janela privilegiada para visões críticas da inconstância das atitudes sociais em relação à sexualidade, autoridade religiosa e liberdade nos últimos duzentos anos:

Falar sobre magia sexual envolve muito mais do que a fantasia ocultista de manipular ou otimizar o orgasmo. Na verdade, ela oferece uma via de escape, ou de alívio, para tensões sociais, morais e políticas, oferecendo algumas perspectivas surpreendentes sobre nossa própria história cultural, para não mencionar a tensa relação entre sexualidade e espiritualidade na era moderna. Mas, talvez o mais importante, a literatura sobre magia sexual nos obriga a refletir auto-consciente e criticamente sobre as nossas obsessões sobre sexo e liberdade numa sociedade capitalista¹³⁵.

Nesse processo, a magia sexual descreve um curioso percurso em que se transforma, de uma prática medieval herege e subversiva, numa forma moderna de empoderamento pessoal e liberação social, em elemento amplamente aceito na cultura contemporânea e adaptado à

¹³² Foucault argumenta que a obsessão moderna com a sexualidade deriva do desencantamento do mundo; num mundo em que “Deus morreu”, a sexualidade, sobretudo em suas formas transgressivas, torna-se um das poucas fontes de experiência intensa e libertadora, ultrapassando os limites da ordem social convencional (URBAN, Op. Cit., p. 6).

¹³³ Reich considera que todo tipo de liberdade, seja espiritual, psicológica ou política depende da liberdade do instinto sexual. (URBAN, Op. Cit., p 8- 9)

¹³⁴ Ibidem, p. 10.

¹³⁵ URBAN, Op. Cit., p. X (tradução nossa).

lógica de mercado¹³⁶. Essa trajetória revela que, a despeito de um discurso fortemente apoiado na noção de *Prisca Theologia* e de valorização de uma representação idealista do passado, a literatura sobre magia sexual que emerge a partir de meados do século XIX é intensivamente “moderna”, expressando alguns dos temas mais importantes tipicamente associados com a modernidade ocidental¹³⁷, como a apologia da ciência objetiva e o valor da individualidade e da liberdade de escolha, constituindo uma “celebração do eu e uma sacralização da modernidade”¹³⁸. O caráter moderno da magia sexual pode ser percebido em quatro dimensões distintas: primeiro, a literatura sobre o tema enfatiza o poder do indivíduo como a suprema força criativa do universo¹³⁹. Segundo, tal como nas novas formas de *Scientia Sexualis* que surgem no século XIX, a magia sexual identifica o sexo como a mais poderosa força da natureza humana, a chave para entender os mistérios de sua existência. Terceiro, ela reflete a ênfase moderna numa abordagem científica como a via mais adequada de investigação dos segredos da natureza e do homem, destacando seu caráter experimental. Finalmente, os defensores da magia sexual estão todos ligados, de uma forma ou de outra, a algum tipo de busca utópica por uma liberdade radical em todos os níveis – sexual, religioso e político¹⁴⁰.

Há duas dinâmicas distintas na história da magia sexual ocidental: na primeira, em que se destacam Theodor Reuss e Crowley, a magia sexual é fruto de uma releitura do tantrismo hindu. Na segunda, mais recente, a magia sexual faz parte de uma espécie de renascimento dos cultos europeus pré-cristãos, num imaginário neo-pagão, onde se destaca Gerald Gardner (1884-1964); aqui o sexo torna-se um ritual que personifica as forças vivas da natureza¹⁴¹. É a primeira dinâmica que nos interessa diretamente.

O primeiro autor a falar claramente sobre Magia Sexual no ocidente, o espiritualista Paschal Beverly Randolph (1825-1875), esteve em viagens pelo Oriente Médio, onde afirma ter aprendido suas técnicas, embora seja mais provável que as tenha elaborado a partir das obras de orientistas que mencionam o assunto. Sua magia sexual essencialmente consiste em adotar posturas mentais que propiciem a assimilação de forças cósmicas durante o intercuro

¹³⁶ Ibidem, p. 2-3.

¹³⁷ “O que é peculiar nas sociedades modernas não é o fato de condenarem o sexo a uma existência sombria, mas o fato de dedicarem-se a falar sobre o mesmo *ad infinitum*, enquanto o exploram em segredo” (Michel Foucault).

¹³⁸ HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 169.

¹³⁹ Nas palavras de Crowley: “cada indivíduo é o centro de seu próprio universo, e sua natureza determina seu próprio curso de ação” (citado em SYMONDS, Jhon. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography*. New York: Hill and Wang, 1969, pp. 873).

¹⁴⁰ URBAN, Op. Cit., p. 7.

¹⁴¹ URBAN, Op. Cit., p. 18.

sexual, em especial no momento do orgasmo¹⁴²; em seu sistema ele considera particularmente importante que a mulher e o homem cheguem simultaneamente ao clímax. A despeito de insistir que sua técnica era restrita ao uso de casais devidamente constituídos, e que a postura para a prática exigia a mais completa pureza de intenções, com sessões de magia sexual intercaladas com períodos de celibato que iam de 10 a 40 dias, sua literatura foi taxada como pornográfica e lhe custou um breve período na cadeia, em 1872¹⁴³.

Na virada do século Theodor Reuss (1855–1923) constituiu a *Ordo Templis Oriente* (O.T.O.), uma mistura de maçonaria, rosacruzianismo e religiosidade oriental, especialmente o tantrismo. Suas práticas de magia sexual teriam sido aprendidas de Carl Kellner (1851–1905); sua descrição da técnica, carregada de termos velados, sugere a prática de espermogafia¹⁴⁴. A magia sexual constitui o centro das práticas da OTO¹⁴⁵; para Reuss, e sobretudo para Crowley, o retorno da magia sexual constitui um rompimento com a moral sexualmente repressiva do cristianismo. O mago inglês Aleister Crowley (1875-1947) é, seguramente, a figura mais famosa do milieu da magia sexual. Urban o considera uma figura importante para entender a sociedade moderna como um todo, por três razões: primeiro, sua rejeição radical da moralidade vitoriana e sua ênfase no sexo como fonte suprema da magia constituem um reflexo de sua era e das atitudes em relação ao sexo na Inglaterra vitoriana tardia¹⁴⁶. Segundo, ele constitui uma figura chave na transmissão de tradições orientais para o ocidente, em especial do Tantra. Terceiro, em grande parte por conta da incorporação dos elementos orientais, Crowley se torna uma das mais influentes figuras do renascimento mágico e da religiosidade alternativa novaerista¹⁴⁷.

Urban analisa Crowley a partir do conceito de transgressão, de Georges Bataille; o discurso de Crowley sobre sexualidade busca deliberadamente violar os tabus mais sagrados de sua época; seus atos deliberados de transgressão pretendiam romper as fronteiras da sociedade ocidental e abrir caminho para uma nova era de liberdade¹⁴⁸. Foucault analisa a transgressão de Bataille dentro de um quadro em que a ascensão da sexualidade tem relação com a “morte de Deus” e o declínio das tradicionais crenças religiosas. Para Bataille, o poder

¹⁴² RANDOLPH; 1931, p. 10-20

¹⁴³ URBAN, Op. Cit., p. 70-71.

¹⁴⁴ KING, Francis. *The Magical World of Aleister Crowley*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1977, p. 79.

¹⁴⁵ URBAN, Op. Cit., p. 100.

¹⁴⁶ Como destaca Foucault, a cultura pós-vitoriana vai ser marcada por uma intensa reação contra a hipocrisia moral; em escritores como D.H. Lawrence, Oscar Wilde e Havelock Ellis vemos uma apologia da liberdade erótica, incluindo práticas “desviantes” como a masturbação e o homossexualismo (URBAN, Op. Cit., p. 111).

¹⁴⁷ URBAN, Op. Cit., p. 100.

¹⁴⁸ Apenas para citar um exemplo, sua Missa Gnóstica incluía o consumo ritualístico de sangue menstrual (URBAN, Idem, p. 121)

do sexo reside numa relação dialética entre tabu e transgressão, onde sistematicamente se constrói um conjunto de regras, úteis para um primeiro momento, mas que em seguida precisam ser superadas, por que se tornam uma forma de barreira para a evolução. “A proibição está lá para ser violada”, diz ele; é a experiência de ultrapassagem dos limites que traz a sensação de êxtase, de continuidade e comunhão com o Absoluto¹⁴⁹.

Esse tantrismo que é assimilado pelos ocultistas europeus nada mais é que uma releitura ocidental, carregada de juízo de valores, de missionários e orientalistas, em plena era de expansão imperialista pelo extremo oriente. A começar pela interpretação de que o tantra gira em torno do sexo¹⁵⁰. A palavra tantra vem do sânscrito *tan*, que pode ser traduzido como tecer, esticar ou propagar; o termo tem usos variados ao longo da história hindu, indicando deste um tear até um sistema filosófico, um exército, uma droga ou um remédio. O tantra, em seu contexto asiático, gira não em torno do sexo, mas da energia criadora que impregna todo o cosmos e constitui o princípio da vida, *shakti*; as técnicas sexuais, que não se encontram em todas as linhas do Tantra, compõem um segmento das técnicas voltadas ao despertar e canalização desta energia; no *Kulanarva Tantra*, por exemplo, as técnicas são descritas como exercícios secretos que só devem ser ensinados a adeptos já experimentados na doutrina e de grande rigor moral. A ideia central gira em torno de assimilar os diferentes tipos de energia presentes na natureza, conhecidos como *Tattwas*¹⁵¹; isso leva a um processo de ritualização da própria vida, na medida em que é necessário adotar uma postura adequada para assimilar o *tattwa* do ar no momento de respirar, o *tattwa* dos alimentos no ato de comer, etc.; o ato sexual também envolve a assimilação de *tattwas*, e esse é o propósito básico dos exercícios sexuais. No *Ritual Pancatattwa*, por exemplo, o adepto consome de forma ritualística os cinco principais *tattwas* através do consumo ritual de frutas, pão, vinho e peixe, finalizando com o ato sexual¹⁵².

O tantrismo está presente no hinduísmo, no budismo e no taoísmo; constitui um sistema complexo com diversas linhas que têm ideias e práticas conflitantes entre si. Aqui nos interessa, em especial, as disputas em torno do orgasmo, que serão transportadas para o ocidente.

¹⁴⁹ URBAN, Idem., p. 130.

¹⁵⁰ Uma exposição mais detalhada sobre o tema pode ser vista em AVALON, Arthur. *Principles of Tantra*. Madras: Ganesh & Co., 1960, e BROOKS, D. *The Secret of the Three Cities: na introduction to Hindu Sakta Tantrism*. Chicago: University Chicago Press, 1990.

¹⁵¹ CAMPOS 2014, Op. Cit., p. 35.

¹⁵² URBAN, Op. Cit., p 407.

O tantrismo, sobretudo na forma como se dissemina no budismo e no taoísmo, valoriza sobremaneira as técnicas que permitem a retenção do sêmen e sua “sublimação”; tal forma é conhecida como “via seca”, e normalmente constitui a base do *Kundalini Yoga*. Presente no milieu rosacruziano e gnóstico do final do século XIX, foi adotada por Arnold Krum-Heller, que a incorporou a seu arsenal de exercícios para melhorar a saúde física; ela somente adquire centralidade na doutrina de Samael, onde constitui o único caminho que conduz ao despertar da consciência.

Esse é um relato da prática completa a partir de suas obras:

Na posição mais comum, a prática é feita num tapete, com algumas almofadas; também é possível executar o exercício numa cama. É desejável, embora não obrigatória, a presença de um pequeno altar, onde estão presentes o quadro de um pentagrama, a vela acesa, água e flores.

Como parte integrante do *Ritual Pancatattwa*, o casal, despido, senta-se, um de frente para o outro. Em completo silêncio, compartilham uma taça de vinho tinto; em seguida a mulher se serve de um naco de pão e também o compartilha com seu companheiro. Enquanto mastigam, de olhos fechados, mentalizam um mantra, uma palavra com capacidades mágicas de estimular a absorção da energia presente nos alimentos: *Krim*. A mulher então acende a vela, no altar ou ao lado do tapete.

Nesta posição, situados um de frente para o outro, ambos fazem uma breve oração, de olhos fechados, e logo começam a primeira etapa do exercício, o aquecimento, se acariciando lentamente. O homem massageia delicadamente a fronte e a longa cabeleira de sua companheira; toca seus ouvidos e seu pescoço, seu dorso, sua cintura e suas coxas. A mulher, enquanto isso, tem suas palmas firmemente apoiadas no peito do homem. Em um dado momento as posições se invertem: a mulher acaricia lentamente o corpo do homem enquanto este a segura pela cintura.

Ao cabo de alguns minutos desta troca de carícias, o casal mostra sinais evidentes de excitação sexual; começa então a prática propriamente dita, a união: a mulher então abre delicadamente as pernas e se senta sobre as pernas cruzadas do homem, ao mesmo tempo em que lhe permite introduzir seu membro viril em suas entranhas. Suas pernas se cruzam atrás das nádegas do homem, numa posição chamada de *sukhasana*; amorosamente abraçados um ao outro, beijam-se longamente e seguem se acariciando, esfregando lentamente as costas um do outro.

As carícias são intercaladas com longas inalações e exalações, feitas de forma rítmica e compassada; são exercícios respiratórios conhecidos como *pranayamas*. De olhos fechados,

cada um dos praticantes está ocupado com um detalhado exercício de imaginação: a mulher, por exemplo, pode ver a si mesma caminhando dentro de um espetacular templo egípcio com paredes e magníficas colunas revestidas de hieróglifos sagrados; num dado momento curva-se reverente frente à figura imponente de Isis, a quem dirige então uma prece cerimonial em que suplica sua preciosa cooperação no trabalho mágico que está sendo realizado.

O homem, da mesma forma, sobe com igual reverência os íngremes degraus de uma pirâmide asteca; ao adentrar o templo que encima o edifício, prostra-se em êxtase místico aos pés de *Tonantzin*, a encarnação viva da Mãe Terra, a quem dirige uma prece semelhante. Após algum tempo, em que a excitação caminha na direção do clímax, o casal então se separa e, deitados lado a lado, passam à terceira fase do exercício, a sublimação: cada um segue fazendo os exercícios respiratórios do *pranayama*, ao mesmo tempo em que imaginam a energia se deslocando dos órgãos sexuais em direção à base da coluna, estimulando o *kundalini*¹⁵³.

Ainda nesse contexto médico, a técnica foi popularizada pela obstetra norte-americana Alice Bunker Stockham (1833-1912). Com os nomes de “método Karezza” ou *Coitus Reservatus*, foi ensinada como método contraceptivo e defendida como uma prática que estimulava a igualdade de gênero¹⁵⁴. Adotada, com diversas variantes, em comunidades espiritualistas norte-americanas, como a *Sociedade Oneida*, exerceu enorme influência sobre o imaginário de liberdade sexual da contra-cultura dos anos 60.

O chamado tantrismo de *mão esquerda*, porém, ensina diferentes processos de perda seminal e posterior reabsorção, seja por meio de consumo ritual (espermofagia) ou de técnicas iogues que permitem sua reinserção pela uretra, como no caso do *Vamachara Tantra*, do Ceilão, com a qual Crowley teve contato quando viajou pela Índia, entre 1901-1902¹⁵⁵.

Estas práticas são centrais na doutrina Crowleyana, conhecida como Thelema; seus praticantes se autodenominam thelemitas; também são conhecidos como espermog-nósticos e hiperbóreos¹⁵⁶. Estão presentes na O.T.O, na *Astrum Argentum* (A.A.) e numa miríade de grupos que compõem a constelação crowleyana. São essas técnicas que Samael vai condenar, mais tarde, na Colômbia, como vamos ver no próximo capítulo.

¹⁵³ CAMPOS 2014, Op. Cit., p. 34.

¹⁵⁴ VERSLUIS, Arthur. *The Secret History of Western Sexual Mysticism: Sacred Practices and Spiritual Marriage*. Rochester: Bear & Company, 2008, p. 114. Ver também STOCKHAM, Alice B., *Karezza Ethics of Marriage*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.

¹⁵⁵ VERSLUIS, Op. Cit., p. 125.

¹⁵⁶ Ver, a respeito, KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995.

A técnica mais disseminada¹⁵⁷, no entanto, tanto entre os próprios grupos thelemitas, quanto no *milieu* novaerista e neo-pagão, constitui variações do exercício ensinado por Randolph, baseado numa preparação que conduza a um orgasmo ao mesmo tempo físico e místico. A união sexual, normalmente ritualística, podendo inclusive contar com a presença de assistentes, é centrada em exercícios de concentração e imaginação que favoreçam uma experiência mística no momento do orgasmo.

1.4 - O esoterismo ocidental em perspectiva historiográfica

Seguindo um *modus operandi* cada vez mais predominante no campo das Ciências da Religião, optamos por uma abordagem multidisciplinar de pesquisa, cujo eixo principal é uma aproximação histórico-comparativa centrada na compreensão das dinâmicas histórico-culturais. Por focar a *historicidade* comportada pela *apropriação das doutrinas* e pelas *práticas institucionalizadas* que estruturam o campo religioso, a presente pesquisa aposta na fecundidade das aproximações entre História e Religião, sem dispensar a fundamental contribuição da antropologia, conforme o enfoque proposto pela vertente italiana da História das Religiões,.

Ainda pouco conhecida no Brasil, a Escola Italiana vem se consolidando como uma importante vertente dos estudos histórico-religiosos. Nascida com a revista *Studi e materiali di Storia delle religioni* – SMSR - , iniciativa do historiador Raffaele Pettazzoni, em 1925, e acrescida dos trabalhos de historiadores como Ernesto De Martino, Ângelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci e Marcello Massenzio, a Escola Italiana ressalta a historicidade dos fatos religiosos, partindo do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, enquanto produtos culturais.

Em oposição às perspectivas científicas sobre o religioso delineadas a partir de meados do século XIX - profundamente influenciadas pelos paradigmas evolucionistas e positivistas -¹⁵⁸ e à fenomenologia da religião - que em nome de uma invocada autonomização da religião,

¹⁵⁷ Samael a chama de tantrismo cinza.

¹⁵⁸ Mediante estas formulações, que tiveram como principais expoentes Max Müller e Edward Tylor, as religiões deixavam de ser consideradas em suas dimensões históricas e passavam a ser comparadas segundo um método analógico, reduzidas a sistemas classificatórios. Ou seja: mediante um método cujo objetivo era comparar não para distinguir, mas para estabelecer graduações entre o que se tomava por equiparável, as civilizações primitivas individualizavam-se por serem perceptíveis do ponto de vista "religioso" que as pré-ordenava enquanto etapas de seu constituir-se como sistema. Reproduzia-se, assim, uma ótica processual própria ao processo "civilizador europeu". (AGNOLIN, Adone. *História das Religiões. Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas: 2013, p. 107).

acabou por identificá-la a realidades metatemporais e não modificáveis -,¹⁵⁹ o que o grupo de historiadores que estruturam a Escola Italiana propõe é uma perspectiva histórico-cultural do fenômeno religioso, mediante a qual a religião é tomada como codificação humana de valores, cuja durabilidade deve servir como paradigma para superar contingências efêmeras e pautar o agir humano.

Sob tal ênfase, os fundadores da Escola Italiana opuseram-se a uma História das Religiões que, à época hegemônica, permanecia refém das categorias do Cristianismo e de seu desenvolvimento no interior da história do ocidente, derivando interpretações que corriam o risco de não compreender a alteridade antropológica, por fazer uma história comparada interna às estruturas de sentido do próprio cristianismo¹⁶⁰.

Desse modo, uma primeira preocupação dos historiadores italianos, a fim de proceder a estudos comparativos, foi a de estabelecer a historicidade das próprias categorias analíticas, relativizando-as, situando-as nos contextos histórico-culturais em que foram forjadas. Tal esforço produziu outra característica peculiar dos estudos italianos: o entrelaçamento entre as disciplinas de história e antropologia,¹⁶¹ a partir da constatação de que, quando “a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação em função de uma determinada cultura”¹⁶².

Do ponto de vista definicional, a Escola Italiana resolveu a questão da definição de religião da seguinte maneira: o conceito é alargado até tornar-se funcional para a cultura que é particularmente estudada. Isso, aliás, resume o processo histórico onde nasce e se desenvolve o conceito de religião: ressignificado de forma revolucionária pelo cristianismo, ele vai ampliando-se historicamente com o aumento dos termos de comparação, ao longo dos séculos, em permanente relação com o próprio desenvolvimento da cultura ocidental e de sua capacidade de absorver alteridades históricas e etnológicas.

Como opção metodológica, a Escola Italiana instituiu o método histórico-comparativo, que concebe a natureza humana e cultural dos fatos religiosos e sua possibilidade de comparação, a qual deve se dar não com o propósito de identificar leis e tendências gerais

¹⁵⁹ As abordagens fenomenológicas surgiram como tentativa de subtrair os fatos religiosos de uma interpretação lógica e racional, em nome de uma invocada autonomização da religião. Tendo como principais expoentes Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw e Mircea Eliade, dentre outros, acabou por reduzir a multiplicidade dos fenômenos culturais à expressão de uma mesma essência religiosa, conceitualmente identificada à ideia do "sagrado" (Ibidem, p. 20).

¹⁶⁰ LEENHARD, Jacques, “Caminhos Teóricos para o Estudo das Religiões”, in: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012.

¹⁶¹ Essa tendência é hoje dominante nas ciências humanas, de desenvolver o estudo das religiões no sentido de uma antropologia religiosa (MESLIN, Michael. *A Experiência Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 7)

¹⁶² MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 19-22.

para classificar, mas as diferenças e originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar. Neste sentido, a vertente teórico-metodológica em causa concebe a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, bem como a historicidade das próprias categorias de análise, como formas de romper com o etnocentrismo predominante nos processos de ocidentalização das outras culturas¹⁶³. Ao mesmo tempo, justamente por conceberem os fatos religiosos enquanto produtos culturais - assim como as mudanças religiosas como condicionadas por mudanças sociais que produzem nos fiéis modificações de ideias, desejos e necessidades subjetivas -,¹⁶⁴ os historiadores das religiões reivindicam o diálogo interdisciplinar, em especial aquele que proficuamente vem se estabelecendo entre História, Antropologia e Sociologia.

Do ponto de vista de nossa pesquisa, assumir a concepção de religião como *constructo* histórico-cultural, bem como a ênfase na contextualização das categorias conceituais, revela-se extremamente operacional. Um exemplo claro disso, é o conceito de "Magia"¹⁶⁵, cuja compreensão, segundo o historiador De Martino, em sua obra *Il mondo mágico* (1949), demanda o esforço de construção de novas categorias que se abram à alteridade e permitam que se tome consciência da existência de “um modo diverso de organizar culturalmente a realidade, de colocar a relação sujeito e mundo, em síntese, de existir na história”¹⁶⁶.

Além do aporte teórico e metodológico oferecido pela *Escola Italiana de História das Religiões*, outro campo de estudos acadêmicos capaz de proporcionar ferramentas analíticas ao nosso trabalho é a atual *História do Esoterismo Ocidental*. Tal como a Escola Italiana, trata-se de um aporte teórico ainda pouco conhecido no Brasil¹⁶⁷, mas com uma tradição já consolidada na Europa e nos Estados Unidos, onde o estudo do esoterismo como uma tradição cultural relevante começa, sobretudo, a partir de 1960, com o livro da historiadora britânica Frances Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Para ela é o imaginário mágico do hermetismo sobre a proeminência mágica do Sol que faz Giordano se inclinar com entusiasmo

¹⁶³ AGNOLIN, A., op. cit., p. 120.

¹⁶⁴ Visão compartilhada por historiadores franceses da História da Religião, conforme apresentado por JULIA, Dominique. História Religiosa. In LE GOFF, J.; NORA, P. (orgs.). *História: Novas abordagens*. 3a. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 106-130.

¹⁶⁵ Produto de sua época, tal conceito nas perspectivas evolucionistas de Tylor e Frazer - interessados sobre a origem da religião - foi tomado como o primeiro estágio de uma evolução que conduziria à ciência. Por sua vez, inserido num debate sobre equivalências culturais, Malinowski, destacou pioneiramente o caráter funcional da magia, reconhecendo sua especificidade e descartando seu *status* de ciência imperfeita. (MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 52).

¹⁶⁶ MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 170.

¹⁶⁷ Os autores do campo, como Hanegraaff e Paul Heelas, já são largamente utilizados por pesquisadores respeitados como o professor Silas Guerriero, da PUC SP; recentemente o doutorado em Ciências da Religião da UFPB instituiu uma linha de pesquisa sobre Esoterismo Ocidental.

para as ideias heliocêntricas de Copérnico; e seria justamente sua militância em torno de ideias herméticas a real responsável por sua condução à fogueira¹⁶⁸.

Suas ideias sobre o papel do hermetismo no Renascimento produziram um enorme interesse público pelo assunto e atraíram a simpatia de intelectuais e adeptos do esoterismo tradicional e das novas espiritualidades da Nova Era. No campo acadêmico abriu um importante debate sobre a influência do hermetismo no movimento renascentista, sobretudo na Itália, e seu papel na construção da moderna identidade ocidental¹⁶⁹. A partir do debate que sua obra suscitou, um respeitável número de historiadores e cientistas sociais tem empreendido o estudo do hermetismo, do ocultismo e das instituições esotéricas como forma de compreender a própria constituição da moderna cultura ocidental, demonstrando que os mesmos processos culturais que secularizaram o cosmos e abriram o caminho para uma concepção racionalista do mundo teriam, paradoxalmente, produzido um renovado interesse pela magia. Gradualmente, constituiu-se então um campo acadêmico específico, com o curso de *História do Esoterismo Cristão* na Universidade da Sorbonne e o curso de *História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas* na Universidade de Amsterdan. Em 1999, foi criada a ESSWE (*European Society for the Study of Western Esotericism*), dirigida pelo historiador holandês W. Hanegraaff.

Diferentemente do que ocorre na Europa, o tema do esoterismo na América Latina é, ainda, uma seara por desbravar. Há uma iniciativa pioneira do historiador argentino Juan Pablo Bubello¹⁷⁰, da Universidade de Buenos Aires, que constituiu em 2011 o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas* CEEO-

¹⁶⁸YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Circulo do Livro, 1991, p. 392.

¹⁶⁹ Yates sofreu oposição principalmente de estudiosos da História da Ciência, como a filósofa inglesa Mary Brenda Hesse (1924-), autora de *Science and the Human Imagination: Aspects of the History and Logic of Physical Science* (1954) e o historiador norte-americano Edward Rosen (1906-1985), autor de obras como *Copernicus and the Scientific Revolution* (1984), além do historiador italiano de ciência Paolo Rossi (1923-2012), que insistem no paradigma racionalista da ciência moderna e consideram as ideias de Yates um disparate. O historiador norte-americano Charles Trinkaus (1912-1987), em seu livro *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* (1970), embora reconheça a importância e especificidade do hermetismo para compor o imaginário que criou condições favoráveis ao desenvolvimento das ciências, também considera exageradas as afirmações de Yates. Em seu apoio entusiasmado estão historiadores como o norte-americano Allen George Debus (1926-2009), autor de *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe* (Folger Books, 1988); especialista na transição entre alquimia e química moderna, Debus concorda com Yates quando esta afirma que o imaginário mágico foi indispensável para o surgimento do método experimental, e o historiador norte-americano Peter J. French (1942-1976), autor de *John Dee - World of an Elizabethan Magus*.

¹⁷⁰ Autor do livro *Historia del esoterismo en Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.

UNASUR, voltado ao estudo das características históricas específicas que o esoterismo assume no Novo Mundo¹⁷¹.

O campo de História do Esoterismo Ocidental nasceu a partir de uma crescente insatisfação com as versões até então estabelecidas sobre as bases ideológicas da modernidade e suas grandes narrativas. A ideia de uma oposição *fé x razão* e a percepção do século XVIII como a “Era da Razão” são severamente questionadas, enfatizando-se o alto grau de complexidade e interação entre iluminismo e esoterismo, sendo cada vez mais criticada a ideia da modernidade como um conflito entre ciência e religião, racionalismo versus magia. A proposta teórica alternativa, que daí deriva, concebe estes complexos temáticos como estando indissolúvelmente articulados em nossa cultura “moderna”.¹⁷² Desse modo, tais estudos visam promover novas agendas e quadros analíticos para a investigação nos domínios da história da religião e cultura ocidentais.¹⁷³ Especificamente, as reflexões críticas do campo acadêmico de estudos sobre o esoterismo têm contribuído para uma importante revisão da história cultural e religiosa da Europa, chamando a atenção para o fato de que, longe de ser um domínio exclusivo do cristianismo, a Europa foi, desde a antiguidade, caracterizada por um rico pluralismo religioso, em que as identidades religiosas se constroem em oposição ao “outro”, como estratégia básica de diferenciação.¹⁷⁴

Além disso, demonstra-se que a construção de suas “verdades religiosas” é fruto de uma intensa interação entre diferentes sistemas culturais (religião, ciência, arte, literatura, política, direito, economia, etc.), e a construção do próprio discurso da “modernidade ocidental” é fruto da competição entre diferentes vias de acesso ao conhecimento do mundo,¹⁷⁵ ou, como define Bourdieu, de “usos sociais da ciência”.¹⁷⁶

¹⁷¹ BUBELLO, Juan P.; JUNIOR, Francisco M. La institucionalizacion de los estudios académicos sobre la historia del esoterismo occidental em America del Sur: el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Problemas y desafíos. In *Rey Desnudo*, ano II, no. 3, 2013, p 154-159, p. 157.

¹⁷² STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005, p. 56.

¹⁷³ Apenas para citar um exemplo, o termo gnosticismo foi criado, no século XVII, com um forte conteúdo pejorativo, referindo-se a um grupo de seitas dos primeiros séculos do cristianismo. Ao ser adotado como uma categoria acadêmica supostamente neutra, os historiadores estão na verdade assumindo que existiu de fato um sistema religioso distinto chamado de gnosticismo, e que pode ser claramente definido em oposição à primitiva igreja cristã. Nas últimas décadas tornou-se cada vez mais claro, no entanto, que qualquer reificação do "gnosticismo" é insustentável e leva a simplificações históricas; a própria ideia de uma oposição clara entre cristianismo e gnosticismo na verdade reflete estratégias heresiológicas por meio do qual certas facções buscavam cimentar sua própria identidade como "verdadeiros" cristãos, em oposição a um outro apresentado como negativo (MARKSCHIES, Christoph. *Gnosis: An Introduction*. London: T & T Clark, 2003, p. 10-15).

¹⁷⁴ O estudo de Stuckrad destaca a sobrevivência de importantes elementos do paganismo, sobretudo na magia popular do mundo rural, e a circulação ininterrupta de literatura islâmica e judaica em plena Idade Média.

¹⁷⁵ STUCKRAD, Kocku. Op. Cit., p. xi.

¹⁷⁶ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 20—22.

*

Procuramos, neste capítulo, apresentar de forma panorâmica o conceito de esoterismo ocidental, o contexto histórico que caracteriza o esoterismo ocidental contemporâneo, onde está inserido nosso objeto específico, o gnosticismo de Samael Aun Weor, e o debate historiográfico sobre o tema, centrado nas transformações vividas pelo campo religioso e espiritualista contemporâneo e em suas relações reversivas com o moderno ambiente cultural. Entendemos que uma perspectiva histórica de “longa duração” oferece uma visão privilegiada do papel das tradições esotéricas na história cultural do ocidente e aguça nosso olhar analítico para compreender seu papel contemporâneo. Também quisemos destacar o crescente campo acadêmico de estudos sobre o tema e sua importância; o historiador canadense Steven Engler, em recente palestra proferida na PUC São Paulo, destacou a crescente importância que os pesquisadores do esoterismo, como Hanegraaff, Stuckrad e Paul Heelas têm alcançado no campo mais geral de Ciências da Religião; lidando com temas normalmente periféricos ao que se considera como religião, tais autores empreenderam uma importante revisão conceitual e metodológica do campo.

No próximo capítulo vamos nos debruçar sobre a disseminação do esoterismo no cenário específico da América Latina na primeira metade do século XX, onde se insere a trajetória particular de nosso objeto de estudo, o esoterista colombiano Samael Aun Weor.

Capítulo II

O ESOTERISMO NO CONTEXTO COLOMBIANO: A TRAJETÓRIA DE SAMAEL AUN WEOR

Nosso propósito, neste capítulo, é apresentar a trajetória histórica de nosso objeto específico de estudo, o esoterista colombiano Samael Aun Weor. Visando contribuir para a superação da lacuna historiográfica acerca do contexto esotérico latino-americano em suas especificidades e articulações com os fenômenos da modernidade e secularização no continente, parte-se de uma abordagem histórico-cultural que visa contextualizar a proposta místico-esotérica de Samael Aun Weor, em meio à pluralidade de grupos e instituições espiritualistas e/ou esotéricas que emergem no país, entre finais do século XIX e a primeira metade do século XX, disputando a hegemonia na gestão e veiculação do capital simbólico, então monopolizado pela Igreja Católica.

Para tanto, parte-se de uma breve reflexão acerca das especificidades do esoterismo latinoamericano, suas matrizes européias e orientais, bem como suas reconfigurações, a partir das pulsões que emergem das realidades locais. Focando os elementos-chave de seu universo simbólico, o capítulo situa o ambiente das disputas entre as propostas místico-esotéricas que agitaram o contexto colombiano, na primeira metade do século XX, guiadas por transformações culturais e religiosas atestadoras do processo de secularização em curso.

Além do diálogo com as contribuições de diferentes autores sobre o tema, este capítulo se pauta na pesquisa empírica, motivo pelo qual julgamos oportuno mencionar, de antemão, as fontes utilizadas para compor a estrutura argumentativa e o relato histórico-biográfico que seguem, bem como o tratamento a elas dispensado.

Basicamente podemos identificar dois tipos de documentos que sustentam a pesquisa. O primeiro é a documentação coeva, em especial a revista *Rosacruz de Oro*, órgão da Fraternidade Rosacruz Antiqua da Colômbia, completa, desde abril de 1934; os livros publicados por Samael Aun Weor, em suas edições originais, com prólogos e introduções de teor fortemente panfletário; e, de maneira inédita, parte da correspondência de Samael Aun Weor, datada dos anos de 1950, em especial as cartas trocadas com seu discípulo Julio Medina (Gargha Kuichines)¹⁷⁷.

¹⁷⁷ De forma subsidiária, também são utilizadas algumas edições da revista publicada por Cherenzi, a *Ciência y Consciencia*, da década de 1930.

Como é peculiar em uma análise histórico-crítica, todo documento é encarado com suspeição; ele expressa uma leitura parcial, interessada e ideal dos acontecimentos; chegar ao real implica sempre considerar seu contexto de produção, seu espírito e suas entrelinhas, bem como os seus "silenciamentos", de forma que se possa captar as contradições objetivas e os fatores condicionantes da produção do documento. Assim, a uma análise que busca identificar a estrutura interna do texto e seu conteúdo substantivo - na linha daquela amparada pela hermenêutica¹⁷⁸ - deve-se seguir o exame de suas razões manifestas, do seu contexto histórico e dos condicionantes socioeconômicos, políticos e culturais, a fim de se atingir uma visão crítica do documento¹⁷⁹.

No caso específico dos inúmeros livros de Samael, trata-se de tomá-los como chaves interpretativas do imaginário e da sociabilidade de grupos sociais específicos, bem como atentar para as condições sociais e culturais de sua produção, circulação e consumo. Entre os cuidados com esse material, é preciso considerar a especificidade da correspondência particular de Samael, dotada de função pública enquanto escritos que normalmente funcionam como munição no cenário de conflitos no campo esotérico colombiano. Até mesmo parte das correspondências era destinada a divulgação pública e, como tal, procura informar os acontecimentos sob a ótica de material proselitista, além de ter passado por uma pré-seleção, não sendo possível ter acesso a todas as cartas de Samael e, tampouco, de Julio Medina, apropriadas seletivamente por seus respectivos discípulos a fim de legitimarem-se como sucessores do mestre e precursores do Movimento Gnóstico.

O segundo tipo de documentação é de caráter memorialista, a começar pelo próprio Samael, que deixou um longo relato autobiográfico em seu livro *As Três Montanhas* e em algumas de suas palestras, passando pelos seus principais discípulos. Assim, temos relatos em primeira pessoa, dos anos iniciais da pregação pública de Samael, nas memórias deixadas por Julio Medina¹⁸⁰ (*Gargha Kuichines*), de sua esposa Arnolda Garro de Gomez¹⁸¹ (*Litelantes*), de Joaquim Amortegui¹⁸² (*Rabolu*) e Julio Martinez (*Tahuil*),¹⁸³ alguns dos primeiros integrantes do *Summum Supremum Sanctuarium*, a direção espiritual do nascente Movimento Gnóstico. O período de permanência de Samael no México, além dos já mencionados, é

¹⁷⁸ DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das Ciências Humanas*. Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2004.

¹⁷⁹ SAVIANI, D. *Educação: do Senso Comum à Consciência Filosófica*. São Paulo: Cortez, 1987, p. 134.

¹⁸⁰ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d.

¹⁸¹ DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009.

¹⁸² As notas autobiográficas de Rabolu estão disseminadas ao longo de sua obra.

¹⁸³ TAHUIL, M. *Memorias del SUMUM SUPREMUM SANTUARIUM*. Montevideu: Editorial Mixcoatl, 2006.

descrito por Oscar Uzcategui e Rafael Vargas; seu genro, Antonio Maldonado Mérida¹⁸⁴, traz algumas informações sobre a década de 1970, e seu filho Horus Gomez Garro deixou um interessante relato sobre sua morte¹⁸⁵.

Trata-se de material rico em informação, mas eivado de um vício inerente à documentação memorialista: a interpretação do passado à luz da visão e de interesses presentes. Tal como ocorre com a divulgação da correspondência, todos eles escrevem motivados pela necessidade de usar o passado como legitimador de suas reivindicações contemporâneas¹⁸⁶. Em função disso, o critério fundamental adotado pela pesquisa foi cotejar as informações dos relatos memorialistas com outros documentos, incorporando aquelas que nos pareceram consistentes, sempre levando em conta as motivações e o contexto histórico de cada narrador. Valendo-nos do método indiciário, desenvolvido pelo historiador Carlo Ginzburg, trata-se de averiguar as fontes em busca de um enredo e um enigma a serem decifrados; o olhar dedutivo busca traços e vestígios que lhe permitam ir além do que o texto revela, expondo oposições e discrepâncias.¹⁸⁷

Por fim, é importante destacar que essas obras somente adquirem pleno significado quando vistas à luz do capital simbólico do campo específico em que estão inseridas, bem como das regras da linguagem discursiva que lhe são próprias. Para citar um exemplo, chamar alguém de “traidor” ou “explorador da humanidade” significa, via de regra, que a pessoa tem algum grau de discordância doutrinária em relação a Samael ou ao discípulo que narra a situação. Os discípulos, se normalmente são hagiográficos em relação à Samael, também pontuam essa narrativa com situações que mostram alguns erros do mestre e, principalmente, seus próprios erros. Tal recurso é uma imitação do estilo do próprio Samael, para lidar com uma doutrina construída em torno da ideia de humildade e compromisso com a verdade. Configura-se, desse modo, um campo discursivo eivado de potencial conflitivo, o que nos induziu, na medida do possível, a confrontar diferentes perspectivas sobre o mesmo assunto, incluindo a dos opositores de Samael. Neste último caso, contudo, há uma falta aguda de fontes: do manifesto que Enrique Benard lançou contra Samael, em meados de 1950, só possuímos os tópicos; da mesma forma, Israel Rojas não cita Samael em nenhum número da

¹⁸⁴ MÉRIDA, Antonio Maldonado. *10 Anos de Minha Vida com o VM Samael Aun Weor*. Editor, data n/d.

¹⁸⁵ GARRO, Horus Gomez. *El Proceso de Samael Aun Weor*. Editor, data n/d.

¹⁸⁶ Um exemplo disso é a ênfase que o secretário de Arnolda Garro Gomez deu ao papel transformador que o casamento produziu na vida de Samael, de modo que seu relato sobre a situação do mestre, em 1946, o apresenta de maneira muito mais depreciativa que as outras fontes (DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009, p. 1-10).

¹⁸⁷ PESAVENTO, Sandra. *Historia & História Cultural*. Belo Horizonte: Autentica, 2012, p.34.

sua *Revista Rosacruz de Oro*¹⁸⁸. Há alguns relatos tardios de pessoas que se decepcionaram com a *Gnose*, datados do final da década de 1970. Um *site* de oposição à *Gnose* - denominado "La Gnose Desvelada"¹⁸⁹, traz algumas cartas adicionais, e faz uma profunda análise crítica das versões dos participantes. A constatação animadora é que, embora vistos sob diferentes perspectivas, tais documentos não revelam discordâncias importantes em relação aos dados objetivos que pautam a pesquisa.

2.1- Esoterismo latinoamericano: institucionalização e práticas discursivas¹⁹⁰

Como visto no capítulo anterior, acreditamos que a presença de uma sociedade em franco processo de secularização é um requisito indispensável para a institucionalização das escolas esotéricas. Isto explicaria, em grande medida, porque as primeiras escolas esotéricas européias tiveram seu berço em países protestantes com um histórico precoce de secularização, como Alemanha e Inglaterra, ou em países católicos onde a burguesia foi forte o bastante para impor uma forte secularização de suas instituições político-sociais, quebrando assim o monopólio sobre práticas e ideias religiosas exercido pela Igreja Católica. No caso europeu o exemplo clássico é a França, berço do Martinismo, da Franco-Maçonaria e de grandes esoteristas como Martines de Pasqualis e Eliphas Levi.

A despeito da flagrante lacuna de estudos acerca da chegada e disseminação das ideias esotéricas na América Latina, acreditamos que esse modelo estrutural também determina, em grande medida, o crescimento do esoterismo moderno¹⁹¹ nas Américas, onde ele se institucionaliza a partir dos Estados Unidos protestante, desde a segunda metade do XIX. Este

¹⁸⁸ Atitude, por sua vez, bastante significativa neste campo específico, normalmente no sentido de indicar a inexpressividade do adversário.

¹⁸⁹ Disponível em <<http://lagnosisdevelada.com/>>. Acesso em 10/05/2015.

¹⁹⁰ Por uma questão de simplificação, quando falamos em esoterismo, neste capítulo, estamos nos referindo à chegada e disseminação do moderno esoterismo ocidental à América Latina, nos formatos gestados na Europa e Estados Unidos no século XIX. Embora seja inegável a presença de doutrinas que possam ser definidas como esotéricas entre os povos pré-colombianos, numa perspectiva tipológico-conceitual, elas são exteriores ao nosso objeto, a trajetória do esoterismo ocidental na América Latina, exceto pelos processos de reapropriação/ressignificação mútuas que ocorrem entre as doutrinas europeias e seus equivalentes endógenos (BUBELLO, Juan P. Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un "campo esotérico" en la Argentina del siglo XX, p. 3. In BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

¹⁹¹ Como bem salienta Juan Bubello, no caso da América Latina, é preciso distinguir entre um esoterismo tradicional, resultado das múltiplas composições entre o magismo indígena e o magismo popular trazido pelos conquistadores europeus, desde o início da colonização, que adquire nuances específicas no meio rural e urbano, do esoterismo moderno que é trazido pelas ondas de imigrantes europeus do século XIX; embora ambos pertençam ao mesmo universo simbólico, as práticas e representações do segundo se distinguem do primeiro pelo nível de erudição (BUBELLO, Juan P. Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un "campo esotérico" en la Argentina del siglo XX, p. 5-6. In BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

país irá se constituir num polo natural de irradiação do esoterismo para seus vizinhos centroamericanos e para o México, onde, a despeito do predomínio do catolicismo, também ocorre um rápido processo de secularização, sobretudo a partir da revolução de 1910.

Há ainda duas dinâmicas de disseminação importantes, que não podem ser ignoradas. Uma primeira, em que o esoterismo chega diretamente da Europa, trazido por imigrantes que se mudam para o Novo Mundo e estabelecem pequenos grupos, normalmente dentro da própria comunidade de imigrantes locais, favorecidos pela comunicação com suas instituições de origem, com as quais mantêm filiação. É o caso, por exemplo, de discípulos de Papus (Dr. Encausse) que vivem na Argentina e no Chile¹⁹². A segunda é fruto de iniciativas endógenas, normalmente oriundas ou ligadas a círculos maçônicos, ávidos consumidores da literatura europeia sobre o tema- tida como ícone da modernidade almejada pelas elites do continente- e que constituem um dos principais ambientes em que se discute e incentiva o processo de secularização da sociedade, articuladamente aos modelos nacionais.¹⁹³ Deves Valdes e Melgar Bao destacam o dinamismo que o ambiente esotérico e espiritualista latinoamericano experimenta diante das facilidades de acesso aos livros publicados em Nova Iorque e na Europa desde o fim da I Guerra Mundial¹⁹⁴. E, via de regra, as distintas dinâmicas acabam se tornando complementares: os esoteristas vindos da Europa são muitas vezes acolhidos pelos círculos maçônicos locais, que por sua vez mantêm algum nível de relação com seus congêneres e grupos esotéricos nos Estados Unidos.¹⁹⁵

Especificamente, acompanhando a expansão da teosofia e do rosacruçianismo pela América Latina, somos levados a destacar o papel dos Estados Unidos e México como trampolim da expansão institucional pelo restante do continente. Assim, temos como exemplo, a *Fraternitas Rosace Crucis* (FRC), fundada em San Francisco, em 1861, por

¹⁹² Arturo Clement e o médico francês Henri Girgois, que vão iniciar Krum-Heller no ocultismo (TSADHE, H. S. *Krum-Heller, El Rosa Cruz*. Fraternitas Rosicruciana Antiqua de Venezuela, ano n/d, p. 16-18). Girgois era martinista e membro do Groupe Independance de Études Esoteriques, de Papus, e atuou como médico do exército argentino na década de 1879; seu contato com os índios araucanos da região dos pampas o levou a escrever um livro onde descreve o conhecimento esotérico presente na mitologia dos incas e dos índios argentinos, *El oculto entre los aborígenes de La America Del Sud*. Ele revela um assombro particular com os conhecimentos medicinais dos indígenas, citando a cura de um soldado sífilítico com plantas, e faz um relato antropológico da iniciação da bruxa dos pampas, a *machi* (GIRGOIS, H. *Op. Cit.* Buenos Aires: editor n/d, 1901, p. 155). Sua linguagem apologética, da pureza do indígena em contraste com a barbárie da civilização européia (idem, p. 331), é recorrente na obra de Krum-Heller.

¹⁹³ GUERRA, LEMPIÉRE. *Los espacios públicos em Iberoamérica, Ambiguidades y Problemas. Siglos XVIII e XIX*. México: CEMCA/FCE, 1998.

¹⁹⁴ DEVES VALDES, MELGAR BAO. Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, no. 78, 1999, p. 137-152, p. 144.

¹⁹⁵ Tal endogeneidade e circulação das ideias esotéricas seria uma característica das escolas latinoamericanas. Embora também estivessem presentes nas mais importantes metrópoles asiáticas e africanas das colônias européias, aí permaneceram majoritariamente restritas às comunidades de imigrantes, principalmente na Índia.

Paschal Beverly Randolph (1825-1875); a *Sociedade Teosófica*¹⁹⁶ (ST) nascida em Nova Iorque, em 1875; nessa mesma cidade surge, em 1915, uma das maiores instituições esotéricas da modernidade, a *Antiga e Mística Ordem Rosacruz* (AMORC), fundada por Harvey Spencer Lewis (1883-1939). Da mesma forma, Max Heindel (1865-1919), outro pioneiro do esoterismo americano, após a habitual passagem pela Teosofia, fundou em 1909, a *Fraternidade Rosacruz*, em Oceanside, Califórnia; lojas rosacruzes já podiam ser encontradas em Porto Rico, em 1916, e no México em 1919. A *Sociedade Teosófica*, como sempre, chegou antes¹⁹⁷: já estava presente em Cuba, em 1905 e, no ano seguinte, em Porto Rico e no México.¹⁹⁸ Neste último país, o espiritualismo trinitário mariano de Roque Rojas representava, já em 1866, uma mistura pioneira e muito original entre ideias teosóficas e catolicismo.¹⁹⁹

Como espaço natural, as escolas esotéricas adotam os grandes centros urbanos,²⁰⁰ onde ocorre intensa circulação de ideias e se constitui, com relativa liberdade, um espaço de pluralidade religiosa. Aliás, como bem demonstrado na obra clássica do historiador argentino José Luis Romero, as cidades latinoamericanas constituem, naquele momento, centros de intensa fermentação cultural, política e social, oferecendo valiosas chaves-interpretativas para "um fenômeno que esteve à mercê tanto dos impactos externos quanto das ideias nelas produzidas", resultado de "importações sucessivas", mas também de peculiaridades de cada estrutura urbana.²⁰¹ Neste espaço, as instituições esotéricas iriam se desenvolver, primeiramente, nos círculos maçônicos - constituídos em sua maioria por comerciantes -, profissionais liberais, funcionários públicos, militares e acadêmicos.

¹⁹⁶ Goodrick-Clarke assim resume o pensamento teosófico: "A Teosofia é uma reação (ao discurso científico); longe de desacreditar a ciência, no entanto, os teósofos propõem uma adaptação das ideias científicas contemporâneas para corroborar a ideia de evolução espiritual através de inúmeros mundos e épocas, restaurando a dignidade e o propósito da vida humana dentro de um contexto cósmico. A mitologia greco-romana e egípcia e os elementos tradicionais da maçonaria e do rosacrucianismo foram combinados com a fascinação romântica com o oriente, assimilando elementos do budismo e do vedanta. A ideia renascentista de *prisca theologia* foi ambientada num cenário idealista de adeptos imortais vivendo nos Himalaias" (GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: OxfordUniversity Press, 2008, p. 30).

¹⁹⁷ Também é uma das precursoras do esoterismo no Brasil; há notícias de um importante centro teosófico no Rio de Janeiro, em 1898; segundo Deves Valdes e Melgar Bao, a seção brasileira é a pioneira na América do Sul (DEVES VALDES, MELGAR BAO. *Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. Cuadernos Americanos*, no. 78, 1999, p. 137-152, p. 142).

¹⁹⁸ TIRADO, Armais L. *Nuestra historia en Puerto Rico*. Data n/d; VALLEJO, Victor H. *Passado, Presente y Futuro de la Francmasoneria*. 2001.

¹⁹⁹ DEVES VALDES, MELGAR BAO. Op. Cit., p. 137.

²⁰⁰ Ou, pelo menos, essa é a dinâmica que temos melhor documentada. Ainda há distintos contextos históricos aguardando análise, como é o caso da rápida disseminação do espiritismo pelo interior da Colômbia, no início do século XX, sugerindo uma rápida aceitação pela população local por conta de similaridades com as práticas e crenças de origem indígena, fortemente disseminadas.

²⁰¹ ROMERO, José Luis. *As cidades e as idéias*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004, p. 7.

É importante esclarecer que essa onda esotérica que chega à América, no início do século XX, está fortemente associada à disseminação do espiritualismo²⁰² e do espiritismo, e em seu conjunto são consideradas, então, como a vanguarda do pensamento moderno, do próprio iluminismo²⁰³ e sua ilusão positivista de progresso indefinido²⁰⁴. Segundo Deves Valdes e Melgar Bao, a influência artístico-literária e política do esoterismo latinoamericano, nesse momento, constitui “uma atitude cultural no marco dos grandes embates da modernidade, coincidindo com as coordenadas da segunda revolução industrial”,²⁰⁵ a agenda destes grupos está impregnada da defesa de valores democráticos, da universalização da educação, do racionalismo, da igualdade de gênero, etc. Distinguem-se, em relação a correntes como o positivismo, pela sua crítica intransigente ao materialismo. No plano social, porém, fazem parecer tímidas a maioria das correntes liberais em ascensão no continente²⁰⁶, e constituem, em grande medida, o ponto de partida para a constituição de toda uma rede de pensamento político na América Latina²⁰⁷.

A professora Maria Elena Arzú chega a sugerir que a emergência das correntes nacionalistas, e a própria reformulação da identidade coletiva, no sentido de construir uma identidade nacional e centroamericana, está intimamente ligada à disseminação de ideias promovidas por círculos espiritualistas e espiritistas e da teosofia como corrente filosófica²⁰⁸. Wunderich destaca que o interesse pela teosofia “marcou toda uma geração de poetas e intelectuais centroamericanos”.²⁰⁹

Esse “espiritualismo nacionalista”, de forte acento teosófico-oriental, desempenhou importante papel político e intelectual na região²¹⁰, influenciando e contando com a militância de figuras como o General Madero,²¹¹ no México, Alberto Masferrer, em El Salvador, o

²⁰² Que, na ótica do escritor uruguaio José Rodó, que em 1900 publica *Ariel*, constituiria a essência identitária da América do Sul, em contraposição ao “utilitarismo” da América anglo-saxônica (TRILLO, Carlos. *Recuentos Y Revalorizaciones al Mensaje del Ariel de Rodó Cien Años Despues*. Mexicali: UABC, 2000, p. 83-84).

²⁰³ CASAÚS, Marta Elena. La Creacion de Nuevos Espacios Públicos em Centroamerica a principios Del siglo XX: La influencia de redes teosóficas em La opinion pública centroamericana. In *Revista Universum*, no. 17, 2002, p. 297 – 332. Chile: Universidad de Talca, p. 298.

²⁰⁴ BUBELLO, Juan P. Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX, p. 26. In BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

²⁰⁵ DEVES VALDES, MELGAR BAO. Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, no. 78, 1999, p. 137-152, p. 139.

²⁰⁶ DEVÉS VALDÉS, E. *El pensamiento latinoamericano em el siglo XX, entre La modernizacion y La identidad. Del Ariel de Rodó a La CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 41.

²⁰⁷ DEVES VALDES, MELGAR BAO. Op. Cit. p. 138.

²⁰⁸ CASAÚS, Op. Cit, p. 300.

²⁰⁹ WÜNDERICH, V. *Sandino, uma biografia política*. Managua: Nueva Nicaragua, 1995, p. 143.

²¹⁰ DEVES VALDES, MELGAR BAO. Op. Cit. p. 137.

²¹¹ Arnold Krum-Heller, o fundador da F.R.A., era seu médico pessoal.

presidente salvadorenho Maximiliano Hernández²¹², o revolucionário Augusto César Sandino (1895-1934), na Nicarágua, e o peruano Haya de La Torre,²¹³ além de intelectuais como José Vasconcelos Calderón e Amado Nervo no México, Gabriela Mistral no Chile, Garcia Monge e Brenes Mesén na Costa Rica, entre tantos outros.²¹⁴ Das fileiras do esoterismo latinoamericano, saíram ainda figuras como Ezequiel Redolat, líder anarquista, a líder feminista peruana Miguelina Acosta, Line Gale e Fulgêncio Luna, fundadores do Partido Comunista de México²¹⁵ e Ramon Martinez Rodrigues, líder liberal colombiano²¹⁶.

Em 1922, realizou-se o *I Congresso Teosófico Centroamericano*, em conjunto com a *Confederação de Centros Espiritistas de Centroamérica e México*.²¹⁷ A crescente importância destes círculos de associações, clubes e lojas de correntes esotéricas e espiritualistas motivou a vinda do principal líder teosófico, Jiddu Krishnamurti, para um giro pela América Latina, em 1926. O sucesso do evento motivou uma segunda vinda, em 1935, quando a visita estendeu-se ao Brasil, Uruguai, Argentina, Chile, México e Guatemala. Sua visita, por sua vez, despertou um gigantesco interesse pelas espiritualidades orientais em diversos círculos intelectuais e literários latinoamericanos²¹⁸.

É neste contexto e a partir das dinâmicas descritas que o esoterismo chega à Colômbia, no início do século XX. Em linhas gerais, o país reproduz a situação comum a toda América Latina: a presença quase onipresente da Igreja Católica, tanto em nível demográfico,²¹⁹ quanto cultural e político.²²⁰ Na verdade, a despeito do caráter nitidamente laico das instituições republicanas, na maioria dos países latinoamericanos a Igreja Católica gozava então da condição de religião oficial e, portanto, de uma proteção especial por parte do próprio Estado²²¹.

²¹² Expulso da sociedade teosófica local por ordenar o assassinato de membros do Partido Comunista (CASAÚS, Op. Cit., p. 307).

²¹³ Fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) e seu maior líder.

²¹⁴ CASAÚS, Op. Cit., p. 301.

²¹⁵ JAIMES NAVARRO, Perla. Teosofia, agnosticismo y paganismo em el pensamiento anarquista. *Pacarina del Sur*, ano 5, no. 19, abril-junho 2014.

²¹⁶ Fundador do primeiro centro teosófico na Colômbia.

²¹⁷ CASAÚS, Op. Cit., p. 306.

²¹⁸ CASAÚS, Op. Cit., p. 304.

²¹⁹ A não ser por um reduzido número de imigrantes dos países protestantes, a totalidade da população nativa figura dos censos oficiais como católica, mesmo nos grandes centros urbanos (ROUX, Rodolfo. *A Igreja na Colômbia e na Venezuela*. In DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas – CEHILA, 1992, p. 428).

²²⁰ LONDOÑO-VEGA, Patricia. *Religion, Culture, and Society in Colombia Medellín and Antioquia: 1850-1930*. NY: 2002, Oxford University Press, p. 27-30. SAFFORD, Frank; PALACIOS, Marco. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. NY: 2002, Oxford University Press, p. 266.

²²¹ CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, fev. 2011, p. 85-99.

Arce Fustero destaca a Colômbia como exemplo de uma situação em que o projeto de construção de uma identidade nacional e republicana fracassa em consolidar seus próprios símbolos identitários, gerando uma situação ambígua em que a consciência coletiva republicana é dependente do simbolismo católico,²²² tomado como parte da modernidade e do mundo secularizado. Um esforço por parte de governos liberais em limitar o poder da Igreja, durante o chamado Radicalismo (1861-1880), levou a um processo muito específico de "romanização", em que a estrutura eclesial foi rapidamente centralizada e mobilizada para lutar contra o liberalismo.²²³ Esse modelo de catolicismo tradicional, fortemente intransigente e avesso a mudanças, primeiro se afirmou internamente - praticamente eliminando os círculos católicos simpáticos à modernidade -, e em seguida dedicou-se ao controle do aparelho estatal.²²⁴

Desse modo, a Igreja colombiana passou a exercer praticamente um controle direto sobre as instituições republicanas. Entre 1885 e 1930, o clero católico controlou importantes segmentos do Estado colombiano, durante sucessivos governos conservadores, de tal forma que o período chega a ser conhecido como "a república dos padres".²²⁵ O nível de ingerência da Igreja nos assuntos políticos do país e sua íntima aliança com os grupos políticos dominantes supera o que se observa no restante do continente.²²⁶ Neste sentido, merece destaque a atuação de instituições como a *Accion Catolica General* - liderada pelo monsenhor Gonzalez Arbelaez, claramente inspirada na Falange espanhola -²²⁷ e o *Comitê de Defesa da La Fé Nacional*, presidido pelo padre Eduardo Ospina.²²⁸ A partir de 1948, em especial no

²²² FUSTERO, Gustavo Arce. Anticlericalismo, Secularizacion y Violencia: algunas pautas de historia comparada entre España y Colombia (1930-1948). In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalizacion y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005, p. 156.

²²³ QUEZADA, William. La romanizacion de La Iglesia em el siglo xix, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. In GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 147.

²²⁴ Desse modo, assistiu-se aqui a uma situação diversa da verificada no caso brasileiro, onde a partir do Regresso Conservador (1837), "o governo passou a adotar medidas com intuito de inibir a atuação político-partidária do clero", decisão esta orientada pela tradicional influência moral dos párocos sobre a população e seus envolvimento constantes em movimentos sediciosos, tanto no período colonial, quanto na Regência. (SANTIROCCHI, Ítalo D., "Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o segundo Império", in: MNEME – *REVISTA DE HUMANIDADES*, n. 12 (29), jan-jul/2011, p. 193).

²²⁵ LONDOÑO-VEGA, Patricia. *Religion, Culture, and Society in Colombia Medellín and Antioquia: 1850-1930*. NY: 2002, Oxford University Press, p. 31.

²²⁶ ROBERTS, J. M. Algunas consideraciones globales sobre Modernidad y Modernizacion em el caso colombiano. In *Colombia: el despertar de la modernidade*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1993, p. 16.

²²⁷ FIGUEROA, Helwar H. Cambio de Enemigos: de Liberales a Comunistas, In GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 169.

²²⁸ URIBE, Otoniel E. La difusion de La herejia o La siembra de La buena semilla: em el caminho hacia La modernidad religiosa. In GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 219.

governo de Laureano Gomez²²⁹ (1950-53), a Igreja apoiou uma intensa perseguição estatal a outras denominações religiosas, principalmente contra os protestantes, sob o argumento de que a ruptura da unidade e da identidade católica do povo colombiano abririam espaço para o comunismo.²³⁰

Por conta disso, a constituição de um espaço reconhecido de pluralidade religiosa e liberdade de pensamento não só ocorre tardiamente, em comparação com seus vizinhos,²³¹ como permaneceu durante décadas ameaçado pelo clima de violência política que assolou o país ao longo do século XX.²³²

É nesse contexto de conflito aberto entre católicos e liberais, que a Sociedade Teosófica foi a pioneira entre as instituições esotéricas fundadas na Colômbia; a primeira loja foi fundada pelo pedagogo Ramon Martinez Rodrigues - um liberal convicto – que havia combatido na "Guerra dos Mil Dias",²³³ onde atingiu o posto de coronel e, mediante a derrota do movimento, teve que exilar-se na América Central. Como já vimos, as correntes liberais centroamericanas eram, então, fortemente influenciadas por correntes espiritualistas e teosóficas, nas quais militavam outros exilados colombianos, como o poeta Porfírio Barba Jacob (1883-1942),²³⁴ importante figura da imprensa teosófica centroamericana. Ramon foi, ainda, o editor da primeira publicação teosófica colombiana, a *Revista Hermes*.²³⁵

A chegada das instituições esotéricas, na Colômbia, coincide com um importante esforço liberal de secularização da sociedade colombiana:

A Secularização estava irresistivelmente invadindo a sociedade. A imprensa liberal começou a se recuperar após 1910. Sociedades teosóficas, lojas maçônicas,

²²⁹ Líder da ala mais radical do Partido Conservador, defensor intransigente do catolicismo (PRIAS, Carlos. Gustavo Rojas Pinilla y el clero em Boyacá. In GREISING, Ana. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 199).

²³⁰ GREISING, Ana. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 14.

²³¹ A liberdade religiosa, na Colômbia, somente é reconhecida a partir da constituição de 1991. Ver, a respeito, MUNEVAR, Jorge. La libertad religiosa em Colombia. In GREISING, Ana. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 247-256).

²³² AGGIO, A. LAHUERTA, M. (orgs.). *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

²³³ Conflito que opôs liberais e conservadores, entre 1899 e 1902, e terminou com a vitória destes, além de servir de pretexto para uma intervenção norte-americana que resultou na independência do Panamá, em 1903. O conflito teria resultado em aproximadamente 100.000 vítimas e marcou profundamente o país; ele é o pano de fundo do romance *Cem Anos de Solidão*, de Gabriel Garcia Marques.

²³⁴ Conheceu a Sociedade Teosófica na Nicarágua, em 1909, e tornou-se então um entusiasta de suas ideias. Dez anos depois, atraído pela reorganização dos grupos liberais no país, regressou à Colômbia, onde fundou a *Loja Arco Iris*, em 1921, com o apoio do Centro Espírita Leon Denis, seguindo, nesse sentido, a aliança umbilical entre correntes teosóficas e espiritistas que se observa, no mesmo período, em toda América Central (DEVES VALDES, MELGAR BAO, OP. Cit., p. 139).

²³⁵ SANDERS, Corina Martinez. *Cuarenta Años de Teosofía en Colombia (1920-1960)*. Sociedade Teosofica, sección colombiana. Data n/d. Disponível em: <<http://www.teosofiaencolombia.com/hriaencolombia.html>>. Acesso em 10/05/2015.

espiritualistas e rosacruzes, com seus ritos e periódicos, foram aparecendo em grande parte do país, mas principalmente nas cidades e espaços urbanos liberais. Até mesmo a imprensa conservadora, cada vez mais atenta aos gostos e inclinações de seus leitores, imperceptivelmente estava se tornando secularizada.²³⁶

Conforme veremos, essas instituições disputaram espaço com a Igreja Católica no campo religioso colombiano. O poder do oponente comum fez com que, num primeiro momento, esoteristas, espíritas e evangélicos se unissem para conquistar o direito de existência; mais tarde, à medida que esse espaço se consolida e começa a crescer, começaram as disputas e dissidências internas, mesmo entre as escolas esotéricas.

2.1.1 - A Antiga Fraternidade Rosacruz (F.R.A.)

Na esteira dos teósofos, chegaram à Colômbia os rosacruzes. Como já foi dito no capítulo anterior, o médico alemão Arnold Krum-Heller (1876-1949) constituiu na Cidade do México um importante círculo de iniciados, que incluía o celebre poeta Amado Nervo, e fundou, em 1927, sua própria escola esotérica: a *Antiga Fraternidade Rosacruz (Fraternitas Rosicrucianum Antiqua – FRA)*. Sua prestigiosa posição em lojas maçônicas e o sucesso de suas obras logo o tornaram conhecido entre adeptos do ocultismo, o que permitiu um crescimento vertiginoso de sua instituição. Visitando a Colômbia, durante um giro internacional pela América do Sul, Krum-Heller assistiu à fundação da primeira loja colombiana, *Aula Lucis Rasmussen*,²³⁷ em 27 de abril de 1928, na cidade de Bogotá, dirigida então pelo professor Israel Rojas Romero (1901-1985)²³⁸.

Em pouco tempo formaram-se quatro grupos de estudos, ou *aulas lucis*, na cidade de Bogotá, e a instituição logo se expandiu para as cidades vizinhas, como Honda e Girardot, e para o litoral, em Cartagena e Barranquilla. Em fevereiro de 1934, Israel passou a publicar a *Revista Rosacruz*,²³⁹ um pequeno opúsculo, inicialmente quadrimestral, distribuído gratuitamente. Já, então, havia um total de nove grupos em funcionamento. O editorial da revista assim define a instituição:

²³⁶ SAFFORD, Frank; PALACIOS, Marco. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. NY: 2002, Oxford University Press, p. 287 (tradução nossa).

²³⁷ O nome é uma homenagem a um personagem do livro *Rosa-Cruz: novela de ocultismo iniciático*, escrita por Krum-Heller em 1926.

²³⁸ GRAJALES, Mario. *El Legado de Israel Rojas Romero*. Cali: 2010. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/44271332/El-Legado-de-Israel-Rojas>>. Acesso em 10/05/2015; e ROJAS, Israel. *Por los Senderos del Mundo*. Bogotá: Editorial Minerva, 1973.

²³⁹ A revista teve seu nome alterado para *Revista Rosacruz de Oro*, em 1940, e é normalmente conhecida exclusivamente por esse nome. Graças ao labor de uma associação cultural de esoteristas, *La Comunidad de Alejandria*, que patrocina um importante trabalho de resgate da memória do esoterismo latinoamericano, a revista foi digitalizada e está disponível hoje para consulta online em: <http://elarbodelashesperides.org/web/revistas/rosacruz-de-oro/>. Acesso em 10/05/2015.

A Fraternidade Rosa-Cruz é um movimento para a difusão de um ensinamento definido, lógico e continuado referente à origem, evolução e desenvolvimento futuro do mundo e do Homem, que demonstra por sua vez os aspectos Espirituais e Científicos. Não busca o proselitismo, senão o fazer dos ensinamentos cristãos um fator vivente na Terra, animando aos homens a permanecerem em suas igrejas, dando-lhes explicações que o Tempo tem obscurecido. E àqueles que têm cortado toda relação com as Igrejas, lhes oferece uma ancoragem temporária até o momento em que despertem em uma compreensão mais profunda do poder do aperfeiçoamento e da inefável beleza dos ensinamentos Filosóficos Cristãos.²⁴⁰

A *Revista Rosacruz* era, essencialmente, um veículo simultâneo de divulgação da nova instituição e de seu projeto cultural, buscando atingir dois tipos distintos de público. O primeiro deles, constituído por pessoas que já estavam integradas a instituições de caráter espiritualista e teosófico. Seguindo a lógica de múltiplo pertencimento, comum a este meio, a *Revista* divulgava a FRA como um espaço complementar de aprendizado e prática espiritual. Além de trazer artigos de figuras amplamente aceitas nos meios esotéricos e espiritualistas - como Blavatsky e Eliphas Levi -, a *Revista* buscava expor sua própria doutrina rosacruz, divulgando autores como Max Heindel e o próprio Krum-Heller.

O segundo público, mais geral, pertencia ao novo ambiente cultural urbano, que se constituía rapidamente no país a partir da década de 1930, onde havia uma enorme curiosidade por descobertas científicas sobre o ser humano e informações de cunho cultural sobre religiosidade oriental.²⁴¹ Destacam-se, neste sentido, artigos sobre hipnotismo, forças mentais, ioga, as novidades da psicologia e, principalmente, longos artigos sobre o uso da medicina natural (cromoterapia, homeopatia, etc.), que permitem introduzir a temática que é fundamental para o esoterismo de então: a questão da regeneração moral e energética do ser humano, apresentando o rosacrucianismo como uma ciência da regeneração,²⁴² além de divulgar os livros do próprio Israel Rojas sobre tais assuntos.

Esse novo ambiente cultural que combina descobertas científicas, reinterpretações do passado e questionamentos ou demonstrações sobre o sobrenatural, massifica-se rapidamente e movimenta figuras carismáticas do meio esotérico e espiritualista, que circulavam pelas grandes cidades colombianas, proferindo palestras e fazendo demonstrações públicas de seus

²⁴⁰ ROJAS. In *Revista Rosacruz*. Bogotá: Antiga Fraternidade Rosacruz, no. 1, abril de 1934, p. 1 (tradução nossa).

²⁴¹ Carlos Mora atribui o crescimento do esoterismo/espiritualismo na nova sociedade urbana colombiana ao fato de não se basear em dogmas, mas atrair pelo ar fascinante e misterioso, além das promessas de saúde psicofísica e de novas experiências sensoriais. Sua fonte de autoridade não é um sacerdote, mas uma espécie de “expert-sábio-mestre” que lembra muito mais um conselheiro espiritual e um psiquiatra que um ministro de culto (MORA, Carlos Arboleda. Tendências de la Religion hacia el futuro: conclusiones de una investigacion entre los universitarios del área metropolitana de Medellin. In GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005, p. 97).

²⁴² Dialogando, aqui, com o imaginário de regeneração mencionado em nosso io. Capítulo.

conhecimentos. Além do próprio Krum-Heller - que proferiu uma palestra sobre o simbolismo ocultista das óperas alemãs, no Teatro de Bogotá, em 1928, podemos destacar a passagem do austríaco Maximo Neumayer, também em Bogotá, em 1930, a convite da FRA,²⁴³ onde realizou demonstrações públicas de “curas psico-magnéticas”. Da mesma forma, em agosto de 1938, houve a visita do então vice-presidente da Sociedade Teosófica, Jiddu Jinarajadasa (1875-1953), fartamente noticiada pela imprensa local.²⁴⁴ A curiosidade pela mística do oriente também trouxe à Colômbia o guru javanês Bapak Subuh.²⁴⁵

Foram tão dinâmicas as caravanas esotéricas no país que o próprio Samael Aun Weor, anos depois, ironizava essa curiosidade insaciável por novas doutrinas, afirmando que a disposição dos iniciantes, de se submeter às regras do trabalho iniciático, durava até que chegasse à cidade um novo palestrante.²⁴⁶ E foi justamente um destes palestrantes, difusores das matrizes do esoterismo ocidental, quem iria desencadear uma importante crise na comunidade esotérica colombiana - especialmente na F.R.A. -, conduzindo, entre outros desdobramentos, ao nascimento do Movimento Gnóstico: trata-se do “príncipe” Omar Cherenzi.

2.1.2 - Cherenzi e a crise do ocultismo colombiano

O primeiro artigo de Omar Cherenzi aparece na *Revista Rosacruz* em julho de 1937. Os rosacruzes estavam em plena expansão na Colômbia: já haviam 35 grupos formalmente constituídos no país; a *Revista Rosacruz* era então publicada mensalmente, com tiragem de 5.000 exemplares, e o público que freqüentava os grupos permitia à F.R.A. colombiana a publicação de algumas obras esotéricas, incluindo alguns livros do próprio Israel Rojas.

Não são claras as circunstâncias em que Israel Rojas conheceu Cherenzi; provavelmente, teve contato com sua revista, endereçada às lojas maçônicas, rosacruzes e grupos espiritualistas da região das Antilhas. Cherenzi começou a publicar uma revista mensal - *Ciência y Consciência* - em abril de 1936, em Santiago de Cuba, a qual se apresentou como “órgão oficial da Gran Fraternidad Espiritual”, tendo seus artigos assinados pelo próprio Cherenzi, sob o pseudônimo de Swami Jnanakanda, ou como “professor Omar Cherenzi”.

²⁴³ Neumayer vivia no Brasil e pertencia ao ramo brasileiro da FRA; sua passagem pela Colômbia é descrita no livro *Por los Senderos del Mundo*, de Israel Rojas, e num artigo da Revista Rosa-Cruz de Oro de setembro de 1968.

²⁴⁴ *Revista Rosacruz*. Bogotá: Antiga Fraternidade Rosacruz, no. 32, agosto de 1938, p. 512.

²⁴⁵ Muhammad Subuh Sumohadiwidjojo (1901-1987), mais conhecido como Bapak Subuh, fundador da *Spiritual Association of Susila Budhi Dharma*, veio para o ocidente a convite de um discípulo de Gurdjieff, J. G. Bennett.

²⁴⁶ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Bogotá: Editor n/d, 1950-a, p. 72.

Nesta revista, listava uma série de endereços da instituição nos Estados Unidos, França, Índia, Java e Grécia. A instituição é assim definida:

A Grande Fraternidade ou Irmandade Universal facilita entre todos seus Membros (Organizações e Indivíduos) a efetiva aplicação dos dados superiores obtidos pela investigação sábia, em prol de uma Vida Melhor e para o mais efetivo logro da finalidade da existência. Essa aplicação é, por sua vez, filosófica e positiva, prática, nos planos materiais, Mentais e Espirituais, guiando assim a espécie humana pelos caminhos da Felicidade, Equilíbrio, Harmonia, Solução dos problemas da Vida, enfim, da utilização das forças naturais, simplificando a Cultura Superior dos seres e atingindo os desígnios transcendentais do espírito.²⁴⁷

Em março do mesmo ano, a *Revista* anunciou, com grande estardalhaço, a constituição da *Sociedad Bodha de las Antillas*, diretamente ligada à *Maha Bodha Sangha*, uma instituição cuja sede mundial estaria situada no mosteiro tibetano de *Ch'an Cheng-Lob* e que seria governada em pessoa pelo “*Hutulktu de Sökkog Nor*” (sic). O anúncio terminava com um cordial convite às instituições espiritualistas de toda América para que se afiliassem à nova escola e anunciava um ciclo de palestras em cidades cubanas.²⁴⁸ Rojas fez contato com a instituição e passou a trocar cartas com Cherenzi, que afirmava, entre outras coisas, ser um autêntico mago tibetano e um iniciado rosacruz; no que, aparentemente, não teve dificuldades em convencer Rojas.²⁴⁹

Desde então, os artigos do “príncipe” Cherenzi ocupam um espaço crescente na *Revista Rosacruz*, até que, em junho de 1938, a Revista trouxe uma revelação surpreendente: Cherenzi seria, na verdade, o veículo físico do mestre *Kout-Humi*, figura supostamente imortal da Grande Irmandade Branca, que viveria nos Himalaias e que detinha os segredos da evolução espiritual, constituindo referência central do moderno esoterismo ocidental. Após uma estada na Europa, ele estaria então viajando pela América Central e deveria, em breve, chegar à Colômbia.

Como já dissemos antes, a comunicação com os Mahatmas dos Himalaias era condição primordial para o funcionamento de uma instituição esotérica no contexto ocidental.²⁵⁰ A perspectiva de receber a visita física de um deles e poder receber diretamente seus ensinamentos, causou uma enorme agitação nos meios espiritualistas colombianos. A iminência de visita tão ilustre fez com que a *Revista Rosacruz* aumentasse sua tiragem para

²⁴⁷ *Revista Ciência e Consciência*, no. 1, abril de 1936, p. 8. Disponível em: <http://www.revista-ariel.org/>

²⁴⁸ *Revista Ciência y Consciência*, no. 3, maio de 1936, p. 5-10. Disponível em: <http://www.revista-ariel.org/>

²⁴⁹ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Bogotá: Editor n/d, 1950-a, p. 8.

²⁵⁰ O próprio Samael Aun Weor, sempre crítico em relação às bases que legitimam o funcionamento das outras escolas esotéricas, afirma ter recebido uma autorização expressa dos mestres himalaicos para publicar seu primeiro livro (VIZCAINO, *Op. Cit.*, p. 7).

6.000 exemplares mensais²⁵¹; auditórios foram reservados em diversas cidades para o ciclo de palestras.

Cherenzi permaneceu aproximadamente um mês na Colômbia e seguiu seu giro internacional, indo para o Equador. Como aconteceu em outros países, foi precedido por uma intensa propaganda negativa organizada pela Sociedade Teosófica, que se considerava o único canal legítimo de comunicação com os mestres himalaios. Assim, desde 1936, quando Cherenzi começou a publicar textos de Kouti-Humi, a loja teosófica *Annie Besant*, de Havana, conduziu investigações sobre as alegações de Cherenzi²⁵², denunciando que ele viajava com um passaporte cubano.

A oposição teosófica conseguiu, assim, cancelar um encontro nacional que Cherenzi pretendia realizar em Cuba e, praticamente, inviabilizou sua agenda quando da visita ao México,²⁵³ embora tenha tido pouco impacto na Colômbia. Neste país, o ciclo de palestras foi um grande sucesso e, graças ao apoio de Rojas e ao patrocínio da FRA, tornou-se realidade um ambicioso projeto de Cherenzi: criou-se em Bogotá a *Universidade Espiritual da Colômbia*, que em pouco tempo reuniu mais de seiscentos alunos de todo o país, interessados em suas lições de Filosofia Esotérica²⁵⁴. Havia um interesse especial por um curso iniciático que conferia o grau de *Anagarika* e que, supostamente, ensinava técnicas secretas do esoterismo tibetano.²⁵⁵

A aliança entre Rojas e Cherenzi durou poucas semanas.²⁵⁶ Um dos principais pontos de atrito parece ter sido a delimitação dos papéis na nova parceria: enquanto Cherenzi queria assumir o controle da FRA, Rojas pretendia ter a Universidade Espiritual sob seu controle. Uma crescente troca de acusações, com panfletos contendo denúncias de todo tipo, terminou

²⁵¹ *Revista Rosacruz*. Bogotá: Antiga Fraternidade Rosacruz no. 33, setembro de 1938, p. 526.

²⁵² Que também escrevia com o pseudônimo de Swami Jnanakanda.

²⁵³ *Revista Ciência y Consciência*, no. 6, setembro de 1936, p 15-20. Disponível em: <http://www.revista-ariel.org/>

²⁵⁴ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 11.

²⁵⁵ Ver, a respeito, CHERENZI. *Kundaliani o la serpiente ígnea de nuestros mágicos poderes*. Santiago: H. Aragon, 1944.

²⁵⁶ O próprio Krum-Heller, mais tarde, refutou completamente as pretensões de Cherenzi, de ser um alto iniciado da tradição rosacruz, e fez coro com o crescente grupo que o acusava de ser uma farsa (KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995). Num giro pela Europa, a pretexto de reunir fundos para uma expedição ao mosteiro secreto de Shambala, no Tibet, Cherenzi foi denunciado, na França, pelo famoso jornalista Robert Charroux (CHILDRESS, David Hatcher. *Lost Continents & the Hollow Earth*. Kempton: Adventures Unlimited Press, 1999, p. 322). Na Itália, foi colocado diante do professor Giuseppe Tucci, professor de Religiões Orientais da Universidade de Roma, que falava fluentemente o tibetano; incapaz de se comunicar com o professor, deixou o auditório e fugiu para a Suíça, de onde regressou para a América (Jornal ABC, de Madri. *Desastroso Final de Buda*. Edição no. 13.803, de 30/11/47; ver também AIVANHOV, Mikhael. *L'alchimie spirituelle, préface du Maha Chohan*, Paris, Éditions Izgrev, Collection de l'École divine, 1947). A despeito do escândalo, continuou como diretor da Universidade Espiritual na Colômbia, tendo mudado seu nome para Omar Schernrezig.

com o completo rompimento entre ambos.²⁵⁷ Isso não impediu que, encantada com o *mahatma*, uma grande quantidade de estudantes deixasse a F.R.A. e passasse a integrar a Universidade Espiritual de Cherenzi; entre eles estavam Rafael Romero Cortez e Julio Medina Vizcaino, nomeado posteriormente reitor da Universidade.²⁵⁸

Israel Rojas seguiu comandando uma F.R.A. reduzida numericamente e com sua reputação de guia espiritual seriamente abalada. A crise foi tão profunda que ele decidiu refundar a *Revista Rosacruz*. O novo número 1 foi lançado em março de 1939; num artigo intitulado "Nova Aurora", expressava suas esperanças de que, passada a tempestade, “a Fraternidade Rosacruz Antiqua entre, na Colômbia, em uma segunda etapa repleta de grandes perspectivas e positivos entusiasmos”.²⁵⁹ A esta altura, porém, o jovem Victor Manuel Gómez (futuro Samael Aun Weor), pensava em refundar a própria Fraternidade Rosacruz.

2.2 - A trajetória esotérica de Samael Aun Weor: o início

Antes da narrativa, julgamos relevante esclarecer os critérios de referência às personalidades do *milieu* esotérico utilizados em nosso trabalho, começando por seu principal personagem histórico, Samael Aun Weor²⁶⁰, o *motto mágico*, ou nome interno²⁶¹ adotado por Victor Manuel Gomez. A maneira como Victor Manuel Gomez se autoidentifica constitui um elemento chave da compreensão do imaginário gnóstico, o que explica nossa opção por respeitá-lo em seu trajeto histórico. Assim, vamos nos referir a ele como Victor Manuel Gomez, desde seu nascimento, até seu rompimento com a Antiga Fraternidade Rosacruz, no final da década de 1940. A partir do seu “despertar” ou “iniciação”, em 1948, até 1954, ele passa a se intitular *Aun Weor*, que significaria “o verbo ou mensageiro de Deus”. A partir de 27 de outubro de 1954, quando passa pela cerimônia de nascimento do "Cristo Interno", ele adota o nome de *Samael Aun Weor*, que utilizará até sua morte, em 1977.

²⁵⁷ WEOR, Samael Aun. *La Revolucion de Bel*. Colombia: Editor n/d, 1950-b, p. 8-9.

²⁵⁸ VIZCAINO, Julio Medina. Op. Cit., p. 10-11.

²⁵⁹ *Revista Rosacruz*, Bogotá: Antiga Fraternidade Rosacruz n. 1, março de 1939, p. 2.

²⁶⁰ O nome Samael é originário do Zohar, uma coleção de textos místicos do judaísmo; na Cabala normalmente é citado como o nome de um anjo caído, ou de um demônio, embora Blavatsky o mencione como nome de um Elohim. Figura na Clavícula de Salomão como o poder que conjura o demônio Andrameleck. Aun Weor, segundo o próprio Samael, significa “verbo divino”. Ver, a respeito, GUAITA, Stanislas, *O Templo de Satã*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973, p. 30; e <<http://www.samaelaunweor.info/identity/the-name-samael-aun-weor.html>>. Acesso em 13/08/2015.

²⁶¹ O *motto mágico* é uma tradição que os meios espiritualistas e esotéricos apropriaram do oriente; ao ser admitido num ordem religiosa, o *chela* (aprediz) recebe um novo nome, representando seu nascimento espiritual. O *motto mágico* ou nome interno busca distinguir a pessoa profana do iniciado; representa, via de regra, o simbolismo de um novo nascimento e de transformação à medida que inicia sua trajetória espiritual. Assim, p. ex., Blavatsky é *Upasikha*, Crowley é *Perdurabo*. Na gnose samaeliana o termo é muito mais específico, e se relaciona diretamente à doutrina da reencarnação, ou *doutrina do bodhisatwa*: o nome interno nomeia o Real Ser, o ser espiritual imortal que se reencarna em sucessivos corpos físicos.

Diretamente, faremos menção a ele como "Samael" e, indiretamente, como "mestre" ou "avatara". Seus seguidores usam, via de regra, a expressão "Venerável Mestre Samael",²⁶² forma que alguns estudiosos preferiram manter em seus trabalhos, sobretudo os de caráter etnográfico.²⁶³ Da mesma maneira, nas descrições em que isso for relevante, vamos destacar o *motto mágico* de seus principais discípulos, mas mantendo seu nome de batismo, para evitar confusão. Assim, por exemplo, a esposa-sacerdotisa de Samael é Arnolda Garro de Gomez (*Litelantes*), seu braço direito é Julio Medica (*Gargha Kuichines*) e o fundador da Nova Ordem é Joaquim Amortegui (*Rabolu*).

2.2.1- A iniciação ao esoterismo

O principal personagem de nosso trabalho nasceu em Bogotá, em 06 de março de 1917, batizado com o nome de Victor Manuel Gómez Rodríguez. Seus pais, o militar Manuel Gomez e Francisca Rodriguez de Gómez são oriundos de famílias ascendentes da classe média colombiana. Aos doze anos, uma crise familiar levou à separação de seus pais, o que afetaria radicalmente o futuro do jovem Victor Manuel. Vivendo com a mãe que, aparentemente, nutria alguma simpatia pela doutrina kardecista, o garoto - que tivera, até, então uma formação católica tradicional, estudando num colégio de jesuítas – passou a ter contato com os livros de Kardec, Camille Flammarion, Léon Denis e César Lombroso, bem como a participar de sessões espíritas, durante as quais os fenômenos mediúnicos aguçaram profundamente seu interesse por temas metafísicos.²⁶⁴ Tal interesse logo o conduziria às obras esotéricas - em especial às de Helena Blavatsky -, a assistir palestras teosóficas e, em breve, a tornar-se conferencista da Sociedade Teosófica. Encantado com o novo universo de conhecimento com o qual se deparava, o jovem Victor seguiu então uma trajetória muito habitual entre estudantes do universo teosófico: tendo se exercitado nas diversas práticas de desenvolvimento interior da instituição - apropriadas de variadas formas do ioga hindu -, interessou-se por conhecer algumas das famosas práticas mágicas do ritualismo rosacruz.

O fenômeno da múltipla filiação, ou múltiplo pertencimento, ao contrário do que ocorre no universo religioso, sempre foi considerado normal no campo esotérico tradicional; na

²⁶² Por escrito é usual o uso com abreviaturas, V.M. Samael. Essa forma de tratamento é extensiva aos principais discípulos; assim, temos, por exemplo, V.M. Litelantes ou V.M. Rabolu.

²⁶³ JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma análise antropológica de la Iglesia Cristiana Universal de Colombia desde la perspectiva de la Esoterología*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 14.

²⁶⁴ GARCIA, Jesus Saiz. *El Movimiento Gnóstico – Perfil Histórico*. Data n/d. Disponível em: <<http://perso.wanadoo.es/jesussag/historia/movimiento.htm>>. Acesso em 10/05/2015.

verdade, era rotineiramente considerado um símbolo de *status* e estimulado.²⁶⁵ Dessa forma, o jovem teósofo filiou-se à *Antiga Fraternidade Rosacruz* (FRA) de Israel Rojas, em 1936. Seu interesse e dedicação logo lhe franquearam o acesso ao braço litúrgico da instituição, a Igreja Gnóstica²⁶⁶.

Influenciado pelas acusações dos teósofos, Victor provavelmente tornou-se cético em relação a Cherenzi e suas supostas iniciações desde os primeiros anúncios de Rojas. Nesse primeiro momento, no entanto, ele parece ter ficado particularmente perturbado com o clima de guerra e a troca de acusações que envenenou o ambiente do esoterismo colombiano. Apenas mais tarde, ao inteirar-se das lições que Cherenzi ministrava em sua universidade, ele se alarmaria com os exercícios de Magia Sexual ensinados conforme o método de Aleister Crowley.

Sua decepção com os rosacruzes coincidiu com um momento de profunda crise pessoal: em 12 de junho de 1940, Victor Manuel contraiu núpcias com a jovem Sara Dueñas; o casamento durou apenas alguns meses. Por essa época, Victor estudava medicina, numa faculdade em Bogotá. Nutrindo uma profunda admiração pelo fundador da F.R.A., Arnold Krum-Heller, quis seguir seus passos estudando medicina, mas, na academia deparou-se com uma enorme resistência de seus professores aos tratamentos esotéricos e naturais que havia aprendido.²⁶⁷ Desiludido com os rosacruzes, com seus estudos e seu casamento, Victor Manuel abandonou tudo e retirou-se para o interior do país²⁶⁸.

Durante os primeiros anos da década de 1940, viveu como uma espécie de curandeiro, aplicando passes, vendendo pomadas e unguentos e fazendo leituras de mãos (quiromancia); adotou ainda um pseudônimo - *Katan Umana Tamines* - e viveu algum tempo entre os índios aruacos. Por onde andava, procurava manter contato com médiuns; seus livros estão repletos de descrições de fenômenos mediúnicos, que teria presenciado nestes anos.²⁶⁹ Em 1946, passando pelo Estado de Antioquia, conheceu sua companheira de toda a vida, Arnolda Garro de Gomez (*Litelantes*). Casaram-se e passaram a viver em Girardot, Cundinamarca.

²⁶⁵ Krum-Heller, por exemplo, era simultaneamente teósofo, rosacruz, maçom e membro e/ou mestre em mais de uma dezena de instituições ocultistas.

²⁶⁶ ZOCCATELLI, PierLuigi. Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor. *La Critica Sociologica*, nº 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), p. 45. Embora Zocatelli admita que Samael recebeu uma consagração episcopal, o assunto é controverso.

²⁶⁷ DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009, p. 32.

²⁶⁸ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 12.

²⁶⁹ WEOR, Samael Aun. *Las Tres Montañas*. Bogotá: Editorial Mercuryo, 1973, p. 11.

Os estudos práticos de Victor Manuel, sobretudo com técnicas de tantrismo, teriam finalmente produzido um importante resultado prático: o despertar do *kundalini*,²⁷⁰ em 1947.²⁷¹ A experiência deixou clara sua missão: ensinar publicamente as técnicas práticas que ele acreditava que podiam conduzir ao despertar da consciência. Com tal propósito, Victor Manuel - que após a experiência mística adotou o nome iniciático de *AUN WEOR* - chegou à cidade de Cienaga, no início de 1948, com a intenção de reatar os contatos com seus antigos amigos rosacruzes²⁷².

2.2.2. - *Samael Aun Weor: Reformador Rosacruz*

A chegada de Aun Weor à Cienaga ocorre num dos momentos mais conturbados da vida política colombiana: o país vivia uma tensão política crescente, desde que o minoritário Partido Conservador havia vencido a eleição presidencial, de 1947, contra um Partido Liberal dividido. No esforço para se consolidarem no poder, grupos conservadores haviam mobilizado seus seguidores rurais para assumir o controle de cidades do interior e expulsar os liberais, o que produziu uma reação liberal igualmente violenta; o terror espalhou-se pelas vilas e povoados do país.²⁷³

O assassinato do líder liberal, Jorge Eliecer Gaitan, em 09 de abril de 1948, produziu uma violenta reação popular na capital, o *Bogotazo*, duramente reprimida pelo governo conservador. A violência, no entanto, espalhou-se pelo interior do país, seguindo-se um longo período de guerra civil conhecido como *La Violência*. Estima-se que entre 1948-1958, mais de 200.000 pessoas foram mortas, em função dos conflitos em causa.²⁷⁴

O campo esotérico não ficou imune às turbulências: o funcionamento das lojas maçônicas estava proibido no país, desde 1942. A descoberta de que o assassino de Gaitan - Juan Roa Sierra - era um afiliado da AMORC, criou um clima de intensa desconfiança em relação ao real propósito dos grupos rosacruzes no país. Neste ambiente de crise de legitimidade da Ordem, Aun Weor passou a reunir um pequeno grupo de rosacruzes e de

²⁷⁰ O *kundalini* seria um principio ativo localizado na base da coluna espinhal, e cuja ascensão iria então despertando as capacidades ocultas situadas em diferentes pontos energéticos (*chacras*); o conceito é uma importante apropriação da religiosidade oriental, em especial da *yoga*, onde se praticam exercícios respiratórios (*pranayamas*) com o mesmo propósito.

²⁷¹ GARCIA, Jesus Saiz. *El Movimiento Gnóstico – Perfil Histórico*. Data n/d. Disponível em: <<http://perso.wanadoo.es/jesussag/historia/movimiento.htm>>. Acesso em 10/05/2015.

²⁷² VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 11.

²⁷³ BRAUN, Herbert. Honra, amnésia, maldade e reconciliação na Colômbia. AGGIO, A. *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 261.

²⁷⁴ SAFFORD, Frank; PALACIOS, Marco. *Colômbia: Fragmented Land, Divided Society*. NY: 2002, Oxford University Press, p. 345.

adeptos de Cherenzi em sua casa, em Cienaga. Suas ideias, naquele período, podem ser resumidas basicamente em três pontos: buscava advertir para o perigo das práticas tântricas ensinadas por Cherenzi, que para ele constituíam pura magia negra; visava ensinar as formas corretas de se praticar o tantrismo, ou Magia Sexual, como ele as denominava, a fim de permitir que outros adeptos lograssem o despertar do *kundalini*; intentava reformar completamente a estrutura da F.R.A. e seu corpo doutrinário, de maneira que ela se tornasse, de fato, uma escola de esoterismo prático.

Neste grupo inicial destacavam-se dois ex-cherenzistas: o comerciante Julio Medina Vizcaino e o advogado Rafael Romero Cortez. É importante enfatizar o contexto da crise que é vivida pelas instituições rosacruzistas colombianas para se compreender o momento histórico em que Aun Weor surge com suas propostas reformistas. Como já vimos, a F.R.A. experimentou uma importante divisão a partir do rompimento entre Rojas e Cherenzi, em 1939. Com o início da Segunda Guerra Mundial, no mesmo ano, a instituição foi progressivamente perdendo contato com sua sede mundial - o S.S.S. (*Summum Supremum Sanctuarium*) -, localizada em Berlim, e com seu guia espiritual, Arnold Krum-Heller, que havia regressado à Alemanha.²⁷⁵ O fim do conflito, em 1945, trouxe a esperança de que os contatos seriam retomados e que o S.S.S. voltasse à atividade. Mas Krum-Heller faleceu, em 19 de maio de 1949, e a instituição, desde então, perdeu sua unidade internacional.²⁷⁶

As reuniões públicas que Aun Weor conduzia em Cienaga e Barranquilla levaram à publicação de dois livros, em 1950. O primeiro, intitulado *O Matrimônio Perfeito ou a Porta de Entrada à Iniciação*²⁷⁷, foi lançado em maio; o segundo, *A Revolução de Bel*²⁷⁸, em outubro do mesmo ano. O conteúdo das obras não deixa dúvida quanto a seus objetivos: primeiramente, advertir vigorosamente contra práticas e instituições que Aun Weor e seus seguidores passaram a classificar como "magia negra". Em ordem de importância, Aun Weor criticava as práticas tântricas ensinadas por Cherenzi em sua Universidade Espiritual, os

²⁷⁵ Tal como ocorreu com outras ordens esotéricas, os rosacruzistas foram progressivamente impedidos de funcionar livremente pelo governo nazista; o Sumum Supremum Sanctuarium foi fechado e Krum-Heller precisou refugiar-se com sua família no interior do país, período em que permaneceu incomunicável e chegou a ser considerado morto por seus discípulos sulamericanos; ver, a respeito, TSADHE, H. S. *Krum-Heller, El Rosa Cruz*. Fraternitas Rosicruciana Antiqua de Venezuela, ano n/d; e KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995.

²⁷⁶ O médico berlinense Albert Wolf parecia um candidato natural, pela sua proximidade com o mestre, e não está claro se o comando da FRA lhe foi oferecido. O fato é que mudou-se para o Brasil em 1950, onde morreu alguns meses depois. Um dos filhos do mestre, Parsival Krum-Heller, declarou-se seu sucessor, algum tempo depois, e tentou restaurar a unidade das instituições rosacruzistas, chegando a contar com o apoio de Israel Rojas. O projeto não teve sucesso, e Parsival passou a viver na Austrália; ver, a respeito, KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995.

²⁷⁷ *El Matrimonio Perfecto o la puerta de Entrada a la Iniciacion*, no original.

²⁷⁸ *La Revolucion de Bel*, no original.

exercícios contidos nas monografias distribuídas pela AMORC californiana e, finalmente, buscava desautorizar a posição de Israel Rojas como líder dos rosacruzes colombianos. De maneira geral, ele tecia severas críticas ao funcionamento das instituições esotéricas como um todo.

O segundo objetivo dos livros era dar publicidade a um corpo doutrinário e a um conjunto de práticas que ele considerava efetivos para produzir o despertar da consciência nos praticantes. Seu eixo central era a ideia de que o desenvolvimento da consciência e/ou espiritualidade estava indissolúvelmente ligado à prática da magia sexual, cujas técnicas reportava às obras de Krum-Heller e afirmava sua contribuição para a recuperação de práticas mágicas conhecidas desde a aurora da história humana.

Nesse primeiro momento, Aun Weor não afirmava qualquer pretensão de erigir uma nova instituição esotérica. Seu discípulo Julio Medina, no prólogo de seu livro, afirmava:

Esperamos que nossos espiritualistas da Colômbia, sejam eles rosacruzes, budistas, espiritistas, teosofistas, etc, não se alarmem, porque nós, os gnósticos, não aceitamos aulas materiais, nem academias, nem lojas, nem templo de ladrilho, cimento ou barro, nem cobramos mensalidades, nem ditamos cursos por correspondência ao estilo da Amorc da Califórnia (...). Aun Weor não assina com seu nome profano precisamente porque não quer o dinheiro de ninguém, nem deseja títulos, honrarias ou distrações de nenhuma espécie, nem forma aulas materiais porque sabe que dentro das aulas estão as taxas, as fofocas, o engano e a discussão. (...) Se é assim, para que aulas? Para que taxas? Para que donos de lojas? O sincero e digno encontrará o caminho, seu anseio se converterá em realidade.²⁷⁹

O que se observa em seu discurso, neste período, é uma forte influência da filosofia de Krishnamurti após seu rompimento com a Sociedade Teosófica que, na sua essência, propunha uma espiritualidade não institucionalizada. Alguns elementos são muito similares a seu discurso de dissolução da Ordem da Estrela, em 1929,²⁸⁰ como se pode ver na *Revolução de Bel*:

P. (...)Será que você quer se tornar algo como um novo Pontífice ou super-líder?

²⁷⁹ VIZCAINO, Julio Medina. Prólogo y Prefacio. In WEOR, S. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Bogotá: Editor n/d, 1950, p. 1 (tradução nossa). Esse trecho foi suprimido das edições posteriores, uma vez que se consolidou a versão de que o lançamento do primeiro livro marca a fundação do Movimento Gnóstico (CAMPOS, M. L. *Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo*. Campinas: LAP – UNICAMP, 2013).

²⁸⁰ “Eu afirmo que a Verdade é uma terra sem caminhos, e vocês não podem alcançá-la por nenhum caminho, qualquer que seja, por nenhuma religião, por nenhuma seita. (...) A Verdade, sendo ilimitada, incondicionada, inacessível por qualquer caminho que seja, não pode ser organizada; nem pode qualquer organização ser constituída para conduzir ou coagir pessoas para qualquer senda particular. Se vocês logo compreendem isso, verão o quanto é impossível organizar uma crença. Uma crença é algo puramente individual, e vocês não podem e não devem organizá-la” (KRISHNAMURTI, J. *Discurso de Dissolução da Ordem Estrela do Oriente*, 1929. Disponível em: <<http://www.jkrishnamurti.org/pt/about-krishnamurti/dissolution-speech.php>>. Acesso em 10/05/2015). A influência do pensamento de Krishnamurti é marcante nos primeiros anos de elaboração da doutrina gnóstica, e será analisada em detalhes no próximo capítulo.

R. Meu amigo, se sua suspeita estivesse certa então eu já haveria formado uma nova organização, o que pressupõe, como é indispensável, um chefe e uma diretoria; mas, como pode ver, nada disso existe, porque para que queremos uma nova organização? O que o mundo tem ganhado com tantas organizações que possui? Porque acrescentar mais uma?(...) Então para que queremos uma nova organização? Meu amigo, eu não sigo a ninguém e não quero que ninguém me siga, o que eu quero é que cada um siga a si mesmo.²⁸¹

O uso de ideias krishnamurtianas está alinhado a outros elementos importantes de seu discurso. Aun Weor, embora criticasse severamente a prática da mediunidade corrente nos círculos kardecistas colombianos, admirava o espírito prático e a simplicidade dos grupos espíritas, sobretudo entre as comunidades indígenas, modelo que ele considerava ideal para a prática espiritualista. Tudo isso faz parte de um imaginário mais amplo que se encaixa perfeitamente, do ponto de vista funcionalista, no modelo que o sociólogo Pierre Bourdieu atribui à figura do profeta: o questionamento da legitimidade do *status quo*, a denúncia do desvio dos propósitos originais do grupo religioso e o discurso reformista de retorno à pureza original.²⁸²

Assim, na simplicidade da religiosidade indígena e em seu universo de práticas mágico-religiosas, Aun Weor identificava o próprio cristianismo primitivo. É importante ter essas concepções em mente para se compreender o passo fundamental, que levou à fundação do Movimento Gnóstico na Colômbia: a construção do *Summum Supremum Sanctuarium* (S.S.S.), na Serra Nevada de Santa Marta.

2.2.3 - O Tibet colombiano

Em 1951 Aun Weor lançou seu terceiro livro - *Curso Zodiacal* -, com o mesmo título de uma obra de Krum-Heller, buscando provar que suas ideias, e em especial as concepções em torno da magia sexual, eram interpretações literais da obra do grande rosacruz alemão.²⁸³ O livro, adicionalmente, é uma provocação direta a Israel Rojas, uma vez que tornava públicas as lições e práticas que eram divulgadas de forma restrita nas monografias da F.R.A..

A partir da publicação dos livros mencionados, houve um intenso esforço de divulgação das novas ideias, tendo por alvo os freqüentadores de instituições esotéricas no país:

De repente, um dia o Mestre me disse: "Já se remexeu esta cidade, agora vamos seguir o trabalho de divulgação; deves ir já para Bogotá, leve uns 100 livros, no

²⁸¹ WEOR, Samael Aun. *La Revolucion de Bel*. Colombia: Editor n/d, 1950, p. 97 (tradução nossa).

²⁸² BOURDIEAU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 61.

²⁸³ WEOR, Samael Aun. *Curso Zodiacal*. Colombia: Editor n/d, 1951.

domingo ficas em frente à Igreja Teosófica Liberal, na saída do rito - me disse a hora - e entregarás a cada membro um livro (...). Ao regressar a Ciénaga, me solicitou listas de todas as sociedades e grupos espirituais da América Central e do Sul. Procurei e ia obtendo endereços; quando tinha mais de 100 endereços os mostrei e ele me disse: "Muito bem, agora envie 3 livros a cada endereço", o que cumpri fielmente. Depois de dois meses começaram a chegar cartas solicitando maiores informações. Logo recebi ordem de enviar os livros aos centros cherezistas, rojistas, espiritualistas e a toda classe de escola na Colômbia; desta forma foi mais rápida a ação dos livros.²⁸⁴

Aun Weor havia logrado reunir, em curto espaço de tempo, um poderoso rol de inimigos. Suas ideias sobre sexualidade e espiritualidade o indispueram seriamente com a Igreja Católica e com todas as instituições esotéricas importantes no cenário colombiano, levando à progressiva proibição de sua entrada na maioria dos *lumisiais*, centros teosóficos e espiritualistas. Da mesma forma, seus discípulos mais próximos foram expulsos da Universidade Espiritual e Julio Medina, que patrocinava a publicação dos seus livros, passou a sofrer boicote em seus negócios particulares.²⁸⁵ Finalmente, um processo acusando Aun Weor de curandeirismo e prática ilegal da medicina²⁸⁶ foi apresentado em Cienaga, levando à sua prisão na cadeia local, em 14 de março de 1952.²⁸⁷

Embora um *habeas-corporis* o tenha tirado da prisão poucos dias depois, o processo seguiu tramitando. Aun Weor estava justamente em vias de publicar um livro sobre medicina e partes do material já haviam circulado na forma de apostilas, tendo sido necessário suspender sua publicação até que o processo se resolvesse.²⁸⁸

²⁸⁴ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 30.

²⁸⁵ VIZCAINO, Julio Medina. *Op. cit.*, p. 30-33.

²⁸⁶ Aun Weor não esconde seu desprezo pela medicina alopática e pelo estatuto jurídico da prática médica (WEOR, Samael Aun. *Tratado de Medicina Oculta y Magia Pratica*. Colombia: editor n/d, 1955, p. 4); por conta disso, seus problemas com agentes do governo parecem ser antigos; Julio Medina relata sobre ele, em 1948: "dali se mudou a outros bairros, conforme o perseguiram os esbirros da saúde pública, pois ele vivia da medicina de plantas e de unguentos" (VIZCAINO, *Op. Cit.*, p. 50). Processos dessa natureza são comuns, na América Latina, contra figuras esotéricas e espiritistas no início do século XX; Bubbello destaca seu uso como parte da estratégia estatal de perseguição (BUBBELLO, Juan Pablo, *Historia del Esoterismo en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, p. 114). Outro exemplo emblemático é a perseguição movida contra o médium brasileiro Eurípedes Barsanulfo, em 1917 (FERREIRA, Inácio. *Subsídio para a História de Eurípedes Barsanulfo*. Uberaba, MG: editor n/d, 1962).

²⁸⁷ VIZCAINO, Julio Medina. *Op. cit.*, p. 30; WEOR, Samael Aun. *Curso Zodiacal*. Colombia: Editor n/d, 1952, p. 19.

²⁸⁸ Na maioria das listas bibliográficas de Samael, o livro *Tratado de Medicina Oculta e Magia Prática* aparece como tendo sido publicado em 1952. Preferimos seguir, nesse sentido, recente revisão da equipe do site Gnosis 2002, que data a primeira edição de 1955 (<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>). Júlio Medina, no prefácio de outra obra de 1952, deixa claro que, embora pronto, o livro não havia sido publicado: "El Maestro Samael Aun Weor ha presentado con ésta, cinco obras: «El Matrimonio Perfecto» (la Puerta de Entrada a la Iniciación); «La Revolución de Bel»; «Tratado de Medicina Oculta y Magia Práctica»; «Curso Zodiacal» y «Apuntes Secretos de un Gurú», estando el «Tratado de Medicina y Magia Práctica» listo para salir en su debido tiempo".(In WEOR, Samael Aun. *Apuntes Secretos de un Guru*. Colombia: Editor n/d, 1952, p. 1)

Esboça-se, desde então, o projeto de construção de um Templo que, contrariando seu discurso inicial de negar qualquer intenção de institucionalizar suas ideias e práticas, alinhava-se perfeitamente ao universo institucional rosacruz, constituindo um esforço no sentido de legitimá-lo no meio esotérico colombiano. A controvérsia em torno do S.S.S. vinha agitando os grupos rosacruzes desde a morte de Krum-Heller. Com seu falecimento e a impossibilidade de restaurar o funcionamento do antigo templo de Berlim, houve inicialmente uma movimentação, liderada pelo médico rosacruz alemão Albert Wolf, de trazer o templo para o planalto central brasileiro. Guiado por tal propósito, Wolf mudou-se para a cidade de Juiz de Fora, mas faleceu algum tempo depois, deixando a obra inconclusa.²⁸⁹

É importante destacar o valor simbólico da construção de um templo nas montanhas de Sierra Nevada, interior colombiano, para o imaginário esotérico da primeira metade do século XX. Além da relação com a herança rosacruzciana de Krum-Heller (a transferência do S.S.S. para outro local), Aun Weor estava dialogando com um imaginário comum ao campo esotérico, que visualiza um grupo reservado de grandes seres atuando sobre os destinos da humanidade a partir de templos secretos localizados nos altos dos Himalaias e no Tibet.²⁹⁰ Conforme apresentamos no capítulo anterior, todas as figuras representativas do universo teosófico e rosacruz, desde a fundação da Sociedade Teosófica, embasam a autoridade dos líderes espirituais em alguma forma de contato com os *mahatmas* ocultos no Tibet. A invasão chinesa do Tibet, a partir de outubro de 1950, causou profundo impacto no universo esotérico. Isso gerou especulações sobre o destino dos *mahatmas* e a transferência dos “centros mágicos de poder” para outros locais. É no horizonte desse imaginário, portanto, que Aun Weor começa a falar sobre o “Tibet colombiano”.²⁹¹

Ao mesmo tempo, o processo e sua prisão parecem ter aprofundado seu distanciamento em relação às instituições esotéricas já estabelecidas, de forma que a construção do *Summum Supremum* cristaliza a decisão de se criar uma instituição própria. Consolida-se, desse modo, a identidade de um grupo que se auto-intitula como “gnóstico”, termo que, se até seu terceiro livro fora utilizado como referência a um tipo ideal do esoterista - aquele que adquire seu

²⁸⁹KOENIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995, p. 52. O projeto brasileiro, aparentemente, também contava com a simpatia de outro importante mestre rosacruz, o dr. Joge Elias Adoum (1897-1958), *Mago Jefa*, que também mudou-se para Minas Gerais. Parsival Krum-Heller vai transferir o S.S.S. para a Austrália, em 1955, mas então a maioria das lojas nacionais havia adquirido autonomia.

²⁹⁰ Esse imaginário também é comum a inúmeros reformadores religiosos oriundos da Índia, como Vivekananda, Sivananda e Paramahansa Yogananda (1893-1952); este último lançou um livro chamado *Autobiografia de um Iogue*, em 1946, que faz um enorme sucesso e influencia poderosamente o crescimento de religiosidades hindus no ocidente; um dos destaques do livro são exatamente os relatos sobre os grandes iogues que vivem nos Himalaias.

²⁹¹ WEOR, Samael Aun. *Tratado de Medicina Oculta y Magia Pratica*. Colombia: Editor n/d, 1955, p. 2

conhecimento a partir do resultado de suas investigações mágico-herméticas ²⁹², a partir de 1952 passa a identificar o grupo de discípulos que o segue.²⁹³ Em seu livro *Tratado de Medicina Oculta*, encontramos a primeira referência ao nome da instituição: “*O Movimento Gnóstico avança de forma avassaladora, e já nada nem ninguém poderá nos deter nesta marcha luminosa e triunfal*”²⁹⁴. Julio Medina relata:

No Templo da Nevada, o S.S.S., o Mestre deu o nome ao grupo que estava se formando: MOVIMENTO GNÓSTICO CRISTÃO UNIVERSAL. Eu lhe perguntei: "Mestre, por que se deu o nome de Movimento?" E ele me respondeu: "porque é uma ação em movimento, o Movimento Gnóstico é como um trem em marcha, vai em direção a uma meta, igual a um trem, em uma estação descem uns e sobem outros e o trem segue sua marcha para seu destino; por agora sou o condutor e tu o fogueira, o provedor, o maquinista..."²⁹⁵

Em dezembro de 1952, o Templo começou a operar e foi publicada a primeira "Mensagem de Natal", hábito que Aun Weor manteria até o final de sua vida. As cerimônias contaram com a presença de discípulos de Cienaga e Barranquilla, e logo formou-se uma pequena comunidade de discípulos que viviam com o mestre em Sierra Nevada.²⁹⁶

No ano seguinte, estabeleceu-se o primeiro centro de estudos do grupo de Aun Weor, em Barranquilla e, rapidamente, outros santuários²⁹⁷ em Cali, Quindío e Bucamaranga. Julio Medina deixou um interessante relato sobre a ocasião, que retrata as condições em que se cria o Movimento Gnóstico:

Recordo que o primeiro Santuário foi aberto em Barranquilla, no ano de 1953. O irmão Luis E. Quintero (carinhosamente lhe chamávamos Quinterito) começou dando instrução a vários membros de centros espiritualistas, tais como discípulos de Teosofia, Rosacruz, Espíritas, Martinistas, Rojistas, Aquarianistas e outros; rapidamente cresceu o grupo, mais de 80 pessoas entre homens e mulheres. Eu lhes dei várias conferências e logo abrimos um Santuário no terceiro piso de um edifício central da cidade. Os ritos se faziam sem vestiduras sagradas, só o Sacerdote as portava; minhas vestiduras eram cor chocolate claro, por haver sido egresso do caminho negro. Com três meses de estar trabalhando em Segunda Câmara com

²⁹² WEOR, Samael Aun. *Curso Zodiacal*. Colombia: Editor n/d, 1952, p. 7

²⁹³ WEOR, Samael Aun. *Apuntes Secretos de un Guru*. Colombia: Editor n/d, 1952, p. 34.

²⁹⁴ WEOR, Samael Aun. *Tratado de Medicina Oculta y Magia Prática*. Colombia: Editor n/d, 1955, p. 90.

²⁹⁵ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 40 (tradução nossa).

²⁹⁶ VIZCAINO, *Op. Cit.*, p. 43. O S.S.S. tem uma história interessante: o templo funcionou desde o início como sede “espiritual” do Movimento Gnóstico, enquanto sua sede administrativa, inicialmente instalada em Cienaga, deslocou-se para o México, onde Samael passou a viver, a partir de 1956. Com a morte deste, em 1977, o templo passou a ser disputado entre os seguidores de Julio Medina e Joaquim Amortegui; na década de 1980 o local foi abandonado devido ao avanço da guerrilha das FARC; parte das instalações foram dinamitadas para não servir de abrigo aos guerrilheiros. Mais tarde a região passou ao controle de forças paramilitares, e grupos gnósticos voltaram a se instalar no local. A partir de 2000 proprietários locais reclamaram na justiça a posse destas terras, e o tribunal determinou a saída dos gnósticos (<http://lagnosisdevelada.com/noticias-e-informaciones-sobre-gnosis/comunidad-gnostica-desalojada-t928.html>). Acesso em 10/05/2015).

²⁹⁷ Significativamente, Aun Weor deixa de usar o termo corrente entre os rosacruz para designar seus grupos – lumisial – e adota o termo santuário.

aquele pessoal incapacitado para nossa senda, convidamos o Mestre Aun Weor, que veio a Barranquilla, falou ao grupo e foi tão forte a conferência que todos saíram, ficando apenas Quinterito, o dono do local, e minha pessoa.²⁹⁸

A mensagem de Aun Weor era excessivamente fundamentalista para o ambiente sócio-cultural que então militava nas escolas esotéricas. Havia uma ruptura radical em dois níveis principais: o primeiro, *doutrinário*, universalizava uma nova e controversa ética sexual, até então desconhecida da maioria dos praticantes e em choque com a concepção comum de que a espiritualidade é favorecida pela abstinência sexual; o segundo, *comportamental*, rompia com hábitos já estabelecidos no meio esotérico, como o múltiplo pertencimento a instituições, o estudo de monografias e um ambiente de liberdade para o testemunho de experiências espirituais.

Um novo grupo foi formado, dois meses depois, mas uma das estudantes - figura importante na sociedade local -, começou a dar demonstrações de capacidades clarividentes e mediúnicas, levando Aun Weor a proibir sua participação nos rituais. A saída da estudante foi seguida pela de todos os outros quarenta estudantes. Os missionários gnósticos, então, criaram um novo grupo, sem o conhecimento de Aun Weor, e ficaram durante um ano preparando o grupo para receber a visita de seu exigente mestre²⁹⁹.

Esse relato ilustra uma importante tensão estrutural que permeia toda a história do Movimento Gnóstico: embora sua doutrina espiritualista esteja toda baseada na ideia de contato direto com o sagrado - o que pressupõe a ausência de mediadores -, Aun Weor impõe a seus discípulos uma instituição fortemente teocrática, onde ele de fato atua como único mediador entre as forças divinas, a *Fraternidade Branca Universal*, e o mundo terrestre; as experiências místicas do discípulo precisavam, na prática, serem avalizadas pelo “avatare” para serem aceitas como tais³⁰⁰.

Essa tensão natural, entre uma doutrina que estimula a mais completa autonomia pessoal e uma instituição fortemente hierarquizada que exige obediência absoluta, explica, em grande medida, o forte processo de fragmentação que ocorre, desde então, no gnosticismo samaeliano, o qual pode ser situado em três momentos distintos: no início, antes que a posição de Aun Weor como líder absoluto ficasse consolidada, a instituição fora constantemente

²⁹⁸ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 54.

²⁹⁹ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 55-60.

³⁰⁰ Ressalvando, assim, uma contradição entre um discurso que valoriza a auto-validação das experiências religiosas e um “individualismo institucionalizado” que depende de mecanismos sociais tradicionais de validação (ROBERTSON, David G. *Contemporary ‘Gnosticism’ as a Discursive Field: na analysis of individual and institutional authority in twentieth century ‘gnostic’ movements*. Edinburgh: Universidade de Edinburgh, 2010, p. iii).

disputada por outros líderes carismáticos. A partir de 1960, quando sua posição simbólica como mediador se consolida, a instituição conheceu um longo período de estabilidade institucional e crescimento. Finalmente, com sua morte, em 1977, e na ausência de um sucessor legítimo e universalmente reconhecido, o processo de fragmentação voltou a ocorrer de forma mais intensa.

Em 1954 ocorre um primeiro esforço formal de institucionalização: em 09 de novembro é constituída, em Barranquilla, a Junta Diretiva Internacional do Movimento Gnóstico. Aun Weor é o “fundador e avatara mundial”; Julio Medina (Gargha Kuichines) figura no documento como diretor para toda a América Latina. Os diretores nacionais eram: Henrique Bernard (Johani) para a Colômbia; Carlos A. Valdes H. para o Panamá; Fioravante Juan Discepola Sólito para a Argentina. Na Colômbia foram ainda nomeados diretores regionais: David A. Valencia (Sanfragarata) para o Quíndio e Abraham Salomé para Magdalena. Como secretário particular do avatara, foi nomeado Efrain U. Acosta de Aguas (Tarom-Om).³⁰¹

A iniciativa reflete alguns dos sucessos iniciais da instituição, principalmente em estabelecer contato com alguns círculos esotéricos e espiritualistas simpáticos à suas ideias, no exterior, e na região colombiana do Quíndio. Também indica uma primeira hierarquia de seus discípulos, em cujo topo encontramos Julio Medina e Henrique Bernard. Os títulos pomposos, no entanto, escondem uma realidade muito mais modesta: no Panamá, embora haja um grupo organizado, ele é pequeno; na Argentina há apenas alguns indivíduos que mantêm correspondência com o S.S.S.; apenas em Barranquilla, Cienaga e no Quíndio há grupos constituídos funcionando regularmente.

2.2.4 - O Cristo Colombiano

Finalizando os atos de fundação do Movimento Gnóstico e coroando o imaginário criado em torno deste período, situa-se uma cerimônia esotérica ocorrida no *Summum Supremum Sanctuarium*, em 27 de outubro de 1954, conhecida como "Natal Gnóstico", ou "Advento do Cristo Samael".

Para os adeptos do esoterismo no ocidente, via de regra, o desenvolvimento espiritual segue uma trajetória muito semelhante à de um estudante que se matricula numa escola: ele tem um professor, recebe ensinamentos, faz exercícios e é periodicamente avaliado para se medir seu grau de aprendizado; apenas estas avaliações o facultam a adentrar em classes mais adiantadas e a receber um conhecimento mais avançado. No universo encantado dos

³⁰¹ UZCATEGUI, Oscar U.. *Samael Aun Weor, El Hombre Absoluto*. Madrid: AGEAC/VOPUS, 1999, p. 104; é reprodução da antecapa do livreto *Manual de Magia Prática*, provavelmente a 2ª. Edição, de 1955.

esoteristas modernos, seus templos e *lumisiais* são apenas a “projeção física” dos verdadeiros templos e escolas de mistérios, que estariam situados em dimensões espirituais, paralelas e intimamente ligadas ao mundo físico, conhecidas como dimensões superiores, mundos astral e mental, etc. O aprendizado espiritual começaria, então, numa espécie de jardim da infância - os chamados "Mistérios Menores" -, onde o discípulo passa por provas que medem sua coragem, pureza de propósitos e desenvolvimento espiritual. Tais “provas” são aplicadas nestes mundos internos, embora eventualmente ocorram também no mundo físico.

Vencidos os mistérios menores, começa, de fato, a senda iniciática, na forma de provas dos "Mistérios Maiores". É comum, nas escolas de então, que se acompanhe publicamente o progresso individual de cada iniciado, bem como o nome de seu “Mestre Interno”. Além disso, o nascente Movimento Gnóstico utiliza, em seus rituais, vestes coloridas de acordo com o grau iniciático atingido.³⁰²

Na ocasião que estamos relatando, o mestre Aun Weor havia reunido no S.S.S. as mais altas hierarquias de sua escola iniciática: além de sua esposa, Arnolda Garro de Gómez (Mestra *Litelantes*), estavam presentes seu braço direito, Julio Medina (Mestre *Gargha Kuichines*), Enrique Benar (reencarnação de São João), Casimiro Guete (Profeta Jonas), David Valencia (Mestre *Sanfragarata*), Filadelfo Novoa (Mestre *Sabaoth*), Hernando Recio Guarin (Mestre *Paconder*), José Avendaño (reencarnação de Joana D’Arc, Mestra *Sun Sun Dum*³⁰³), Romero Cortez (reencarnação do Faraó *Kefren*), entre outros. As cerimônias foram precedidas por um longo jejum; ao cabo do longo trabalho iniciático, Aun Weor logrou concluir as iniciações de Mistérios Maiores; seu *kundalini* havia ascendido, vitorioso, ao longo de toda sua coluna vertebral, o que lhe permitiu encarnar seu Real Ser, o Mestre Interno. A partir de então, tornou-se o Venerável Mestre Samael Aun Weor.³⁰⁴

O nascimento do “Cristo Samael” inaugura uma nova etapa na história do Movimento Gnóstico. Um ano depois do ritual descrito, Samael inicia uma longa peregrinação pela América Central em direção ao México; na contramão da rota por onde circulara, até então, o conhecimento esotérico, leva sua Gnose das selvas colombianas até o México, de onde, numa espécie de "efeito bumerangue", vai se irradiar para os Estados Unidos, Canadá e Europa, berço das doutrinas rosacruz.

2.3- A Viagem ao México

³⁰² Casimiro Guete, in TAHUIL, M. *Memorias del SUMUM SUPREMUM SANTUARIUM*. Montevideu: Editorial Mixcoatl, 2006, p. 39.

³⁰³ Idem, p. 25.

³⁰⁴ A encarnação do Real Ser equivale, no simbolismo esotérico cristão, ao nascimento do Cristo, o “natal interior”; daí a data passar a ser comemorada, entre os samaelianos, como um “natal gnóstico”.

O ano de 1955 mostrou-se bastante duro para os gnósticos colombianos; Julio Medina, envolvido num longo processo jurídico, ficou algum tempo detido por desacato³⁰⁵. Samael, desde o final de 1953, passou a maior parte do tempo em Sierra Nevada; novas queixas de prática ilegal da medicina foram apresentadas e ao que tudo indica uma nova ordem de prisão foi emitida contra ele; até mesmo sua comunidade no S.S.S. foi alvo de batidas policiais em sua perseguição. Por conta disso, sua atuação pública ficou praticamente comprometida e passou a se limitar a atendimentos por correspondência, sendo que a visita e atendimento aos grupos eram feitas por Julio Medina (*Gargha Kuichines*).³⁰⁶ Ao mesmo tempo em que tinha suas ações cada vez mais tolhidas na Colômbia, o ensinamento de Samael recebeu entusiástica acolhida em alguns círculos espiritualistas e esotéricos de outros países; pequenos grupos se formaram a partir da correspondência com o S.S.S. na Venezuela e no Panamá.

Diante desse cenário, Samael decidiu sair do país com a família. O projeto de um giro internacional já existia, mas a ideia original era de primeiro consolidar o Movimento Gnóstico na Colômbia para, somente no início da década de 1960, percorrer outros países³⁰⁷. O cenário cada vez mais conturbado da política colombiana e a absoluta falta de garantias para lidar com os poderosos inimigos que os gnósticos haviam feito levaram Samael à decisão súbita de partir. Saindo de Sierra Nevada, ele foi levado, juntamente com a família, à Barranquilla; de lá, foi conduzido a Cartagena, onde embarcou com sua família num navio rumo ao Panamá. Samael estava literalmente fugindo do país.³⁰⁸

Após passar alguns dias no Panamá, onde já havia um grupo gnóstico formalmente constituído e com personalidade jurídica, Samael seguiu para a Costa Rica, onde a situação era semelhante: havia dois grupos já organizados, inclusive juridicamente, em San José, o santuário Guru Huiracocha, dirigido por Odilon Jimenez, e o santuario Mahatma Ghandi, de Fernando Quiroz Gonzales.³⁰⁹ Note-se, pelos nomes dos grupos, que o proselitismo de Samael ainda era, majoritariamente, feito entre rosacruzistas e espiritualistas interessados na religiosidade hindu.

³⁰⁵ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Barranquilla, em 29/05/55 (Acervo Linaje Gnóstico). A acusação, feita por um senhor chamado Celio Villalva, parece ter tido a intenção de intimidar; o episódio é parte de um processo judicial mais complexo, que envolve a posse de uma propriedade. Como ocorreu na prisão de Samael, o acontecimento foi interpretado à luz do processo iniciático do próprio Julio Medina.

³⁰⁶ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Santa Marta, em 28/03/1954; Acervo Linaje Gnóstico.

³⁰⁷ Essa informação está impressa no papel timbrado do SSS, como se pode ver, por exemplo, na carta de Samael a Julio Medina; San José, Costa Rica, 19/08/55; Acervo Linaje Gnóstico.

³⁰⁸ Não está claro exatamente quando Samael sai de Sierra Nevada; em suas memórias Julio Medina fala em dezembro de 1955, aparentemente de forma errônea, uma vez que em agosto Samael informa haver chegado à Costa Rica (carta de Samael a Julio Medina; San José, Costa Rica, 19/08/55; Acervo Linaje Gnóstico).

³⁰⁹ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em San José, Costa Rica, em 19/08/55; Acervo Linaje Gnóstico.

No início de setembro de 1955 Samael estava em El Salvador,³¹⁰ literalmente sozinho, sem contatos.

2.3.1 - A chegada ao México

Samael chega ao México em janeiro de 1956, num momento bastante específico da história do país. O período que vai de 1940 a 1968 é conhecido como *O Milagre Mexicano*; a partir da Segunda Guerra Mundial o país conhece um rápido processo de industrialização, estimulado por uma política agressiva de substituição de importações. O processo de deslocamento do eixo econômico para as cidades conduz a uma rápida urbanização e à formação, no novo ambiente urbano, de uma classe média e um proletariado industrial. Da mesma forma, houve uma importante mudança na orientação da política externa: o México, que até 1940 vivia em constante conflito com EUA e Inglaterra - como na crise de 1917, e durante a expropriação das empresas petrolíferas, durante o governo populista de Lázaro Cárdenas, em 1938 – logo passou a receber uma atenção especial, num cenário mundial em que norte-americanos e ingleses precisavam de aliados para lutar contra o Eixo. A intensificação das relações comerciais com o poderoso vizinho do Norte foi outro importante impulso para a economia do país.³¹¹ O período também foi marcado por uma grande estabilidade política, sob o controle incontestável do PRI (Partido Revolucionário Institucional).³¹²

A Revolução Mexicana e os anos de isolamento que se seguiram estimularam, ainda, um redescobrimento cultural das raízes mexicanas, um verdadeiro culto da autonomia da "alma mexicana", repercutindo num verdadeiro surto de "nacionalismo cultural", que teve seu auge entre as décadas de 1930 e 1950. Essa nova identidade nacional se plasmou em manifestações culturais como o muralismo: uma arte politicamente engajada e popular. Intelectuais como Afonso Reyes propõem uma “versão mexicana da cultura do ocidente”.³¹³

Neste ambiente cultural, um importante elemento exerceria influência evidente sobre a obra de Samael: a apropriação do passado indígena, pré-colombiano, na construção de uma

³¹⁰ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em San Salvador, em 03/09/55; há uma segunda carta, sem data, do mesmo destino; Acervo Linaje Gnóstico.

³¹¹ A despeito disso, manteve sua independência, rejeitando uma aliança militar permanente com os EUA, criticando o golpe na Guatemala, em 1954, e a agressão norte-americana contra Cuba, em 1960.

³¹² CAMIN, Hector A. MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 211. Ainda sobre o P.R.I. ver HAMNETT, Brian. *A Concise History of Mexico*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004, p. 251. BETHELL, Leslie. *The Cambridge History of Latin America. Vol VII: Mexico, Central America and the Caribbean*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004, p. 83.

³¹³ MONSIVAIS, Carlos. *La Cultura Mexicana em el Siglo XX*, pp. 631-645. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.

identidade nacional. Embora o uso político da rica arqueologia do país date do período do ditador Porfirio Dias (1876-1911), é a partir da consolidação dos governos pós-revolução mexicana que a arqueologia e antropologia seriam utilizadas para construir uma ideologia indigenista.³¹⁴

Outra peculiaridade da história mexicana é sua relação com a Igreja Católica.³¹⁵ Embora fosse, como no restante da América Latina, um país de maioria católica absoluta, a república mexicana se consolida em oposição aberta ao poder da Igreja. O anticlericalismo estatal foi acirrado após a revolução de 1910. A constituição de 1917 impôs severas restrições à atuação da Igreja, o que levou à reação católica cristalizada na guerra civil - a *Rebelião dos Cristeros* (1926-29).³¹⁶ Assim, para fazer frente à política anticlerical, a Igreja Católica mexicana, ao contrário do que ocorre no restante da América Latina, adotou um discurso de defesa da ampla liberdade religiosa, com a criação, na década de 1920, da *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (LNDLR).³¹⁷

Esse ambiente de liberdade religiosa e engajamento cultural num projeto político nacionalista e popular influenciou o próprio amadurecimento doutrinário de Samael Aun Weor. Vemos, num primeiro momento, uma intransigência típica do período colombiano; diante de convites para abrir grupos de estudos em lojas maçônicas e na sociedade teosófica local, Samael responde:

Nós, resolutamente, rechaçamos esses oferecimentos. Não queremos nada com todas essas víboras. Viemos para organizar o Movimento Gnóstico com as pessoas simples e humildes do povo.³¹⁸

Mais tarde, como veremos, vai rever essa posição, e o Movimento Gnóstico no México vai nascer sob o patrocínio de uma loja maçônica.

A correspondência de 1956 mostra o deslumbramento de Samael com o ambiente político que ele encontra na América Central e no México. Ao contrário do que ocorre na

³¹⁴ COERVER, M. PASZTOR, S. BUFFINGTON, R.M. *Mexico: An Encyclopedia of Contemporary Culture and History*. Oxford: ABC Clío, 2004, p. 16-19.

³¹⁵ Sobre o tema, consultar: CAMP, Roderic. *Crossing Swords: Religion and Politics in Mexico*. New York: Oxford University Press, 1997. GRAYSON, George W. *The Church in Contemporary Mexico*. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 1992. REICH, Peter Lester. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. TANGEMAN, Michael. *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church, and the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.

³¹⁶ COERVER et al. Op. Cit., p. 430.

³¹⁷ BONFIL, Alicia. La Iglesia en Mexico, 1926-1970. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976, p. 296.

³¹⁸ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Mexico, DF, em 05/01/56 (tradução nossa). Acervo Linaje Gnóstico.

Colômbia, nestes países há um ambiente muito mais aberto para a liberdade religiosa: o Movimento Gnóstico, por exemplo, consegue rapidamente constituir uma personalidade jurídica no Panamá e na Costa Rica:

Afortunadamente, fora da Colômbia nós gozamos de liberdade e podemos falar livremente. Aqui no México temos no poder o Partido Revolucionário Institucional. Graças a Deus por aqui não reina o terror da tirania colombiana.³¹⁹

O deslumbre também ocorre diante da descoberta de um novo mundo: Samael descreve com enorme entusiasmo suas visitas a sítios arqueológicos astecas³²⁰ e o porte cosmopolita da capital mexicana: “A Cidade do México é imensa. Toda Barranquilla não seria mais que um bairro dela. Até mesmo Bogotá é uma formiga perto da Cidade do México”.³²¹

É claro que nem tudo se converte numa experiência positiva no novo país. Em sua correspondência com os colombianos, são frequentes os pedidos desesperados de ajuda financeira para alimentar a família. Outra preocupação constante é a questão da regularização de sua permanência no país, uma vez que possuía, inicialmente, um visto de turista, com duração de seis meses.³²²

Seus discípulos colombianos não estavam numa situação melhor: não bastasse a sangrenta crise política, a Colômbia vivia, igualmente, uma delicada situação econômica,³²³ que tornava difícil a compra de dólares. Sendo assim, com o objetivo de levantar fundos para a impressão de livros no México, Samael organizou um curso por correspondência sobre “Magia Asteca”; por conta do preço de distribuição pelo correio, e da facilidade de conversão em dólares, o curso foi distribuído a partir da sede do Panamá, em setembro de 1956.³²⁴

O novo ambiente de abertura e liberdade de expressão fez com que Samael flexibilizasse seu ponto de vista em relação aos demais grupos espiritualistas; o primeiro grupo gnóstico mexicano foi criado em 1958, nas dependências da loja maçônica *Valle de Mexico*.³²⁵

2.3.2 - *Francisco Propato e a AGLA*

³¹⁹ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Mexico, DF, em 01/02/56 (tradução nossa). Acervo Linaje Gnóstico.

³²⁰ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Mexico, DF, em 13/02/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³²¹ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Mexico, DF, em 05/01/56 (tradução nossa). Acervo Linaje Gnóstico.

³²² Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Mexico, DF, em 05/01/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³²³ “A situação econômica da Colômbia agora é lamentável, não há meio circulante (dinheiro) e os estudantes andam muito mal economicamente” (Carta de Julio Medina a Samael, expedida em Cienega, em 03/08/58 (tradução nossa). Acervo Linaje Gnóstico).

³²⁴ Cartas de Samael a Julio Medina, expedida de Mexico DF, em 29/09/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³²⁵ Depoimento de sua filha, Isis Gomez, disponível em: <http://www.gnosishoy.com/samael_aun_weor/biografia_4.html>. Acesso em 10/05/2015.

Em 1957, Samael estabeleceu contato com o orientalista argentino Francisco Propato (Luxemil). Propato tinha uma respeitável atuação acadêmica nas áreas de Filosofia e Letras; foi membro da *Societe Asiatique*, fundador e presidente da Confederação da Cultura Árabe, no Chile e na Argentina³²⁶ e um dos tradutores da obra de Omar Khayan para o espanhol. Seguidor do Aprismo³²⁷, Propato era entusiasta de uma proposta política de terceira via, que seguia, em linhas gerais, o movimento político de Gandhi, na Índia, e a filosofia de *Ahimsa* (não-violência), institucionalizada numa associação humanista chamada de ALAS (*Accion Libertadora Americana del Sur*), fundada em 1936³²⁸. Em março de 1958, Samael fundou a AGLA (*Accion Gnostica Libertadora de Amerindia*),³²⁹ uma frente político-espiritual que reuniria a ALAS, o Movimento Gnóstico e a *Divine Life Society* de Sivananda.³³⁰

Esses contatos coincidiram com um período em que Samael converteu-se em estudioso da religiosidade hindu e das distintas escolas de ioga, tendo inclusive se tornado vegetariano³³¹. Estas novas influências fizeram com que concebesse o projeto de uma ampla frente espiritualista, em dois sentidos: o primeiro, um sentido político-espiritual, de uma frente supra-religiosa e espiritualista que se opusesse à ameaça comunista. Suas obras, que até então faziam uma crítica violenta das religiões - especialmente do catolicismo - adotaram, progressivamente, um discurso fortemente ecumênico, em defesa da união entre todas as religiões para se fazer frente ao marxismo:

Nestes momentos de CRISE MUNDIAL é necessário que haja FRATERNIDADE entre todas as Religiões porque estamos frente a um inimigo comum, o terrível DIABO VERMELHO, o ABOMINÁVEL COMUNISMO MATERIALISTA.³³²

³²⁶ AMO, Mercedes del. La literatura de los periódicos árabes de Chile. *Revista MEAH, Seccion Arabe-Islam* (2006), p. 3-35, p. 23-25. Granada: Universidad de Granada, 2006.

³²⁷ Sobre a APRA e o aprismo, ver página 38.

³²⁸ BIANCHI, Susana, *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004, p. 230-232; Apud BUBELLO, Juan P. Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX, p. 29. In BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

³²⁹ O título da instituição evidencia a influência do pensamento de Haya de La Torre; a Amerindia de Samael é claramente baseada na Indoamérica de Haya; recusando os rótulos de América ibérica ou latino-americana, ele propõe uma definição identitária da região a partir de sua principal especificidade: a mestiçagem, a fusão de raças e de culturas, que justificariam a proposta de construção de uma unidade política de todo o continente (PEREZ, Felipe G. Indoamerica segun Victor Raul Haya de La Torre. In *Catoplebas*, n. 80, outubro de 2008, p. 12. Disponível em: < <http://www.nodulo.org/ec/2008/n080p12.htm> >. Acesso em 10/05/2015). O termo indoamérica é adotado por Samael em seus livros *La Transformacion Social de la Humanidad*. (Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1965, p. 7) e *La Plataforma del Socialismo-Cristiano Latino Americano* (Local, editor n/d, 1967, p. 1).

³³⁰ Carta de Samael a Julio Medina, expedida no Mexico, DF, em 18/03/58. Acervo Linaje Gnóstico.

³³¹ DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009, p. 132-133.

³³² WEOR, Samael Aun Weor. *La Transformacion Social de la Humanidad*. Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1965, p. 114 (tradução nossa).

Samael empenhou-se em se tornar representante da *Divine Life Society*, de Sivananda, no México e na Colômbia. Exercícios e elementos doutrinários do livro *Kundalini Yoga*, de Sivananda, foram assimilados e divulgados através de seus livros. O ponto alto desse esforço foi a campanha para trazer à América Latina o principal representante de Sivananda no ocidente, Swami Vishnudevananda, em maio de 1958.³³³

Num sentido mais restrito, Samael pensou numa frente espiritualista que reunisse outras lideranças em torno da prática da Magia Sexual. O propósito da AGLA era dar maior autoridade à noção samaeliana de Magia Sexual, com o apoio de figuras respeitadas no meio espiritualista, como Francisco Propato (*Luxemil*) e, sobretudo, com o próprio Sivananda. Essa também era uma estratégia para, finalmente, permitir o acesso de suas ideias aos Estados Unidos e à Europa.

A AGLA foi uma iniciativa com forte significado simbólico e propagandístico. Em sua Mensagem do Natal de 1960, por exemplo, Samael comemorou a união das três instituições, formando o triângulo "ALAS - AGLA - Aryavarta Ashrama"; as três instituições juntas reuniram um milhão de integrantes, e Samael declarava que: "*os três Movimentos unidos lutam pelo ESOTERISMO CRÍSTICO e pelo TRIUNFO DEFINITIVO DO CRISTO SOCIAL*"³³⁴. Trata-se de um momento sempre destacado na hagiografia que as instituições gnósticas construíram em torno de seu fundador.

Outra ação propagandística desse momento foi o envio de uma carta aberta ao Papa Pio XII, propondo uma união ecumênica de todas as religiões do mundo, para combater o avanço do comunismo³³⁵ e convidando o pontífice a se unir ao "Triângulo Hermético Movimento Gnóstico – ALAS – Aryabarta Ashrama."³³⁶

Na prática, porém, a frente espiritualista sonhada por Samael nunca se constituiu de fato. Francisco Propato, embora fosse um nome respeitável, estava muito doente e tinha uma atuação pública cada vez mais limitada. Quanto à *Divine Life Society*, ainda que tenha havido

³³³ Cartas de Samael a Julio Medina, expedidas no Mexico, DF, em 19/05/58, 27/05/58 e 21/07/58. Acervo Linaje Gnóstico. O dinheiro chegou a ser reunido, e com o fracasso da viagem foi direcionado para a impressão de livros. Vishnudevananda fixou-se no Canadá, no ano anterior, e não há fontes independentes que confirmem o contato com os gnósticos.

³³⁴ WEOR. Supremo Mensaje de Navidad 1960-61. In *Gnosis em el Siglo XX*. El Salvador: Editor n/d, 1972, p. 39 (tradução nossa).

³³⁵ "Apenas a união de todos os credos, escolas e seitas, poderá deter a avalanche brutalizadora do ateísmo marxista" (*WEOR*, 1958, *Carta Aberta ao Papa*; disponível em: <<http://juventudgnostica.blogspot.com.br/2012/08/carta-abierta-del-vm-samael-aun-weor-al.html>>. Acesso em 05/07/2015).

³³⁶ No Congresso de Guadalajara, em 1976, durante uma entrevista, Samael foi questionado sobre seu discurso de ecumenismo religioso, se tinha alguma influência do Concílio Vaticano II. Samael respondeu que a situação de causalidade estava invertida, pois sua carta teria sido a responsável pela política ecumênica de João XXIII (sic!). A entrevista está disponível em: <<http://www.gnosis-samaelaunweor.org/portfolio-item/conferencia-platica-en-guadalajara/>>. Acesso em 30/07/15).

de fato uma troca de correspondência, ela nunca formalizou qualquer tipo de ligação com Samael e sua afirmação de que Sivananda era o “dirigente gnóstico da Índia”³³⁷ parece, na melhor das hipóteses, de uma licença poética.

Em 1963, o “Triângulo Hermético” sofreu um duro golpe: com um intervalo de poucos meses, Francisco Propato e Sivananda morreram. Em 05 de agosto do mesmo ano, Samael emitiu uma carta aberta, intitulada *Luto em La Bandera Gnóstica*, onde lamenta a morte dos dois “mestres gnósticos”. A AGLA continuou figurando na correspondência oficial, tanto do SSS, em Sierra Nevada, como na nova Sede Patriarcal, no México, capital, ao longo da década de 60. Samael nunca abandonou o sonho de criar uma grande federação de cunho cultural ou espiritualista; após a conquista da Personalidade Jurídica do Movimento Gnóstico Cristão Universal, na Colômbia, em 1961, fundou no México a AGEACAC (Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais – Ação Civil), com uma proposta muito mais cultural. Em pouco tempo, porém, a AGEACAC tornou-se uma versão mexicana do Movimento Gnóstico, desenvolvendo os mesmos tipos de atividades, inclusive a parte litúrgica.

Em 1969, em carta lida durante o Congresso Gnóstico Ecumênico Latino-Americano, Samael encarregou sua discípula Georgina G. de Cabeza de organizar um *Instituto Samael*, que deveria funcionar de maneira semelhante ao *Instituto Krishnamurti*,³³⁸ desenvolvendo atividades acadêmicas e estabelecendo relações com escolas dedicadas a estudos similares.³³⁹

2.4 - Luta política e Espiritualidade: o Socialismo Cristão Gnóstico

Como já mencionamos, Samael teve seu interesse pela política despertado pelo contato com o orientalista argentino Francisco Propato (*Luxemil*). Ligado ao Aprismo, e sobretudo à doutrina de Gandhi, Propato acreditava num ideário que conciliasse luta política e espiritualidade que atraiu o interesse de Samael.

A APRA (*Alianza Popular Revolucionaria de America*) foi um movimento político de centro-esquerda fundado em 1924, no México, pelo peruano Victor Raul Haya de La Torre

³³⁷ WEOR, Supremo Mensage de Navidad 1960-61. Op. Cit., p. 39.

³³⁸ Samael está se referindo às diversas entidades independentes (como a brasileira Instituto Cultural Krishnamurti) que constituem a Fundação Krishnamurti, responsáveis pela publicação de suas obras e pela organização de suas viagens e ciclos de palestras pelo mundo todo. Ao longo de sua vida Krishnamurti promoveu encontros com cientistas célebres, como Capra, Sudarshaw e Rupert Sheldrake.

³³⁹ Epistola dirigida ao Congresso Gnóstico Ecumênico Latinoamericano 1958 – 1969, Sede Patriarcal, Mexico. Disponível em: <http://www.clxv.org/livros/samaelaunweor/scan/SamaelAunWeor_68-12-27-Epistola03.jpg>. Acesso em 30/07/15.

(1895-1979) e pelo educador mexicano José Vasconcelos Calderon (1882-1959)^{340 341}. O ideário aprista é partidário de uma terceira via, que critica o alinhamento tanto com o capitalismo imperialista quanto com o marxismo³⁴², propondo-se, ao mesmo tempo, revolucionário e partidário da “ordem”, acreditando na instauração pacífica de uma sociedade socialista³⁴³. Neste sentido, defendia a especificidade histórico-cultural da América Latina - a *Indoamérica* - destacando as particularidades de sua situação racial - em particular da mestiçagem³⁴⁴ - e defendendo a criação de uma unidade política continental, na forma de uma federação que reunisse todas as nações latino-americanas³⁴⁵.

É provável que Propato tenha tido contato com o aprismo enquanto estudava na França, onde havia uma importante célula universitária e onde atuou como líder estudantil.³⁴⁶ Em uma viagem à Índia, em 1933, atuou como representante do APRA junto a autoridades do Partido do Congresso Nacional, de Gandhi. A luta empreendida por Gandhi era profundamente admirada pelos apristas e houve um esforço no sentido de aproximar os dois movimentos: no imaginário aprista, as figuras de Gandhi e Haya de la Torre aparecem irmanadas, empenhados numa causa comum³⁴⁷.

As ligações de Propato com o socialismo hindu e, sobretudo, com a doutrina de Gandhi, levaram-no, posteriormente, a se afastar do aprismo³⁴⁸ e a criar, na Argentina, a ALAS (*Accion Libertadora Americana del Sur*)³⁴⁹. Samael interessou-se profundamente pela versão do aprismo de Francisco Propato; tornou-se representante da ALAS no México, e convenceu Julio Mediana a fazer o mesmo na Colômbia. Em sua correspondência, assim definia sua aliança política com Propato (*Luxemil*):

³⁴⁰ HAYA DE LA TORRE, Victor R. Obras Completas, vol. 1. Lima, Peru: Editorial Juan Mejia Baca, 1977, p. XI.

³⁴¹ Ambos, como mencionado no início do capítulo, afiliados a grupos teosóficos e profundamente influenciados, em seu pensamento político, por suas ideias.

³⁴² HAYA DE LA TORRE, Op. Cit., p. XXIV.

³⁴³ FERREIRA, Oliveiros S. *Nossa América: Indoamérica*. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 141.

³⁴⁴ Idem, p. 48.

³⁴⁵ HAYA DE LA TORRE, Op. Cit., p. 11.

³⁴⁶ Embora houvesse também na Argentina, desde o final da década de 1920, uma importante representação da APRA entre estudantes universitários (HAYA DE LA TORRE, Op. Cit., p. 7).

³⁴⁷ DEVES VALDES, E. Impacto del pensamiento índio em America Latina. Algunas lecturas de la obra de Gandhi: circulaciones y reelaboraciones eidéticas. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol 13, no. 1, Mendoza, jan-jul 2011, p. 29-43, p. 30-32.

³⁴⁸ Haya foi eleito presidente do Peru, em 1954 e 1962, período em que o aprismo experimentou uma forte guinada à esquerda, o que parece guardar alguma relação com o afastamento de Propato.

³⁴⁹ PIMENTA, Juan Carlos. De lo misterioso cotidiano: entreabriendo la puerta de Ana de Gomez Mayorga y la historiografía literária mexicana. In *Revista Iberoamericana*, vol LXVII, no. 194-195, jan-jul 2001, p. 239-249, p. 249.

"Não vamos nem com o capitalismo nem com o comunismo. Estamos com o socialismo Cristão de Gandhi (sic!), seguimos a política de *A-himsa*, a não violência"³⁵⁰

Propato - que havia fundado o primeiro centro do Movimento Gnóstico na Argentina, em 25 de maio de 1957, tornando-se seu representante nacional - criou, em 1960, a Fraternidade Esotérica Gnóstica Latinoamericana (FEGLA).³⁵¹ No ano seguinte, em 1961, Samael publicou um pequeno livreto intitulado *La Caridad Universal*, com um resumo de suas ideias políticas, que ele chama de "doutrina do Cristo Social"³⁵². É o primeiro ensaio de um projeto político. Começando com uma crítica aos espiritualistas que justificam o sofrimento humano exclusivamente como uma consequência pessoal do *karma*, de más ações praticadas em outras existências, Samael fazia apologia dos programas de assistência social³⁵³ e lançava seu primeiro apelo ecumênico, por uma 'união de todas as religiões' pelo bem da humanidade³⁵⁴.

Seu projeto ganhava contornos mais definidos no livro *El Cristo Social*, de dezembro de 1964.³⁵⁵ Condenando tanto o capitalismo quanto o comunismo³⁵⁶, Samael retoma a leitura de Haya - da Indoamérica como um espaço específico, racial e culturalmente, que demanda uma proposta política também específica -, um "socialismo cristão essencialmente latinoamericano" destinado a inaugurar uma "nova cultura"³⁵⁷.

A doutrina política de Samael é essencialmente reformista e fortemente baseada na noção gandhiana de *A-himsa*, "não violência"; embora admita graves problemas sociais no continente, como a fome, alerta que:

Não é nos entregando às hordas bárbaras do marxismo-leninismo que podemos resolver o problema. A violência não resolve nada. A violência só nos pode conduzir ao fracasso. Necessitamos paz, serenidade, reflexão, compreensão³⁵⁸.

³⁵⁰ Carta de Samael a Julio Medina, expedida no Mexico, DF, em 26/03/58 (tradução nossa). Acervo Linaje Gnóstico.

³⁵¹ Carta de Francisco Propato a Samael, expedida em Buenos Aires, em 25/05/1960. Disponível em: <<http://www.gnosisuruguay.com/luxemil.htm>>. Acesso em 20/07/2015).

³⁵² WEOR, Samael Aun. *La Caridad Universal*. Bogotá: Editorial Iris, 1973 (1961-a), p. 2.

³⁵³ WEOR. *La Caridad Universal*. Op. Cit., p. 3.

³⁵⁴ Ibidem, p. 10.

³⁵⁵ WEOR, Samael Aun. *El Cristo Social*. Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1964. Embora Samael tenha escrito este livro em 1961 (p. 18), sua primeira edição conhecida é esta, pela gráfica Meridiano, de Bucamaranga, Colômbia, datada de dezembro de 1964.

³⁵⁶ WEOR. *El Cristo Social*. Op. Cit., p. 1. A despeito disso, o discurso mais agressivo é claramente antimarxista.

³⁵⁷ Ibidem, p. 2.

³⁵⁸ Ibidem, p. 3. Tradução nossa.

Como pré-requisito para uma ação política, defendia uma transformação interior; essa lógica justifica a prevalência do espiritual sobre o social:

O problema do mundo é o problema do indivíduo. (...) A sociedade humana é a extensão do indivíduo. Se queremos realmente uma mudança radical, se queremos um mundo melhor, um mundo sem fome, necessitamos mudar individualmente, mudar dentro de nós mesmos, alterar dentro de nossa própria individualidade os abomináveis fatores que produzem no mundo a fome e a miséria. Recordemos que a massa é uma soma de indivíduos. Se cada indivíduo muda, a massa mudará inevitavelmente³⁵⁹.

A agenda reformista e a política de paz gandhiana dominam os temas tratados: reforma agrária, habitação urbana, educação. Referindo-se aos conflitos que opunham patrões e o operariado, Samael propunha uma solução a partir da consciência individual, baseado num esforço para “compreender o ponto de vista alheio”³⁶⁰. O discurso oscila entre momentos de uma lógica de resignação religiosa em relação às injustiças³⁶¹ e afirmações que lembram as utopias anarquistas de supressão dos governos³⁶², ou as utopias comunistas de controle do capital pelos operários³⁶³.

Seguramente, o aspecto mais exótico do programa do Partido Socialista Cristão Latinoamericano (POSCLA)³⁶⁴ é a fonte de inspiração de seu modelo social: *a civilização de Vênus*. Samael se baseia na narrativa de um taxista mexicano para descrever como funciona a civilização venusiana³⁶⁵. Também chama a atenção, entre as excentricidades do programa partidário de Samael, a defesa da legalização dos curandeiros, situação vivida pelo próprio fundador do partido:

É estúpido perseguir aos profissionais não diplomados, é injusto colocar na cadeia ao médico que cura com procedimentos distintos aos da ciência oficial³⁶⁶.

³⁵⁹ Ibidem, p. 3. Tradução nossa.

³⁶⁰ WEOR. *El Cristo Social*. Op. Cit., p. 32.

³⁶¹ “Desgraçadamente NÃO PODEMOS NOS QUEIXAR, ou melhor dito, não devemos nos queixar, uma vez que nós mesmos elegemos nossos governantes, cada um de nós cometeu o erro de eleger aos maus governantes” (Ibidem, p. 36, tradução nossa).

³⁶² Ibidem, p. 36.

³⁶³ Ibidem, p. 38.

³⁶⁴ Na obra de Samael, bem como na Reforma Estatutária de 1976, somente aparece o nome Partido Socialista Cristão Latinoamericano ao lado da sigla POSCLA; em diversos sites gnósticos a sigla é traduzida como Partido Obrero (ou Operário) Socialista Cristão Latinoamericano, no que parece ser uma inovação posterior.

³⁶⁵ Trata-se de Salvador Villanueva Medina. Samael o conhecia pessoalmente. Ele afirma ter sido levado a Vênus numa nave espacial; chamou sua atenção o fato de Medina renunciar aos direitos de autor do livro que escreveu sobre o assunto, e de seguir pobre e trabalhando como taxista; o próprio Samael prefaciou uma reedição de seu livro *Hablemos de Venus* (disponível em: <<http://www.samaelgnosis.net/libro/pdf/venus.pdf>>. Acesso em 10/05/2015).

³⁶⁶ Ibidem, p. 64.

A doutrina gandhiana de *a-himsa* é, também, reinterpretada por Samael, sob uma lógica gnóstica: uma vez que todo humano possui um elemento violento dentro de si - o Ego -, apenas numa sociedade onde indivíduos pratiquem a "Morte do Ego" é possível estabelecer a não-violência³⁶⁷. Fiel à noção da especificidade latinoamericana, Samael enfatiza que seu ideário não tem relação com o socialismo cristão europeu: enquanto este seria meramente econômico, o socialismo latinoamericano concebia o homem em suas dimensões psicológicas, sociais e espirituais³⁶⁸.

No livro *La Transformacion Social de la Humanidad*, lançado em agosto de 1965, Samael radicaliza o discurso, demonstrando-se evidentemente incomodado por ser taxado de reformista e reivindicando a condição de revolucionário. Em sua autodefesa, argumentava que, justamente o que era considerado mais alienante em sua doutrina - a noção de que uma transformação social somente é possível a partir de uma transformação individual -, era exatamente o que lhe conferia um caráter revolucionário, na medida em que apenas a partir de uma "Psicologia Revolucionária" seria possível criar uma ética revolucionária duradoura³⁶⁹. Ou seja, defendia uma psicologia transformadora, que abrisse espaço para o novo, baseada na eliminação do "Ego"³⁷⁰.

Embora mantenha o tom fortemente anticomunista, é este o primeiro livro em que Samael condena com igual severidade as ideias direitistas e as ditaduras militares na América Latina³⁷¹. Suas ideias giram em torno de duas propostas caras ao aprismo de Haya: a especificidade racial e cultural da América Latina e a defesa de uma unidade política do continente:

A raça Latinoamericana tem sangue INDO-AMERICANO. A raçalatinoamericna é a mescla do INDIO Ocidental com o LATINO, tem de fato algo novo no sangue, algo novo nas ideias, algo novo na política. (...) É URGENTE que toda a AMÉRICA LATINA compreenda com URGÊNCIA a hora que vivemos e a necessidade de uma CONFEDERAÇÃO de ESTADOS. A população LATINOAMERICANA é a SEXTA SUB-RAÇA da GRANDE RAÇA ÁRIA. É absurdo que gentes da mesma língua e Raça se dividam com fanatismos Nacionalistas³⁷².

Estes livros foram escritos para seus seguidores gnósticos e, também, para divulgar a Gnose entre os círculos políticos dos quais Samael participava. Em 1967, porém, ele adotou uma estratégia diferente e lançou um livro abordando exclusivamente sua visão política,

³⁶⁷ Ibidem, p. 52

³⁶⁸ Ibidem, p. 60.

³⁶⁹ WEOR. *El Cristo Social*. Op. Cit., p. 5.

³⁷⁰ Ibidem, p. 7. Como já vimos, o Ego, na psicologia gnóstica, é sinônimo de inconsciência e defeitos psicológicos.

³⁷¹ Ibidem, p. 21.

³⁷² Ibidem, p. 127, tradução nossa, grifos do autor.

destinada ao público não-esotérico: *Plataforma do Socialismo-Cristão Latinoamericano*.³⁷³ O ideário político de Samael é baseado nas ideias do advogado mexicano Alejandro Salas Linares, membro de um grupo pouco expressivo intitulado *Union Revolucionaria Institucional Mexicana (URIM)*, que colaborou com tal livro. Linares, fortemente antimarxista, defendia um modelo social baseado no agrarismo da Revolução Mexicana.³⁷⁴ A apologia do México e da Revolução Mexicana é um traço distintivo de seu discurso político; o México é chamado de “terra sagrada dos astecas” e a Revolução Mexicana de “luta dos descamisados por pão e liberdade”³⁷⁵.

Outro elemento importante é a noção de especificidade cultural da América Latina, baseada numa concepção indigenista. São justamente os índios latinoamericanos que podem oferecer um novo modelo econômico para todo o mundo:

Da AMÉRICA LATINA deve sair o NOVO MODELO ECONÔMICO MUNDIAL. (...) Chegou a hora de defender e construir na AMÉRICA LATINA uma nova Sociedade agrária baseada na tradição coletiva da economia INDÍGENA³⁷⁶.

O POSCLA, diferentemente da APRA, nunca chegou a se institucionalizar como um partido de fato, habilitado a disputar eleições; tampouco, conseguiu se afirmar como uma ideologia política, ou mesmo como uma proposta sócio-cultural, como parece ter sido o sonho original de Samael. Isso, seguramente, tem relação com o momento político vivido pela América Latina no contexto de Guerra Fria, em que o esforço norte-americano para deter a expansão do comunismo pelo continente levou, a partir da década de 1960, à sistemática implantação de ditaduras militares na maioria dos países da região, sufocando o livre debate sobre questões políticas e a vigência das formas políticas democráticas.

Ao mesmo tempo, a proposta de um "Socialismo Cristão" encontrou pouco eco nas próprias fileiras gnósticas. A única liderança significativa a se interessar pelo POSCLA foi seu discípulo José Vicente Marquez, que constituiu sedes na Colômbia, México e El Salvador. Na reforma dos estatutos das instituições gnósticas, Samael se queixa de que *"no entanto, e ainda que pareça incrível, são os mesmíssimos irmãos gnósticos que destruíram os labores de um Socialismo Cristão puro e nobre"*³⁷⁷.

As escolas gnósticas estavam interessadas, de fato, nos exercícios esotéricos de desenvolvimento interior, ou em suas práticas ritualísticas. A ação social destes grupos, via de

³⁷³ Normalmente reeditado como *Plataforma de POSCLA*.

³⁷⁴ Ibidem, p. 4. O Agrarismo Mexicano foi tema de sua dissertação de direito, em 1946.

³⁷⁵ WEOR. *El Cristo Social*. Op. Cit., p. 6.

³⁷⁶ Ibidem, p. 8, tradução nossa, grifos do autor.

³⁷⁷ WEOR. *Constitucion Organica de La Iglesia Gnostica Cristiana Universal y Reforma a los Estatutos Del Movimiento Gnostico Cristiano Universal*. México: MGCU, 22/06/77, p. 31.

regra, resumia-se à divulgação de suas atividades culturais e, eventualmente, a trabalhos assistencialistas, como campanhas de arrecadação de roupas e comidas, além do atendimento de “médicos gnósticos”, tudo isso considerado dentro do escopo do "terceiro fator", o “Sacrifício pela Humanidade”. Quando Samael inseriu o trabalho de conscientização política como integrante do "Terceiro Fator"³⁷⁸, não conseguiu sensibilizar a maioria de seus seguidores.³⁷⁹

2.5 - As primeiras dissidências do Movimento Gnóstico

A vinda de Samael para o México abre um leque de novas oportunidades de expansão para suas ideias. No entanto, a ausência de sua presença física na Colômbia criou um vácuo de poder que conduziria às primeiras dissidências importantes dentro das fileiras gnósticas. Do grupo de lideranças que assistiu à cerimônia de nascimento do "Cristo Samael", o primeiro a se afastar foi José Avendaño (*Sum Sum Dum*)³⁸⁰, sem maiores consequências.

A primeira dissidência importante foi a de Enrique Benard (*Johani*), que Samael declarara ser a reencarnação de São João. Ele figura na Junta Diretiva de 1954 como diretor nacional da Colômbia; era respeitado dentro das fileiras gnósticas como um excelente clarividente e o próprio Samael reconheceu que ele possuía um grau iniciático superior ao seu.³⁸¹ Benard - que dirigiu os trabalhos da cerimônia de advento do Cristo Samael³⁸² - indispôs-se, inicialmente, com a esposa de Samael, Dona Arnolda (*Litelantes*). Chegou a falar

³⁷⁸ WEOR. *El Cristo Social*. Op. Cit., p. 32.

³⁷⁹ Joaquim Amortegui (Rabolu) constitui um exemplo representativo dessa situação; sua proposta reformista, a *Nova Ordem*, se opõe claramente a qualquer tipo de atuação política: “La política es un instrumento de explotación (...) es un engaño la política, una forma de explotar y dividirse los pueblos, que solamente les sirve la política a los que viven de ella: para el pueblo es una epidemia, es nocivo”(citado em LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008, p. 929). Apesar disso, a proposta ganha atualidade e, desde o ano 2000 o projeto do POSCLA vem sendo retomado em algumas instituições gnósticas, na forma de um espaço para debates sobre ética e sociedade, apresentando como um projeto político-social adequado ao século XXI, e incorporando diversos elementos do discurso ecológico. Um exemplo pode ser consultado neste link: <http://www.poscla.com.br/>. Acesso em 31/07/15).

³⁸⁰ Julio Medina, p. 47. Julio Medina e Tahuil mencionam experiências que Samael teria feito com ele, de operar trocas de veículos físicos entre os bodhisatwas de Sum Dum Dum e Sabaoth. Não há maiores detalhes, a não ser o comentário que o experimento foi um tremendo fracasso (Ver, a respeito, TAHUIL, Op. Cit., p. 24, e VIZCAINO, Op. Cit., p. 47).

³⁸¹ Segundo Julio Medina, enquanto Samael estaria entre a 2ª. e 3ª. Iniciação de Mistérios Maiores, Benard já teria a 7ª. (VIZCAINO, op. Cit., p. 47). Tahuil lhe atribui a 9.a iniciação; segundo ele, Samael teria cogitado de lhe entregar o comando do Movimento Gnóstico (TAHUIL, Op. Cit., p. 24).

³⁸² TAHUIL, M. *Memorias del SUMUM SUPREMUM SANTUARIUM*. Montevideu: Editorial Mixcoatl, 2006, p. 25.

abertamente que o avatara deveria se casar com uma mulher numa posição social mais adequada³⁸³.

Com a partida de Samael para o México, Julio Medina (*Gargha Kuichines*) ficou encarregado pelo S.S.S. e logo passou a haver um conflito entre o Summum e o diretor nacional, que estava sediado em Cali, sob o controle dos grupos no país. Samael toma claramente o partido de Julio Medina, e insiste para que faça visitas de inspeção aos grupos controlados por Enrique Benard (*Johani*)³⁸⁴. Em seu livro *Los Misterios Mayores*, Samael dirige uma série de críticas a alguns comportamentos de seus discípulos. Segundo ele, havia alguns que, querendo seguir o caminho do espírito, largam sua família passando fome; outros, encantados com o tema da magia sexual, saíam por aí seduzindo donzelas e mulheres casadas. Predominam nos grupos boatos e comentários pejorativos acerca das vidas particulares dos discípulos, havendo disputas internas e marcada ingratidão pelo apoio recebido. Samael menciona discípulos que lhe pediam que usasse seus poderes para conseguirem seduzir outras pessoas e afirma que muitos gnósticos estavam metidos com magia negra.³⁸⁵

A crítica é dirigida, em grande parte, a Enrique Benard,³⁸⁶ aproveitando-se de comentários que circulavam sobre seu assédio a algumas discípulas.³⁸⁷ No início de 1957, ocorreu então o rompimento. Samael inicialmente não deu grande importância ao fato, nomeando um novo encarregado para o grupo de Cali;³⁸⁸ um mês depois, demonstrava sua surpresa com a evolução dos acontecimentos: praticamente todo o grupo de Cali aderiu à sedição.³⁸⁹ Enrique Benard e seu discípulo José Miguel Manzano publicaram um panfleto denunciando Samael por explorar seus estudantes, implantando um sistema ditatorial em que ele controlava psicologicamente seus discípulos, afirmando ser capaz de investigar nos mundos superiores seu progresso espiritual e de ser o único ser humano com a consciência desperta.³⁹⁰

Samael reagiu com uma fulminante "Carta de Expulsão" de Enrique Benard, acusado de estabelecer um grupo independente, de caluniar Litelantes e por atos de "fornicação". O

³⁸³ VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d, p. 47.

³⁸⁴ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 27/06/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³⁸⁵ WEOR, Samael Aun. *Los Misterios Mayores*. Colombia: editor n/d, 1956, p. 18-21.

³⁸⁶ Disponível em: <<http://lagnosisdevelada.com/samael-y-su-gnosis/samael-descubierto-t32.html>>. Acesso em 10/10/2015.

³⁸⁷ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 27/06/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³⁸⁸ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 10/05/56. Acervo Linaje Gnóstico.

³⁸⁹ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 10/06/56. Julio Median, livro, p. 48. Acervo Linaje Gnóstico.

³⁹⁰ Disponível em: <<http://lagnosisdevelada.com/samael-y-su-gnosis/samael-descubierto-t32.html>>. Acesso em 10/10/2015.

comando nacional do movimento na Colômbia foi atribuído a David Valencia (*Sanfragarata*); o novo grupo em Cali passou a ser dirigido por Enriqueta Bon.³⁹¹ Ao longo de mês de julho de 1957, travou-se uma verdadeira batalha, com ambos os partidos trocando acusações em panfletos distribuídos aos grupos gnósticos da Colômbia e dos países vizinhos.³⁹²

A situação rapidamente se complica: em agosto do mesmo ano, Benard estava firmemente estabelecido na região de Cali³⁹³ e já detinha o controle de três santuários gnósticos em Bogotá, constituindo um advogado empenhado em registrar estatutos e uma personalidade jurídica. Como o Movimento Gnóstico não era registrado na Colômbia, Samael temia que ele assumisse o controle da instituição. O S.S.S. recebeu ordens para realizar trabalhos mágicos³⁹⁴ contra o dissidente.³⁹⁵ Em outubro, Samael mudou de estratégia e proibiu a distribuição de panfletos contra Benard. A troca mútua de acusações estava causando um enorme estrago na reputação moral das lideranças gnósticas.³⁹⁶ Mas, insistiu nos trabalhos mágicos contra o ex-discípulo³⁹⁷. Após um sucesso inicial, a dissidência de Bernard perdeu forças: seu principal discípulo, o advogado Manzano, foi preso, acusado de forjar documentos num processo;³⁹⁸ Bernard morreu alguns anos depois.

O sucessor de Enrique Bernard na direção nacional do movimento foi David Valencia (*Sanfragarata*), outra figura de destaque na cerimônia de advento do "Cristo Samael", brindado com o raro privilégio de ter uma experiência interna relatada pelo próprio Samael na introdução de seu livro *Tratado de Alquimia Sexual*, em junho de 1954³⁹⁹. Contudo, seria o próximo a romper com Samael.

Há relatos de atritos entre ambos que datam já do início de 1961, motivando uma visita de Julio Medina (*Gargha Kuichines*) ao Vale do Quíndio.⁴⁰⁰ Alguma forma de ruptura começa a se desenhar nos meses seguintes, embora Samael manifeste esperanças de uma reconciliação.⁴⁰¹ Ao final, David Valencia (*Sanfragarata*) organizou uma nova instituição,

³⁹¹ *Carta de Expulsão de Enrique Bernard*. Disponível em: <<http://lagnosisdevelada.com/samael-y-su-gnosis/samael-descubierto-t32.html>>. Acesso em 10/05/2015.

³⁹² Cartas de Samael a Julio Medina, expedidas em Toluca, México, em 20/07/57 e 31/07/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹³ Carta de Julio Medina a Samael, expedida no SSS, em 03/08/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹⁴ Cadeias permanentes, com 13 integrantes. No simbolismo do tarô, 13 é a Carta da Morte.

³⁹⁵ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 03/08/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹⁶ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 26/10/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹⁷ Cartas de Samael a Julio Medina, expedidas em Toluca, México, em 13/11/57 e 13/(12?)/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹⁸ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em Toluca, México, em 13/12/57. Acervo Linaje Gnostico.

³⁹⁹ WEOR, Samael Aun. *Tratado de Alquimia Sexual*. Caldas, Colombia: Editor n/d, 1954, p. 1.

⁴⁰⁰ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em México, DF, em 17/03/61.

⁴⁰¹ Carta de Samael a Julio Medina, expedida em México, DF, em 12/07/61 (Acervo Linaje Gnostico). Samael chegou a cogitar de viajar à Colômbia, tal a gravidade da situação.

levando consigo mais de mil gnósticos.⁴⁰² Terminou unindo-se a um guru javanês que se estabeleceu em Cali - *Bapak Subuh* (1901-1987) -, com a qual também se desentendeu mais tarde.⁴⁰³

*

Passada a tempestade inicial, consolidou-se uma estrutura bicéfala em que o controle internacional da instituição é compartilhado entre a Sede Patriarcal, no México, onde vive o *avatare*, Samael Aun Weor, e o S.S.S., na Colombia, sob o controle de Julio Medina (*Gargha Kuichines*). O capital simbólico acumulado por Samael permitiu-lhe administrar os conflitos entre seus principais discípulos e as distintas estruturas institucionais, de forma que o universo gnóstico conhece um longo período de expansão e unidade que somente será abalado com a morte de Samael, em 1977, produzindo um quadro de acefalia sucessória que será analisada no próximo capítulo.

⁴⁰² VIZCAINO, Op. Cit., p. 48.

⁴⁰³ O grupo de David Valencia perdeu rapidamente importância. No encerramento do Congresso de Guadalajara, em 1976, Samael o cita como exemplo do destino que aguarda quem se opõe a ele: “se levantou em armas contra Samael Aun Weor, agora está velho, doente e sozinho”. Disponível em: <http://www.mgcuh.org/juridico.html>. Acesso em 10/05/2015.

Capítulo III

INSTITUCIONALIZAÇÃO E PRÁTICAS DISCURSIVAS DA GNOSE SAMAELIANA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA HIPÓTESE DA TRANSIÇÃO DOUTRINÁRIA

No capítulo anterior, descrevemos o processo de constituição do Movimento Gnóstico, inserido no contexto da crise que se instala nas instituições espiritualistas e esotéricas colombianas, a partir da chegada de Omar Cherenzi e do posterior rompimento entre Samael Aun Weor e Israel Rojas, levando-o a propor uma profunda remodelação da Antiga Fraternidade Rosacruz. O fracasso do projeto reformista motivou Samael a fundar sua própria escola esotérica, o *Movimento Gnóstico Cristão Universal*.

Nossa intenção, nesse capítulo, é analisar a obra de Samael a partir de três eixos temáticos: sua *doutrina*, as *práticas* que dela derivam e seu processo de *institucionalização*. Como já descrito em nosso primeiro capítulo, a análise vai se centrar num método histórico-comparativo, que leva em conta o contexto histórico e as especificidades culturais em que estão inseridos os agentes, suas ideais e, no presente caso, o imaginário dominante no meio esotérico de uma época⁴⁰⁴.

O fio condutor, nesse processo, serão os livros escritos por Samael Aun Weor, tomados como chaves interpretativas do imaginário e da sociabilidade de grupos sociais específicos. Assim, a partir das obras e autores que constituem suas referências e com os quais polemiza, procuraremos identificar o imaginário destes gnósticos do século XX, bem como atentar para as condições sociais e culturais de sua produção, circulação e consumo, na linha do que Darnton chamou de "ciclo de vida dos livros".⁴⁰⁵

Sob tal perspectiva, serão desenvolvidas algumas hipóteses analíticas; a principal delas pretende demonstrar como a obra de Samael, em sua primeira década, desloca-se progressivamente das ideias de Krum-Heller e passa a orbitar em torno de apropriações e reinterpretções de conceitos de Gurdjieff. Neste percurso, buscaremos entender o modo como esta produção se insere no quadro mais amplo de secularização do esoterismo e de

⁴⁰⁴ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 7.

⁴⁰⁵ DARNTON, Robert. "O que é a história dos livros?", in: *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 109-131. O autor faz uma análise interessante em que, passando por todos os agentes envolvidos na produção e difusão literária, desde o autor, o impressor, o livreiro, estabelece a centralidade do processo no leitor, considerado por ele agente ativo do processo, que, muito mais do que ler, vai reinterpretar a obra e elaborar sua crítica.

posicionamento de seus representantes frente aos ícones da Modernidade, como é o caso da razão e do pensamento científico. Para tanto, partiremos de uma apresentação panorâmica dos debates acadêmicos que estruturam a atual compreensão do gnosticismo samaeliano.

3.1 - O estado da arte: estudos acadêmicos sobre o gnosticismo samaeliano

Os trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre a figura de Samael Aun Weor e as instituições gnósticas concebem-no, via de regra, como parte integrante da explosão de novas religiosidades que ocorre no ocidente, a partir da década de 1960, e constituem um retrato muito vivo dos conflitos e usos ideológicos que os trabalhos de pesquisa sobre religião e espiritualidades enfrentaram ao longo do tempo. Nesse sentido, diversos trabalhos que vamos comentar aqui são mais interessantes como registro da evolução da postura dita científica diante das novas religiosidades, do que propriamente pelo seu valor analítico ou descritivo em relação a seu objeto específico.

É notável que o interesse acadêmico pelas novas religiosidades ocidentais surgiu, num primeiro momento, para dar conta das preocupações das religiões tradicionais - em especial da Igreja Católica - com tal fenômeno. Neste sentido, tais estudos foram, primeiramente, colocados a serviço de uma campanha destinada a influenciar os meios de comunicação de massa, para que retratassem os novos movimentos religiosos sob uma ótica negativa, buscando pautar procedimentos normativos inibidores do funcionamento daquilo que era genericamente designado como "seitas", tanto na América Latina como na Europa. Num segundo momento, observa-se o esforço dos pesquisadores em adquirir autonomia em relação a essa agenda, ao mesmo tempo em que elaboram a crítica destes posicionamentos e defendem o rigor metodológico e teórico no estudo acadêmico da religião. Essa nova postura caminha paralelamente com a afirmação de novos marcos legais voltados para a defesa e proteção da plena liberdade religiosa⁴⁰⁶.

O trajeto descrito nos remete ao debate proposto por Bourdieu, sobre os usos sociais do conhecimento científico⁴⁰⁷, refletindo as tensões e conflitos que envolvem o debate da pesquisa religiosa em torno do esoterismo. Um exemplo paradigmático dessa questão pode ser vista na trajetória acadêmica do sociólogo italiano Massimo Introvigne, fundador do

⁴⁰⁶ Explicitadas, por exemplo, na Carta dos Direitos Fundamentais da União Européia, em 07/12/2000, artigos 10º., 21º. e 22º. (Disponível em: <http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_pt.pdf>. Acesso em 21/10/2015).

⁴⁰⁷ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 20—22.

CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*). Nascido em 1955, este pesquisador construiu uma sólida formação acadêmica em filosofia, direito e sociologia em instituições católicas, logo se especializando em oferecer consultoria jurídica em questões que envolvessem perseguições a instituições cristãs em todo o mundo. Foi ainda vice-presidente da *Alleanza Cattolica*, grupo conservador de difusão católica e, sob o patrocínio de instituições católicas fundou, em 1988, o CESNUR, que até hoje conta com autoridades do clero católico em seu corpo diretivo. O Centro foi criado com o objetivo inicial de conduzir pesquisas sociológicas e antropológicas sobre novas seitas cristãs e espiritualistas em geral, que dessem uma autoridade científica às advertências católicas sobre os riscos destas instituições,⁴⁰⁸ e legitimassem a adoção de legislações “anti-seitas”.⁴⁰⁹

Essa postura militante e intransigente fez com que Introvigne passasse a ser visto no mundo acadêmico como um pesquisador ideologicamente comprometido, que trabalha com um método empírico reducionista e promove um debate vicioso em torno de questões de autenticidade e legitimidade da doutrina esotérica.⁴¹⁰

Com a constituição da União Européia e a celebração de uma série de tratados internacionais sobre liberdade religiosa, a partir de 1999, o CESNUR foi obrigado a mudar profundamente sua estratégia de atuação, uma vez que diversos países europeus passaram a demandar consultorias acadêmicas para adaptar suas legislações ao princípio de plena liberdade religiosa. A nova orientação permitiu que Introvigne se tornasse membro do *Osservatorio della Libertà Religiosa*, em Roma, a partir de 2012. Seus trabalhos mais recentes são respeitados entre sociólogos pela formulação do conceito de “economia religiosa”. Em parceria com Zocatelli, publicou recentemente uma enciclopédia sobre as religiões na Itália,⁴¹¹ e o CESNUR contabiliza hoje uma década de participação em eventos do

⁴⁰⁸ Sob pressão da Igreja Católica, diversas comissões governamentais foram estabelecidas para investigar denúncias sobre o funcionamento das “seitas”. Na Espanha, por exemplo, em maio de 1988 o Congresso de Deputados constituiu a “Comissão de Estudos da Situação e Repercussões das Seitas na Espanha”(LOPEZ BELLAS, p. 99). Sobre o “lado negro” do CESNUR, ver MARTINEZ, Miguel. CESNUR Critical Page. Disponível em:<<http://www.kelebekler.com/cesnur/eng.htm>>. Acesso em 10/05/2015.

⁴⁰⁹ INTROVIGNE, M. *Twenty Years of CESNUR*. Comunicação apresentada em encontro da *American Academy of Religion*, em 2008 (<http://www.cesnur.org/2008/mi_20.htm>. Acesso em 10/05/2015). Chama a atenção a ambiguidade da atuação do CESNUR nesse período: ao mesmo tempo que luta pela liberdade de atuação das instituições cristãs no mundo, luta para cercear a liberdade de diversos tipos de religiosidades na Europa.

⁴¹⁰ MARTINEZ, Miguel. Op. Cit. Ver também CAMPOS, Marcelo. *História da Religião e Esoterismo: uma síntese historiográfica e metodológica*. Trabalho de Conclusão do Curso de História. Campinas: PUCC, 2013, p. 14.

⁴¹¹ ZOCCATELLI, INTROVIGNE. *Enciclopedia delle Religioni in Italia*. Torino: Elledici, 2013. Disponível em:< <http://www.cesnur.com/>>. Acesso em 10/05/2015.

IAHR (*International Association for the History of Religions*) e de colaboração em publicações da ESSWE (*European Society for the Study of Western Esotericism*).⁴¹²

De maneira geral, podemos identificar quatro posturas básicas entre os pesquisadores do gnosticismo⁴¹³: a primeira delas, claramente engajada numa concepção anti-esotérica, é voltada ao combate do fenômeno "novaerista" e a advertência da sociedade sobre seus perigos. Esta postura se desdobra numa segunda, que embora se pretenda mais isenta, ainda está impregnada de julgamentos de valor e interessada em desautorizar o objeto de estudo. Uma terceira classe de pesquisadores, sobre a qual vamos nos deter um pouco mais, está sinceramente centrada numa observação isenta e objetiva e na compreensão destes grupos. Por fim, há um quarto grupo de adeptos ou simpatizantes que querem dar cores acadêmicas à sua defesa proselitista da doutrina.

No primeiro grupo encontramos trabalhos sobre o tema fortemente engajados, que refletem a crescente preocupação da Igreja Católica⁴¹⁴ e das igrejas históricas protestantes com o fenômeno das seitas e dos riscos que ofereciam à sociedade, na forma de práticas capazes de produzir uma alegada "lavagem cerebral", e que opera a partir de uma dicotomia teoricamente formulada por autores como Ernst Troeltsch, entre *igreja x seita*⁴¹⁵, normalmente carregada de juízos de valor.

O primeiro estudo importante sobre o Movimento Gnóstico foi produzido pelo padre espanhol Francisco Sampedro Nieto (1941-2004) - filósofo, teólogo, professor da Pontifícia Universidade Católica do Chile e consultor do Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM), em 1991 - e faz parte de uma obra que pretende apresentar um quadro geral da ação das seitas na América Latina. Como esclarece Dom Raymundo Damasceno, então secretário do CELAM, no prólogo da obra, o livro atualiza um acompanhamento feito em 1981 sobre o tema, classificado como "uma das maiores preocupações dos bispos

⁴¹² Ao longo de nossa apresentação vamos ilustrar esses dois momentos da trajetória do CESNUR, o primeiro com um trabalho de Introvigne, e o segundo com os estudos de Pierluigi Zoccatelli.

⁴¹³ É que, de maneira geral, comuns à pesquisa acadêmica sobre o fenômeno religioso. A questão da postura do pesquisador diante do fenômeno religioso, de sua "boa" ou "má" vontade em relação ao objeto de estudo, é tema de uma interessante reflexão de COSTA, Waldney. Por uma antropologia das crenças dos pesquisadores de crenças: a produção do conhecimento acadêmico sobre religião no Brasil. In: *Revista Paralellus*, v. 5, no. 9, jan/jun 2014, p. 79-91.

⁴¹⁴ Há inúmeros documentos clericais alertando para o perigo das seitas da Nova Era. Veja-se, por exemplo, a carta-aberta *El Episcopado Venezolano ante el fenómeno de las sectas*, de 19/11/1987 (<<http://www.unica.edu.ve/cpv/pdf/23%20SECTAS.pdf>>. Acesso em 10/05/2015), onde são mencionados os gnósticos.

⁴¹⁵ RODRIGUES, Donizete. Novos Movimentos Religiosos: Realidade e Perspectiva Sociológica. *Revista AntHROPOLOGICAS*, ano 12, vol. 19(1), p. 17-42, 2008; p. 21-23.

latinoamericanos”, e se destina a oferecer subsídios para os debates da *IV Conferência Episcopal Latinoamericana*.⁴¹⁶

Embora reconhecendo algumas críticas ao conceito de seita, Sampedro não abre mão dele e busca conciliá-lo com uma noção mais difundida na academia: a de *Novos Movimentos Religiosos* (N.M.R.). Como já mencionamos, o estudo está carregado de juízo de valor: toda a análise sobre o tema parte da noção apriorística de que as “seitas são um problema”⁴¹⁷. Num esforço tipológico, em que há categorias como “seitas pseudocristãs” e “seitas orientais”, os gnósticos são classificados como integrando o grupo das “seitas de tipo filosófico ou esotérico”. Sampedro define o esoterismo como uma doutrina que acredita possuir conhecimentos secretos que devem ficar restritos a um grupo escolhido de discípulos, não podendo ser vulgarizados⁴¹⁸.

Especificamente, considera o gnosticismo samaeliano como uma continuação das instituições rosacruz fundadas por Krum-Heller,⁴¹⁹ em especial sua Igreja Gnóstica⁴²⁰. A Gnose é definida como uma “ciência religiosa profunda e secreta” relacionada à salvação do ser humano. Em sua tipologia há uma *gnose verdadeira*, que seria o conhecimento atingido por Cristo pela revelação, e uma *gnose falsa*, o misticismo gnóstico, mesclado de elementos judeus e pagãos, dos séculos I-III d.C.

Em seu resumo analítico da doutrina samaeliana, ao mencionar as concepções gnósticas sobre Cristo como um principio cósmico, Sampedro comenta que tais ideias “ofendem a fé cristã”⁴²¹. Menciona, de forma genérica, entre os elementos da doutrina, apropriações do budismo, crença na reencarnação e uma “magia sexual” que ele não explica, talvez para não ofender seus pudicos leitores. Sua principal preocupação está em desautorizar a pretensão gnóstica de se apresentar como uma doutrina cristã:

Os gnósticos se declaram cristãos, mas levando em conta as ideias que defendem é claro que não o são. Em sua “Magia Sexual” invocam inclusive a Divina Trindade, que dizer as forças do Espírito Santo, do Cristo e do Pai. Sua moral é inadmissível⁴²².

Sampedro, por conta de sua formação acadêmica, tornou-se uma citação obrigatória para os adversários do esoterismo gnóstico. Seu uso num trabalho mais isento deve sempre

⁴¹⁶SAMPEDRO, Francisco. *Sectas y Otras Doctrinas en la actualidad*. Bogotá: Edit. CELAM, 2001, p. 3.

⁴¹⁷ SAMPEDRO, Francisco. Op. Cit., p. 7.

⁴¹⁸ SAMPEDRO, Francisco. Op. Cit., p. 22.

⁴¹⁹ Quando cita Krum-Heller, Sampedro se baseia numa pesquisa conduzida pelo Frei Boaventura Kloppenburg (1919-2009), célebre escritor católico, crítico feroz do esoterismo e do espiritismo (Ibidem, p. 160).

⁴²⁰ Ibidem, p. 157.

⁴²¹ Ibidem, p. 162.

⁴²² Ibidem, p. 168 (tradução nossa).

considerar o contexto em que sua obra foi produzida, sob risco de reproduzir seu viés valorativo.

A partir de um viés muito semelhante, Ingo Wulffhorst, pastor luterano brasileiro, conduziu uma pesquisa como parte de seus estudos na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo. Num artigo publicado em 1995, propõe-se a sistematizar a doutrina gnóstica a partir de uma abordagem fenomenológica e de técnicas etnográficas, como observação participante.⁴²³ Seu propósito, como ele próprio admite, é essencialmente teológico⁴²⁴ e visa o alegado caráter “cristão” da doutrina gnóstica, que ele tenta destruir a partir de citações bíblicas. Da mesma forma, ele apenas destaca apropriações do budismo na doutrina gnóstica e seu caráter tântrico, quando descreve a Magia Sexual. Sua principal contribuição, a despeito desse viés teológico, são as informações etnográficas sobre a Nova Ordem gnóstica no Brasil, que constituem uma contribuição inédita sobre o tema.

O filósofo e antropólogo espanhol Joan Prat i Carós (1947-), da Universidade de Barcelona, é o primeiro a estudar os gnósticos a partir de um distanciamento profissional em relação a seu objeto de estudos.⁴²⁵ Em seu livro “*El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*”⁴²⁶, descreve um trabalho antropológico de observação participante conduzido num grupo da AGEACAC (Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais – Ação Civil) em Tarragona, entre dezembro de 1989 e fevereiro de 1992, e que é bastante emblemático para retratar a progressiva mudança de postura acadêmica frente às novas religiosidades. Prat i Carós admite, por exemplo, que o início de seu trabalho de observação participante foi seriamente prejudicado pelos próprios preconceitos que nutria em relação aos grupos com os quais precisava trabalhar. Em seu primeiro contato com os gnósticos, por exemplo, receoso de ser tratado com violência ao se apresentar como acadêmico, limitou-se a frequentar o grupo como um simples assistente; as

⁴²³ Ele frequentou um curso do Movimento Gnóstico na Nova Ordem, em São Leopoldo-RS, em 1993, durante pouco mais de 6 meses.

⁴²⁴ WULFHORST, I. Movimento Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem, um grupo da Nova Era. *Estudos Teológicos*, no. 35(2), p. 186-210. São Leopoldo: EST, 1995, p. 202.

⁴²⁵ “Sou de opinião que qualquer crença religiosa, seja ortodoxa ou herética, é um assunto de fé que não diz respeito ao cientista social. Por outro lado, penso que é de fato um assunto antropológico, e de primeira ordem, a análise dos problemas relativos ao poder que nas relações entre ortodoxos e hereges, e como a “verdade” de uns se impõe aos outros por meios perfeitamente mundanos e em diversas épocas históricas” (PRAT I CARÓS, Op. Cit., p. 12; tradução nossa).

⁴²⁶ PRAT I CARÓS, Joan. *El estigma Del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 1997.

mentiras que inventou sobre si mesmo acabaram comprometendo seu trabalho, à medida em que se afeiçãoou às pessoas do grupo e encheu-se de complexos de culpa.⁴²⁷

Prat i Carós conduz um debate relevante sobre a validade das categorias de "seita" e "igreja", ressaltando que são rótulos numa disputa simbólica que envolve legitimidade e ilegitimidade, onde a construção do sujeito estigmatizado, de índole político-social, reflete as relações de poder existentes numa dada comunidade. Nesse sentido, acompanhando a forma como Bourdieu trabalha o conceito, argumenta que toda religião é, inicialmente, uma seita, e sua conversão em Igreja significa, basicamente, sua ascensão ao posto de controle do monopólio simbólico⁴²⁸. Assim, a oposição entre "ortodoxia" e "heresias" constitui um elemento estrutural das disputas de poder no campo religioso, que o autor acompanha historicamente, reconstituindo o processo desde os séculos iniciais do cristianismo, passando pelas facções protestantes dos séculos XVIII e XIX e chegando ao cenário contemporâneo. Um dos objetivos de Prat i Carós é reconstituir as estratégias de deslegitimação das seitas, como o uso propagandístico de ex-membros desiludidos e as acusações de “lavagem cerebral”, que constituem o que o autor chama de “criminalização do grupo” e “medicalização” de sua forma de agir⁴²⁹.

O trabalho de Prat i Carós é relevante como retrato dos preconceitos que cercam a questão dos grupos sectários na Europa, nos anos 1980-90. É significativo, por exemplo, o espaço que seu livro dedica à desconstrução do conceito de “lavagem cerebral”, ainda importante dentro da comunidade acadêmica, sobretudo entre médicos e psiquiatras, e onipresente nos meios midiáticos.⁴³⁰ Sua pesquisa teve o apoio do ICESB (Instituto Católico de Estudos Sociais de Barcelona); entre as instituições patrocinadoras estavam grupos como a CROAS (Centro de Recuperação, Orientação e Assistência aos Afetados por Seitas)⁴³¹, que Prat acusa de haverem censurado parte das conclusões do trabalho⁴³², que desmente categoricamente os principais estereótipos vigentes em sua época sobre os membros de seitas,

⁴²⁷ Tal postura só foi corrigida ao trabalhar com os Hare Krishna e as Testemunhas de Jeová, que acabam ocupando a maior parte de seu livro, também por atenderem melhor à definição vigente sobre seita, com a qual ele pretendia dialogar.

⁴²⁸ PRAT I CARÓS. Op. Cit., p. 33.

⁴²⁹ PRAT I CARÓS, Op. Cit., p. 77.

⁴³⁰ Pat I Carós remonta a origem do conceito a dois autores, Robert J. Lifton e Edward Hunter, que denunciam o uso de técnicas psicológicas, pelos comunistas chineses, num processo sistemático de doutrinação da população (Idem, p. 115)

⁴³¹ Um dos programas da CROAS, o Pro-Juventude, conduzia terapias de “desprogramação”, destinadas a reconduzir à “normalidade” vítimas de pretensas “lavagens cerebrais” (LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008, p. 388)

⁴³² LOPEZ BELLAS, Op. Cit., p. 387.

como a presença de problemas mentais específicos⁴³³, manipulação mental (lavagem cerebral), coersão pelo medo, etc⁴³⁴.

Prat admite que a experiência de observação participante envolve um grande risco de “tornar-se um nativo”, muitas vezes assimilando de forma inconsciente a postura do seguidor⁴³⁵. Seu trabalho destaca duas dinâmicas discursivas utilizadas contra as seitas e que buscam legitimidade acadêmica: a primeira descreve as novas religiosidades como um “supermercado espiritual”, ou seja, trata-se da crítica de que as seitas representam um ambiente construído exclusivamente para atender as demandas de um mercado de necessidades espirituais, dominado pela busca do lucro; a segunda é o “modelo médico-criminal”, em que as “seitas” são vistas como um ambiente que provoca comportamentos anti-sociais e problemas mentais (“lavagem cerebral”). Analisando a atuação de escritores como Pilar Salarrullana e o teólogo Manuel Guerra, Prat historiciza a tendência da literatura eclesiástica, tanto católica quanto protestante, de abandonar o discurso ecumênico e partir para o confronto⁴³⁶.

Entre os estudiosos que vêm contribuindo para a compreensão do Movimento Gnóstico e, especificamente, de Samael Aun Weor, devemos destacar o já mencionado sociólogo italiano Massimo Introvigne, que estudou Samael como parte de sua pesquisa sobre as Igrejas Gnósticas contemporâneas. Em seu livro *Il Ritorno dell Gnosticismo*, de 1993, Introvigne busca, inicialmente, estabelecer o que pode ser definido como Gnose na antiguidade tardia. A partir daí, ele propõe duas categorias conceituais: *neo-gnosticismo* e *novo gnosticismo*. O primeiro, segundo ele, se aplica a diversas manifestações filosóficas, políticas, científicas, literária, psicológicas e religiosas da modernidade; o segundo, por sua vez, indica uma classe específica de organizações mágico-religiosas empenhadas numa espécie de ressurgimento das antigas escolas gnósticas⁴³⁷.

Introvigne não reconhece uma continuidade estrutural entre o hermetismo renascentista e o ocultismo do século XIX, preferindo falar num “pseudo-esoterismo” ou, ainda, num “esoterismo popular contemporâneo”. Embora tenha o mérito de reconhecer que a noção de “Novos Movimentos Religiosos” comporta algumas dificuldades para lidar com o esoterismo, as quais ele tenta superar propondo a categoria de “novos movimentos mágicos”, que seriam distintos dos novos movimentos religiosos sociologicamente (possuem uma estrutura organizativa distinta) e fenomenologicamente (o autor propõe uma diferenciação fundamental

⁴³³ Ibidem, p. 86.

⁴³⁴ Ibidem, p. 88.

⁴³⁵ Ibidem, p. 93, e COSTA, Waldney. Op. Cit, p. 90.

⁴³⁶ PRAT I CARÓS, Op. Cit., p. 147.

⁴³⁷ INTROVIGNE, Massimo. *Il Ritorno dell Gnosticismo*. Varese: SugarCo., 1993, p. 2-3.

entre experiência mágica e experiência religiosa), seu esforço em distinguir magia e religião é pouco fundamentado⁴³⁸.

Seu trabalho traz uma contribuição importante, ao oferecer um relato histórico da constituição das igrejas gnósticas do século XIX, na Europa, bem como um esboço de seu papel no quadro geral do ocultismo europeu do mesmo período. Introvigne situa corretamente o nascimento do Movimento Gnóstico nos desdobramentos dessa tradição,⁴³⁹ além de estabelecer o conflito entre Samael Aun Weor e as ideias de Crowley, sobretudo, em torno do *modus operandi* da Magia Sexual⁴⁴⁰. Na sua perspectiva analítica - reconstituir a história do renascimento gnóstico, desde o início do XIX - destaca como a grande especificidade do Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor, o fato de ser o único movimento de massas a se apresentar explicitamente, e de forma contínua, como gnóstico⁴⁴¹.

Apesar destas contribuições, contudo, é preciso ressaltar que este livro é anterior à transição de Introvigne em direção a uma abordagem com maior isenção em relação a seus objetos de estudo; como fica claro nos capítulos finais do livro, seu estudo do gnosticismo contemporâneo busca embasar um alerta sobre os perigos de infiltração do novo gnosticismo na própria Igreja Católica.⁴⁴²

O primeiro estudo a se debruçar exclusivamente sobre a figura de Samael Aun Weor, ao qual se pode creditar rigor metodológico e distanciamento em relação ao objeto de estudo, é o do sociólogo italiano Pier Luigi Zoccatelli⁴⁴³ (1965-), vice-diretor do *Centro Studi sulle Nuove Religioni* (CESNUR). Zoccatelli deparou-se com a figura de Samael durante uma pesquisa dedicada a avaliar o impacto do pensamento de Gurdjieff no *milieu* esotérico-espiritualista.

Em dois artigos, publicados em 2000⁴⁴⁴ e 2005⁴⁴⁵, Zoccatelli destaca como a obra de Samael lhe ofereceu chaves importantes para atingir uma compreensão mais profunda da obra de Gurdjieff, elucidando um aspecto até agora pouco conhecido da obra do escritor armênio:

⁴³⁸ Ibidem, p. 58.

⁴³⁹ Ao mesmo tempo, Introvigne destaca a carência de um estudo historiográfico sobre Samael e suas organizações. Sua pesquisa sobre o tema, feita exclusivamente a partir dos relatos das instituições com a qual teve contato, está cheia de erros; o mais emblemático, por exemplo, é situar o nascimento do Movimento Gnóstico no México, em 1952 (Idem, p. 198), informação reproduzida por diversos pesquisadores do tema.

⁴⁴⁰ Ibidem, p. 200-201.

⁴⁴¹ INTROVIGNE. Op. Cit, p. 202.

⁴⁴² Ibidem, p. 209. Ver, a respeito, sinopse disponível em: http://corneliu.tripod.com/c222_a11.htm

⁴⁴³ Organizador, juntamente com Massimo Introvigne, da *Enciclopedia delle Religioni in Italia*. Torino: Elledici, 2013.

⁴⁴⁴ ZOCCATELLI, PierLuigi. Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor. *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

⁴⁴⁵ ZOCCATELLI, Pierluigi. Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2 (2005), pp. 255-275.

suas concepções a respeito da transmutação da energia sexual. Ele chama a atenção para a ausência de estudos sobre Samael e sua doutrina, argumentando acerca da importante influência de Gurdjieff na elaboração da "Revolução da Consciência",⁴⁴⁶ coração da doutrina gnóstica. Sua abordagem situa-se nos limites dos Novos Movimentos Religiosos e acrescenta, ainda, a possibilidade de usar as mesmas categorias analíticas para o estudo de ambos os autores, citando as noções de “carisma do livro” - proposta pela socióloga norte-americana Jane Willians-Hogan⁴⁴⁷ e de “hipertrofia de filiação” - proposta pelo sociólogo italiano Massimo Introvigne⁴⁴⁸. Williams-Hogan, a partir da noção weberiana de carisma, reflete sobre dinâmicas de transmissão em que os textos escritos de um escritor adquirem autonomia em relação ao seu produtor, revestindo-se de um carisma próprio, que lhe permite superar as barreiras de sua cultura de origem e dialogar com pessoas de outras culturas, oferecendo-lhes, muitas vezes, uma resposta individual para suas necessidades de ordem espiritual ou de sentido da vida⁴⁴⁹. Esse “carisma do livro” é proposto para explicar as dinâmicas de transmissão do místico e pensador sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772), criador de uma nova teologia cristã, que se limitou a escrever, não deixando discípulos ou uma organização que professasse suas ideias. A circulação destes livros despertou o interesse de pessoas que, posteriormente, em 1787, em Londres, constituíram a Igreja Swedenborguiana, sem que nenhum deles tivesse conhecido pessoalmente Swedenborg⁴⁵⁰.

Não é este o caso de Gurdjieff ou de Samael, cuja transmissão e institucionalização da doutrina dependeram, em grande medida, de transmissão oral. Os dois pensadores se destacaram muito mais pelos dotes como oradores do que por suas habilidades de escritores, embora seja inegável que a obra de ambos acabou adquirindo vida própria e servindo como ponto de partida de reinterpretações doutrinárias e institucionais por parte de pessoas que não tiveram contato direto com suas pessoas e instituições.

Quanto à noção de "hipertrofia de filiação", foi proposta por Massimo Introvigne ao estudar a disseminação das ideias de outra figura do *milieu* esotérico-ocultista contemporâneo - o italiano Giuliano Kremmerz (pseudônimo de Ciro Formisano, 1861-1930) - e se refere ao

⁴⁴⁶ Que foi, além dos artigos mencionados, tema de uma comunicação na 10ª. Conferência da Sociedade Italiana de Psicologia da Religião, e de capítulo de um livro (ZOCATELLI, Pierluigi. *Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor*. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen, 2013).

⁴⁴⁷ ZOCATELLI, Pierluigi. *Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor*. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen, 2013, p. 136.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁴⁹ ZOCATELLI, Pierluigi. *Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor*. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen, 2013, p. 136.

⁴⁵⁰ ZOCATELLI, P. WILLIANS-HOGAN, J. *Swedenborg e Le Chiese Swedenborgiane*. Torino: Elledi, 2004, p. 5-10.

discurso de legitimação doutrinária, que reivindica a filiação com tradições muito mais antigas, seja do ocidente ou do oriente, ou mesmo de ambas, sempre de uma forma mais ou menos nebulosa, nunca documentando de forma satisfatória esta suposta ligação. Diferentemente do que ocorreria com as religiões históricas, a questão da filiação está presente apenas no discurso de legitimidade, não havendo traços históricos de transmissão efetiva⁴⁵¹.

Enfim, trata-se de uma noção que traz consigo um potencial julgamento valorativo que pode comprometer a objetividade analítica. Creio que uma noção de “hipertrofia” seria muito mais útil se considerasse as distintas apropriações que uma doutrina opera sem reconhecer suas fontes; assim, por exemplo, diversos elementos da doutrina e das práticas gnósticas apontam similaridade com elementos do espiritismo kardecista, sem que nunca Samael tenha admitido incorporações dessa natureza, exatamente porque se apresenta como um crítico feroz do kardecismo.

Na questão que nos interessa diretamente - a da constatada influência de Gurdjieff sobre Samael -, concordamos em grande medida com a hipótese de Zocatelli. Embora reconhecendo outras importantes contribuições ao pensamento de Samael, como a Gnose de Krum-Heller, o tantrismo, a Teosofia e a *Thelema*, de Crowley - que levam inclusive Samael a se definir como um “mestre da Síntese”⁴⁵² -, não resta dúvida de que sua obra incorpora importantes elementos da doutrina gurdjieffiana, principalmente no coração de sua doutrina, os “Três Fatores de Revolução da Consciência”⁴⁵³.

Zocatelli é uma referência central para os estudos da doutrina e instituições do gnosticismo samaeliano, por conta de sua iniciativa pioneira em propor uma metodologia analítica e sua hipótese sobre a influência de Gurdjieff sobre Samael. Outra referência obrigatória é a tese de doutorado do antropólogo espanhol José Alvaro Lopez Bellas⁴⁵⁴. Seu trabalho, publicado em 2008, em dois volumes que totalizam 1532 páginas, é, até o momento, o trabalho mais sólido sobre o assunto, constituindo uma análise profunda da obra de Samael Aun Weor e de seu principal discípulo, o colombiano Joaquim Amortegui Balvuela (*Rabolu*).

⁴⁵¹ INTROVIGNE, Massimo. *De l'hypertrophie de la filiation: le milieu kremmerzien en Italie*. CESNUR, 1996. Disponível em :<http://www.cesnur.org/2001/archive/mi_kremmer.htm>. Acesso em 03/07/2015.

⁴⁵² WULFHORST, Ingo. Op. Cit., p. 188.

⁴⁵³ ZOCCATELLI, Pierluigi. Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen, 2013, p. 142-144.

⁴⁵⁴ LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008.

A partir de um longo trabalho etnográfico de observação participante, conduzido entre 1991 e 1996⁴⁵⁵ junto aos grupos gnósticos da Nova Ordem na Espanha - durante a qual Lopez Bellas entrevistou membros da instituição, instrutores, participantes eventuais e pessoas que se afastaram da Gnose - o autor procurou dar voz a todos os lados envolvidos na atuação dos grupos gnósticos. Expõe de forma minuciosa o corpo doutrinário gnóstico e a opinião de seus seguidores, assim como a literatura dos grupos anti-seitas que combatem o gnosticismo, as razões apresentadas pelos entrevistados que abandonaram a Gnose e daqueles que participam eventualmente ou estão ligados a mais de um grupo gnóstico, além de averiguar as representações dos gnósticos na imprensa espanhola.⁴⁵⁶

A obra de Lopez Bellas também traz um levantamento consistente da influência das ideias de Gurdjieff na obra de Samael,⁴⁵⁷ que interessam diretamente ao nosso trabalho. Partindo de algumas noções de Thomas Luckman, Lopez Bellas busca demonstrar que as instituições religiosas contemporâneas se submeteram à lógica de mercado e que as relações entre Igreja e indivíduo atendem exclusivamente a demandas de uma cultura individualista de consumo. Para ele, as novas religiosidades constituem apenas o esforço de “empreendedores morais” em oferecer serviços e produtos que atendam as novas demandas de determinados nichos de “clientes-fiéis”⁴⁵⁸, o que o leva a propor para a análise das novas instituições religiosas, o conceito de “neocomunidade religiosa”, referindo-se a grupos que não mais se constituem a partir da coerção tradicional de valores religiosos, mas a partir da livre escolha em busca de uma coletividade que lhes permita construir sua identidade⁴⁵⁹.

Como é próprio de um viés antropológico, Lopez Bellas busca identificar estruturas de resistência, negociação e afirmação do poder; seu modelo ajuda a embasar uma análise histórica e a ele retornaremos oportunamente. Contudo, consideramos no mínimo reducionista sua tendência a assumir que a produção doutrinária atende exclusivamente a demandas de negociação e manutenção do poder. O autor tem um estilo fortemente ácido e irônico, que o

⁴⁵⁵ Que inclui um semestre na chamada Fase B avançada, estágio imediatamente anterior à plena condição de membro, que lhe ofereceu a vivência como *insider*.

⁴⁵⁶ A década de 1990 foi marcada por uma intensa pressão política e midiática para restringir legalmente o funcionamento de “seitas” em alguns países europeus, e por um esforço em legitimar academicamente esse processo. O trabalho de Lopez Bellas foi muito feliz em documentar esse momento na Espanha, apresentando um panorama da situação e acompanhando de maneira mais particular a perseguição contra o Movimento Gnóstico.

⁴⁵⁷ LOPEZ BELLAS. Op. Cit., p. 230-236 e 268-273.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 956-957.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. viii.

leva muitas vezes a emitir juízos valorativos sobre os grupos estudados; a gnose, por exemplo, é definida como um “pastiche cambiante”⁴⁶⁰.

Finalmente, merece destaque a capacidade que Lopez Bellas demonstra em reconstituir parte significativa das dinâmicas históricas do gnosticismo samaeliano, a despeito das poucas fontes à sua disposição. Além disso, evidencia a ignorância a respeito destas mesmas dinâmicas, demonstrada pela maioria dos crentes entrevistados.⁴⁶¹ Fixando tais dinâmicas da obra samaeliana, trata-se de um dos poucos autores a chamar a atenção para o processo de reescrita de algumas obras gnósticas - como *O Matrimônio Perfeito*⁴⁶² -, embora lhe falte o acesso aos textos originais para aquilatar adequadamente a importância da mudança doutrinária em curso.

Perseguindo a senda dos estudiosos do gnosticismo samaeliano e suas posteriores apropriações, vale mencionar a contribuição da antropóloga Isabel de la Parte, que estudou os grupos gnósticos na Catalunha, Espanha, em 1990⁴⁶³. A autora destaca os conflitos que opõem os diferentes grupos gnósticos na região, tendo identificado três organizações distintas que disputam o patrimônio doutrinário deixado por Samael, chamando a atenção para o grau de desconhecimento dos gnósticos em relação à sua própria história, inclusive de sua trajetória mais recente na própria Espanha.⁴⁶⁴ Seu trabalho traz uma interessante descrição da rotina diária de um praticante gnóstico, bem como das estratégias de proselitismo dos grupos gnósticos. Outro tópico significativo de sua análise, que vamos aprofundar mais adiante, diz respeito à enorme desconfiança dos gnósticos em relação à sociedade moderna em que estão inseridos⁴⁶⁵. Isabel constata, ainda, que o público que constitui tais grupos é relativamente uniforme, definindo-os como pessoas interessadas em experiências psíquicas e de baixo nível escolar⁴⁶⁶.

Focando o caso brasileiro, Andy Dawson - estudioso inglês das religiões e membro do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Lancaster -, conduziu uma pesquisa

⁴⁶⁰ Ibidem, p. ix. Em diversas passagens, citando as cópias literais que Samael faz de parágrafos inteiros de livros de Gurdjieff e Ouspensky, Lopez Bellas brinca: “alguém aí gritou plágio?”. Em outro momento, comentando as adaptações de textos gnósticos aos novos públicos, dispara: “a sobrevivência do texto mais adaptado – a vingança de Darwin” (Ibidem, p. 44). Deve-se admitir, todavia, em sua defesa, que Lopez Bellas direciona sua ironia, com igual intensidade, contra os anti-esotéricos e demais agentes de sua concepção de “mercado espiritual”, e que seu estilo, embora ameace seu distanciamento em relação ao objeto, torna a leitura de seu texto muito mais divertida.

⁴⁶¹ Situação que ele atribui à política de manter-se restrito a um discurso idealizado e superficial do passado, que evite as disputas de legitimação entre os distintos grupos gnósticos (Ibidem, p. ix)

⁴⁶² Ibidem, p. 658.

⁴⁶³ LA PARTE, Isabel de. *Gnosis*. Arxiu D’Etnografia de Catalunya 1990-91, no. 8, p. 128-138.

⁴⁶⁴ LA PARTE, Op. Cit., p. 129. Isabel reproduz um erro comum a muitos pesquisadores, de atribuir a origem do Movimento Gnóstico ao México.

⁴⁶⁵ LA PARTE, Op. Cit., p. 137.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 138.

na condição de observador participante sobre a Igreja Gnóstica do Brasil - ou FUNDASAW (Fundação Samael Aun Weor) -, publicada em 2007 na forma de artigo e como um verbete de uma enciclopédia sobre Novas Religiões.⁴⁶⁷ A partir de uma abordagem fenomenológica, Dawson classifica a Igreja Gnóstica como uma instituição neo-esotérica⁴⁶⁸. Em seu trabalho mais recente, ele analisa o milenarismo novaerista no Brasil⁴⁶⁹, utilizando-se basicamente de pesquisadores brasileiros, o que revela um esforço de imersão também em relação às categorias e tipologias empregadas na análise de seu objeto de estudo.

A antropóloga colombiana Carolina Maria Tamayo Jaramillo, orientada pelo Professor Johann F. W. Hasler, é a pioneira em estudar o gnosticismo à luz de alguns referenciais conceituais do campo de História do Esoterismo Ocidental.⁴⁷⁰ Sua pesquisa foi centrada em trabalho etnográfico de observação participante realizado junto à Igreja Gnóstica da Colômbia, em Medellín. Do material etnográfico sistematizado, merece destaque uma referência ao processo de desinstitucionalização que a doutrina gnóstica samaeliana conhece de forma mais intensa a partir do ano 2000⁴⁷¹.

Jaramillo se propõe a identificar os autores que influenciaram o pensamento de Samael - objetivo que interessa diretamente ao nosso trabalho - e as dinâmicas que determinam as cisões dos grupos gnósticos, a partir de sua morte. Como principais influências do pensamento samaeliano, a autora destaca as figuras de Blavatsky, Krum-Heller e Gurdjieff, acompanhando, em linhas gerais, a avaliação de Zoccatelli. Identifica, ainda, o processo de reinterpretação discursiva da história de fundação e a construção de distintos “mitos da fundação” entre as instituições gnósticas, defendendo a importância de se empreender uma análise histórica do processo, tarefa que excede os objetivos de seu trabalho⁴⁷².

Dentre as contribuições recentes, o estudioso das religiões, David G. Robertson, apresentou na Universidade de Edinburgh, em 2010, uma dissertação de mestrado que discute

⁴⁶⁷ DAWSON, Andy. Igreja Gnóstica Cristã Universal. In HUDSON, Lion. *Enciclopédia das Novas Religiões*, p. 50-52. Lisboa: Editorial Verbo, 2006. DAWSON, Andy. A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil. *Fieldwork in Religion*, vol. 2.1. London: Equinox Publishing, 2007.

⁴⁶⁸ DAWSON. A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil. Op. Cit., p. 27.

⁴⁶⁹ DAWSON, Andy. New Era Millenarianism in Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, p. 269-283, vol. 23, issue 3. London: Routledge, 2008.

⁴⁷⁰ Em seu primeiro trabalho Carolina adota a denominação *Esoterologia*, uma das propostas para nomear o nascente campo acadêmico (JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 22). A expressão *História do Esoterismo Ocidental*, de uso mais corrente, é adotada num trabalho posterior (JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: un movimiento esotérico internacional nacido em Colombia. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012).

⁴⁷¹ JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 14.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 85.

o gnosticismo contemporâneo como um "Campo Discursivo"⁴⁷³. Sua tese é a de que o gnosticismo contemporâneo tem sido "mal interpretado": longe de constituir uma espécie de retorno de uma cosmovisão baseada na negação do mundo, ele argumenta que o gnosticismo combina várias formas de esoterismo *fin de siècle*, com uma estrutura e um simbolismo oriundos do catolicismo. Apesar de reivindicar uma continuidade em relação ao gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, o que seus representantes oferecem, de fato, é uma forma religiosa contemporânea, com uma interpretação psicológica do simbolismo e salientando a experiência individual da fé.

A partir da metodologia de Foucault e Bourdieu, o autor trabalha a questão da *autoridade*, para mapear o campo do gnosticismo contemporâneo, destacando as tensões entre o discurso cristão e o gnóstico. Seu propósito é demonstrar que o gnosticismo não constitui uma formação religiosa totalmente específica, baseada na auto-validação da fé, mas está inserido num campo religioso mais amplo, baseado numa mútua validação da fé, constituindo um "individualismo institucionalizado", que permite uma experiência religiosa individualizada dentro de um contexto institucional tradicional⁴⁷⁴.

Com ênfase no campo discursivo o estudioso de religiões e filólogo austríaco, Franz A. Winter (1971-), pesquisador da Universidade de Viena, estuda a apropriação de textos gnósticos da antiguidade, pela espiritualidade contemporânea. Seu trabalho está voltado para as formas de apropriação do passado no *milieu* novaerista⁴⁷⁵, concordando, de maneira geral, com a análise de David Robertson, de que o gnosticismo contemporâneo - ou "neognosticismo" - tem pouca relação com o gnosticismo da antiguidade, embora a crença numa transmissão ininterrupta de uma tradição gnóstica "perene" seja elemento central em seu discurso de legitimação⁴⁷⁶.

Como estudo de caso, Winter faz uma análise das apropriações esotéricas em torno do *Codex Askewianus* - um manuscrito gnóstico redescoberto no final do século XVIII, mais conhecido como *Pistis Sophia* - e da forma como, progressivamente, ele tornou-se um "Evangelho Gnóstico", tendência acompanhada por Samael em seu último livro, *El Pistis*

⁴⁷³ ROBERTSON, David G. *Contemporary 'Gnosticism' as a Discursive Field: na analysis of individual and institutional authority in twentieth century 'gnostic' movements*. Edinburgh: Universidade de Edinburgh, 2010.

⁴⁷⁴ ROBERTSON, David G. *Contemporary 'Gnosticism' as a Discursive Field: na analysis of individual and institutional authority in twentieth century 'gnostic' movements*. Edinburgh: Universidade de Edinburgh, 2010, p. iii.

⁴⁷⁵ WINTER, Franz. Auf der Suche nach der "gnostischen Anthropologie". In *Materialdienst*, Berlim, no.4, p. 138-145, 2009.

⁴⁷⁶ WINTER, Franz. *Studying the "Gnostic Bible": Samael Aun Weor and the Pistis Sophia*. Comunicação feita no Workshop "New Antiquities: Transformations of the Past in the New Age and Beyond", em Berlim, 2014, p. 1 (Aguardando publicação pela Brill).

*Sophia Desvelado*⁴⁷⁷. Segundo Winter, as leituras psicológicas que Samael oferece do texto - descrevendo processos interiores de desenvolvimento da alma - e, principalmente, suas afirmações sobre práticas de magia sexual entre os primitivos gnósticos, teriam pouca relação com o contexto histórico do texto original⁴⁷⁸. Ele ainda destaca a lacuna de informações independentes sobre a vida de Samael⁴⁷⁹ e a influência de Krum-Heller e Gurdjieff em seu pensamento⁴⁸⁰.

Finalmente, Gabrielle M. Wood - doutora em Psicologia e especialista em estudos de liderança pela Universidade Christopher Newport, na Virgínia - é uma legítima representante de uma postura acadêmica pró-esotérica. Sua pesquisa se pauta no conceito de “liderança espiritual”, tendo por objeto de estudo a obra de um representante da terceira geração das lideranças gnósticas, o inglês Mark Pritchard, discípulo de Joaquim Amortegui (Rabolu). Em dois artigos publicados no respeitável *Journal of Dharma*⁴⁸¹, Wood analisa a obra de Pritchard e traça correspondências com outra importante figura do pensamento novaerista, o alemão Eckhart Tolle (1948-). Ela desenvolve uma análise em que busca demonstrar que há duas dinâmicas contrárias no campo das novas espiritualidades: enquanto uma opera a privatização da experiência de iluminação - restringindo seu acesso a um grupo limitado de discípulos obedientes a seu mestre - a outra se esforça para tornar a experiência da iluminação um patrimônio de toda a humanidade, acessível a todo ser humano. Enquanto Tolle constituiria um exemplo da dinâmica negativa, Pritchard e os gnósticos seriam o mais expressivo exemplo da segunda,⁴⁸² avaliação que comporta um claro juízo valorativo.

Para nosso trabalho, a sistematização que Wood apresenta da obra de Pritchard põe em evidência diversos elementos gurdjieffianos: o *motu magico* adotado por Pritchard (Belezebuub); sua explicação da alquimia interior, carregada de elementos gurdjieffianos⁴⁸³, e

⁴⁷⁷ Publicado postumamente, em 1983.

⁴⁷⁸ WINTER, Franz. *Studying the “Gnostic Bible”*: Samael Aun Weor and the Pistis Sophia. Op. Cit., p. 12.

⁴⁷⁹ WINTER, Franz. Auf der Suche nach der “gnostischen Anthropologie”. In *Materialdienst*, Berlim, no.4, p. 138-145, 2009, p. 138.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 140.

⁴⁸¹ WOOD, Gabrielle. The Role of Spirituality in Gnosticism. *Journal of Dharma*, 36(1), p. 73-86, jan-mar 2011; e WOOD, Gabrielle. Privatizing Enlightenment in the re-emergence of religion. *Journal of Dharma*, 34 (4), p. 431-444, out/dez 2009. A revista é publicada pelo *Dharmaram Vidya Kshetram*, em Benares. A despeito de ser um centro de estudos teológicos católico, sua filosofia é fortemente centrada numa visão holística que promova a harmonia entre espiritualidades orientais e ocidentais (<http://www.dvk.in/>).

⁴⁸² WOOD, Gabrielle. Privatizing Enlightenment in the re-emergence of religion. *Journal of Dharma*, Benares, 34 (4), p. 431-444, out/dez 2009, p. 437.

⁴⁸³ WOOD, Gabrielle. The Role of Spirituality in Gnosticism. *Journal of Dharma* 36, 1, p. 73-86, jan/mar 2011, p. 85.

a própria comparação com Toller, cujo pensamento gira em torno da concepção gurdjieffiana de "despertar da consciência" e "auto-observação".⁴⁸⁴

*

Resumindo, os trabalhos acima apresentados consideram, em sua maioria, o Movimento Gnóstico como estudo de caso que contribui para estabelecer tipologias para uso numa moldura maior: a das novas espiritualidades definidas, genericamente, como *Nova Era*, e enquadradas num conceito tão ou mais genérico de *Novos Movimentos Religiosos (NMR)*. Em função disso, identificam Samael como um líder, ou um dos precursores desse movimento, perspectiva que nos parece em grande medida teleológica, e que, de qualquer forma, necessitaria que se estabelecesse com maior rigor conceitual o que se entende por "Nova Era" e NMR.⁴⁸⁵

Embora dialogando com esta perspectiva, nosso trabalho concebe o gnosticismo de Samael como o produto tardio de uma dinâmica histórica anterior: a de constituição do esoterismo contemporâneo ou ocultismo. A própria estratégia que norteia nossa pesquisa - a análise de sua obra - impõe-nos tal perspectiva, uma vez que os autores que o influenciam e o imaginário com a qual dialoga se encontram, em sua maioria, dentro desse horizonte histórico.

3.2- A obra de Samael: uma proposta de periodização

Entre 1950 e 1977, ano de seu falecimento, Samael escreveu aproximadamente 80 obras, entre livros, livretos, manuais, peças de teatro e mensagens doutrinárias. Para fins analíticos, tendo em vista a hipótese de sua "transição doutrinária", vamos adotar uma periodização que divide sua produção literária em três fases distintas. No primeiro período, que cobre os anos na Colômbia e sua chegada ao México (1950-1958), Samael anuncia publicamente sua doutrina; assina seus livros como Aun Weor, até 1955, quando passa a usar o nome de seu "Real Ser", Samael: vamos chamar essa primeira fase de *Anúnciação*. No segundo período (1959-1969), Samael incorpora uma série de novas influências e sua doutrina, gradativamente, desloca-se da constelação teosófico-rosacruz em direção a uma cosmologia gurdjieffiana: vamos chama-lo de *Transição*. Finalmente, num terceiro período,

⁴⁸⁴ WOOD, Gabrielle. Privatizing Enlightenment in the re-emergence of religion. *Journal of Dharma*, Benares, 34 (4), p. 431-444, out/dez 2009, p. 438.

⁴⁸⁵ Em relação aos NMR, Silas Guerriero dá um bom exemplo das controvérsias que o termo suscita: o "Novo", dependendo do autor, começa com a contracultura da década de 1960, ou os anos do pós segunda guerra mundial, o final do século XIX, ou, no caso de Mary Fisher, o cenário imediatamente posterior à Revolução Francesa (GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, p. 37-38. Em relação à Nova Era, ver HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Cornwall: Blackwell, 1996.

fixados os alicerces doutrinários, Samael desenvolve sua doutrina e lhe dá sua forma final (1970-1977), daí intitularmos esse momento como *Consolidação*.

3.2.1. A Anunciação (1950-1958)

Como já vimos no capítulo II, o primeiro livro de Samael, *O Matrimônio Perfeito*, vem à luz numa conjuntura muito específica: a morte do líder espiritual da Antiga Fraternidade Rosacruz, Arnold Krum-Heller, em maio de 1949, que mergulhou a instituição numa acefalia em nível internacional; diante disso, diversas seções nacionais estreitaram seus laços com organizações crowleyanas.

Esse é o momento em que Samael decide encampar uma cruzada em defesa de sua forma específica de Magia Sexual, que ele considera fiel aos ensinamentos de Krum-Heller. Assim, exatamente um ano após a morte do mestre alemão, o livro é lançado. Com setenta páginas, *O Matrimônio Perfeito*, em sua primeira versão, é basicamente um texto panfletário.⁴⁸⁶ Seu alvo é um público muito específico: em primeiro lugar, os integrantes da FRA e da Universidade Espiritual de Cherenzi; em seguida o *milieu* esotérico-espiritualista colombiano: rosacruzes, maçons, teósofos e espiritualistas em geral. Seu título completo é *O Matrimônio Perfeito, ou A porta de entrada à Iniciação, com o segredo para despertar o Kundalini e conseguir poderes ocultos*⁴⁸⁷, o qual, de forma evidente, desafia Cherenzi, uma vez que o centro de seus ensinamentos é justamente a ciência do despertar do *Kundalini*. O foco no desenvolvimento de poderes ocultos também é um indicativo importante dos interesses que movem seu público-alvo.

A estratégia discursiva do livro segue um roteiro que veremos reproduzido nas outras obras deste período. Começa com um prólogo de Júlio Medina, que dirige um ataque violento aos críticos de Samael, e cuja metralhadora giratória vai disparar, numa ordem mais ou menos regular, primeiro contra Israel Rojas e os rosacruzes colombianos, contra Cherenzi e seus seguidores, contra as escolas esotéricas já estabelecidas na Colômbia (teósofos, maçons), contra o *milieu* espiritualista como um todo (budistas, iogues, etc.) e, de maneira sempre virulenta, contra as igrejas cristãs, principalmente a Igreja Católica. Feito isso, o fogo é

⁴⁸⁶ A obra foi escrita às pressas e enviada para uma gráfica, como admite Julio Medina no prefácio da segunda edição: “A primeira edição foi feita sem chapas, gravuras, enfim, sem nenhum adorno, porque a Loja branca tinha uma grande prensa para que fosse editada já, no prazo ordenado, e apenas se concedeu o tempo necessário para a impressão”. (Julio Medina, in WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 7)

⁴⁸⁷ No original: *El Matrimonio Perfecto, o La puerta de entrada a La iniciacion, com El secreto para despertar El Kundalini y conseguir poderes ocultos*.

dirigido contra a civilização moderna: os alvos preferidos são os cientistas e o sistema econômico. A modernidade é criticada por seu ceticismo, materialismo e individualismo.⁴⁸⁸

Samael inicia seu discurso com um relato biográfico, que visa apresentar as bases de sua autoridade espiritual. Para tal, novamente, o principal recurso é desautorizar as demais lideranças do cenário espiritualista colombiano, em especial Rojas e Cherenzi⁴⁸⁹. Como diferencial em relação aos seus opositores, destaca o fato de ter abandonado as teorias e se dedicado integralmente às práticas de meditação e desenvolvimento interior; experiência mediante a qual teria logrado adentrar o “caminho iniciático”, que lhe permitiu, por exemplo, recuperar a recordação de suas existências passadas, na primeira das quais se viu como um iniciado de Mistérios Menores nos tempos do faraó egípcio *Kefren*⁴⁹⁰.

Uma vez consciente nos mundos internos, os mestres teriam revelado sua missão: cabia-lhe abrir as portas da Igreja Gnóstica a toda humanidade, ensinar-lhes os segredos dos despertar do *Kundalini* e adverti-los contra os perigos da magia negra⁴⁹¹. Sua autoridade fundava-se em dois elementos fundamentais: as investigações que conduziu, utilizando os poderes que logrou desenvolver; e a autorização dos grandes mestres da Loja Branca, com a qual teria, supostamente, a capacidade de se comunicar:

Este livro está solidamente fundado em minhas observações clarividentes e foi autorizado pelos Mestres da Loja Branca, de quem tenho recebido estes ensinamentos. Aos Mestres devo tudo. Sim, meu querido leitor, o que escrevo aqui para o bem da humanidade, devo tudo aos Mestres. Eu, Aun Weor, sou apenas um mediador entre a humanidade e a Loja Branca, e os ensinamentos que entrego à humanidade, eu os recebi da Loja Branca.⁴⁹²

Na sequência, Aun Weor apresenta seu revolucionário sistema iniciático: partindo de um discurso já conhecido e bastante popular no *milieu* espiritualista - o da prática em oposição à frieza das teorias -, ele faz apologia da prática superior, identificada aos exercícios de Magia Sexual:

Depois de meter um milhão de teorias na cabeça, cheguei à conclusão de que havia perdido o tempo miseravelmente (...). A Iniciação é unicamente questão de tirar o máximo proveito da medula e do sêmen e para isso o único caminho é “querer” intensamente à mulher – esposa. Não há salvação senão unindo-se ao “Íntimo” e para consegui-lo a mulher adorada é o único remédio. O importante é despertar o Kundalini, pois no Kundalini está a salvação. (...) Eu aconselho ao leitor que não

⁴⁸⁸ A maneira como Julio Medina critica a modernidade segue, em linhas gerais, uma metáfora muito comum no discurso do conservadorismo cristão, a da “Babilônia moderna”, onde se masculiniza a mulher, há uma busca desenfreada pelo prazer e o sexo se tornou uma mercadoria (WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 1-5)

⁴⁸⁹ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 8.

⁴⁹⁰ *Ibidem*

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 9 (tradução nossa).

leia mais livros, porque apenas este livro basta para chegar à alta Iniciação e atingir a suprema felicidade. Temos que ser “práticos”. As teorias nada fazem senão danar os poderes internos e o cérebro do homem.⁴⁹³

No roteiro em que descreve suas ideias, Samael demonstra uma grande preocupação em demonstrar que sua doutrina é *cristã*; na verdade, muito mais do que isso, ele quer demonstrar que *apenas* sua doutrina é cristã. Segundo ele, apenas num casal que pratique Magia Sexual existe o amor puro e inefável ensinado pelo Cristo, distinto da paixão; o homem deve ser capaz de amar sua mulher “com toda a pureza de um místico, com toda a exaltação de um Francisco de Assis, ou com toda a poesia de um autêntico poeta”⁴⁹⁴. Aun Weor descreve o momento da união sexual como o instante em que homem e mulher se equiparam a Deus, estão dotados de poder criador; não só de gerar a vida e um novo corpo físico, mas também de despertar o *Kundalini*. Para a "Anatomia Oculta", *Kundalini* é um princípio mágico que se encontra encerrado na base da coluna espinhal; esse princípio é despertado através da sublimação e transmutação das secreções sexuais e, com essa mesma energia, ele pode ascender lentamente por dois canais vitais que atravessam toda a coluna, logrando atingir o cérebro; esse processo resume todo o caminho iniciático, todos os esforços do homem em direção à auto-realização, ao pleno despertar espiritual⁴⁹⁵.

Nos capítulos seguintes, Aun Weor demonstra um enorme conhecimento de simbolismo esotérico, revelando como todo o processo de despertar do *Kundalini* é ensinado, numa linguagem oculta e simbólica, em passagens do Êxodo e do Apocalipse. Assim, por exemplo, os "Sete Candelabros", descritos no Apocalipse, a partir do capítulo 12, são representações alegóricas do percurso que o *Kundalini* percorre, passando pelos Sete *Chacras* Fundamentais, ao longo da coluna espinhal, até atingir o despertar pleno⁴⁹⁶. Essa exposição tem um propósito claro: legitimar sua doutrina. A crença de que a Bíblia cristã é um livro de ensinamentos herméticos, que só podem ser lidos por altos iniciados que dominam as chaves de decifração está fortemente estabelecida no *milieu* esotérico desde o Renascimento.

Tendo demonstrado seu domínio do simbolismo bíblico, Aun Weor reforça sua autoridade com um relato de suas investigações metafísicas, recordando ao leitor que ele domina a arte de desligar-se do corpo físico e viajar conscientemente através do mundo astral,

⁴⁹³ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 10 (tradução nossa).

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 12.

e que ele ensina esta arte a seus discípulos durante a preparação para a Iniciação⁴⁹⁷. Ele descreve, então, uma visita astral a um templo localizado em Montserrat, na Espanha, onde é guardado o cálice onde José de Arimatéia recolheu o sangue de Jesus, o Cálice do Graal.

Próximo dali, em Salamanca, também existe um templo magnífico, decorado à moda do século XVII; este templo, porém, pertence à Loja Negra. É em quase tudo semelhante ao primeiro; seus iniciados falam o tempo todo sobre amor, verdade e justiça, mas aqui se realizam rituais de Magia Negra, voltados à escravização da consciência humana. Samael adverte que muitas pessoas adentram ao segundo templo julgando tratar-se de um genuíno templo de sabedoria. Essa elaborada metáfora permite-lhe apresentar um conceito fundamental do ensinamento gnóstico: a ideia maniqueísta de luta permanente entre o bem e mal. E, de quebra, reforçando a noção do mago negro como um “lobo em pele de cordeiro”, ele volta sua atenção para os ensinamentos de Cherenzi. Segundo ele, como um mago negro à mando da Loja Negra, Cherenzi ensina técnicas para despertar no sentido contrário o *Kundalini*,⁴⁹⁸ tornando seus discípulos magos negros, numa clara alusão ao seu curso de *Anagarikha*.⁴⁹⁹

Dirigindo sua crítica ao livro de Cherenzi⁵⁰⁰, Aun Weor esclarece o eixo da discórdia: Cherenzi ensina os exercícios de Magia Sexual de Crowley, baseados na perda seminal e sua posterior reabsorção⁵⁰¹. É a partir daí que Aun Weor torna mais claro qual é sua proposta de Magia Sexual: o líquido seminal é descrito por ele como “matéria crística”; o ato de expulsá-lo do corpo, de ejacular, é sinônimo de fornicção; nesse sentido, o mandamento bíblico de “não fornicar” adquire o sentido de realizar a união sexual sem chegar ao orgasmo⁵⁰². Aun Weor chama a isso de “castidade científica”⁵⁰³, e remonta a prática aos primitivos gnósticos, citando brevemente os *setianos* e os *nazarenos* como detentores de sua chave sagrada.⁵⁰⁴

Outro importante elemento de legitimação é uma citação de Krum-Heller, em latim:

⁴⁹⁷ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 16.

⁴⁹⁸ A partir da assimilação dos ensinamentos de Gurdjieff, Samael vai chamar a antípoda negativa do Kundalini de “Órgão Kundartiguador”.

⁴⁹⁹ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 18.

⁵⁰⁰ CHERENZI, Omar. *Kundaliani o la serpiente ígnea de nuestros mágicos poderes*. Santiago: H. Aragon, 1944.

⁵⁰¹ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 20-21.

⁵⁰² WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 21.

⁵⁰³ Ibidem, p. 36. Note-se a preocupação em dar a um exercício místico um ar de cientificidade.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 25. Segundo Samael, a representação da serpente, nos textos gnósticos, seria uma forma velada de fazer referência ao desenvolvimento do Kundalini.

"*Inmissio membri virilis in vaginam feminae sine ejaculatio seminis*".⁵⁰⁵ Ele enfatiza que as ideias de Cherenzi estão em conflito direto com os ensinamentos de Krum-Heller⁵⁰⁶. Seguindo a lógica de *Prisca Theologia*, de universalidade dos ensinamentos esotéricos, Aun Weor afirma que esta técnica de Magia Sexual era praticada no Egito, Grécia, Roma, Babilônia, Pérsia e Índia. Seguem-se alguns exemplos de mitologia comparada e o retorno à Bíblia, para condenar com maior veemência a fornicção, tal como ele a interpreta.

Aqui, Samael retoma outra chave interpretativa muito cara aos esoteristas, a qual associa as Sete Igrejas do Apocalipse aos Sete *Chacras* Fundamentais⁵⁰⁷. Os chacras são fundamentais nas concepções de Anatomia Oculta e nas práticas de desenvolvimento interior e de poderes. Diversos capítulos são destinados a ensinar técnicas de mantralização⁵⁰⁸, muito populares entre os rosacruzes. Sempre com a advertência de que estes exercícios precisam ser combinados com a "castidade científica", a prática da Magia Sexual⁵⁰⁹.

Na referida obra, há uma breve apresentação sobre karma e reencarnação, que serve de introdução a outro tema central do gnosticismo samaeliano: a *Era de Aquário*. A chegada de uma Nova Era segue uma lógica de tempo cíclico: a humanidade se desenvolve ao longo de um Ano Cósmico, passando pelos diferentes ciclos zodiacais; o último ciclo seria governado por Aquário, quando aconteceriam profundas transformações que antecedem o fim de uma humanidade e o reinício de outra.

Assim, no passado Ano Cósmico existiu o continente de Atlântida; da mesma forma, nossa atual humanidade estaria próxima do fim. Aun Weor faz então uma série de profecias para o futuro próximo, que são sempre muito citadas por seus críticos, uma vez que a maioria delas não se realizou. O anúncio mais retumbante é o de que, a partir de 1950 e como parte da preparação para a Era de Aquário, a humanidade experimentaria uma diminuição radical de sua população⁵¹⁰. Trata-se de um anúncio profundamente milenarista e, provavelmente, um dos pontos em que sua doutrina mais se afasta de sua formação rosacruz. Em termos grandiloquentes, Aun Weor anuncia ser o cavaleiro descrito no capítulo 19 de Apocalipse,

⁵⁰⁵ Introduza o falo na vagina feminina sem perder o sêmem (tradução nossa).

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 29.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 29-30. Esse é um assunto tratado em profundidade por outro membro da FRA, o Dr. Jorge Adoum, ou *Mago Jefa*, outra influência importante na obra de Samael; os *chacras*, na anatomia oculta, são centro energéticos localizados em pontos específicos do corpo, responsáveis por energizar os diferentes órgãos do corpo físico; os chacras fundamentais ficam todos localizados na coluna vertebral, e têm relação direta com o desenvolvimento do *kundalini*.

⁵⁰⁸ Mantras são palavras dotadas de poder mágico, apropriadas da religiosidade oriental.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 39.

⁵¹⁰ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 52. O próprio Samael logo foi obrigado a rever suas previsões, oferecendo a respeito um argumento que foi muito convincente para seus discípulos: como ele não havia ainda passado pela cristificação, não possuía consciência suficiente para interpretar algumas experiências visionárias.

para fazer cumprir os desideratos do fim dos tempos, assunto este que anunciava como tema de um livro específico, já em preparação: *A Rebelião de Bel*.

Seu segundo livro, também lançado em 1950⁵¹¹, constitui o melhor exemplo do caráter profundamente profético e escatológico de sua doutrina, nesse primeiro período. Num estilo que alterna sensibilidade poética e violência discursiva, Aun Weor apresenta o personagem principal da obra: *Belzebu*, o grande príncipe da "Loja Negra". A narrativa da trajetória do mago negro, ao longo de existências que atravessam as rondas planetárias de formação da Terra⁵¹², introduz a ideia de que não é possível distinguir, pela aparência, um templo de magia branca de um templo de magia negra: o discurso de ambas fala em amor, em meio ao incenso da oração; para enganar os incautos, o mago negro sempre se disfarça em mago branco, o lobo se disfarça em cordeiro. Essa metáfora oferece a ótica para mais um ataque devastador contra diversas instituições esotérico-espiritualistas⁵¹³.

O livro anuncia com estardalhaço que Aun Weor conseguiu converter o Príncipe das Trevas, que, desde então, trilharia humildemente o caminho da cristificação⁵¹⁴. Tal evento constituiria um prenúncio da chegada da Era de Aquário, um período em que os oprimidos se levantam contra os opressores. Os velhos valores, já agonizantes, se agarram à vida, enquanto o novo quer nascer e viver: "é a luta entre duas épocas, uma que agoniza e outra que nasce". Afinal, concluiu: "A evolução humana fracassou, (...) apenas um punhado de almas se salvarão"⁵¹⁵.

A filiação de Samael à doutrina rosacruz de Krum-Heller fica evidente na própria estrutura da primeira fase de sua produção literária: depois de haver apresentado suas ideias em dois livros inaugurais, em 1950 (*O Matrimônio Perfeito* e *A Rebelião de Bel*), seu terceiro livro - *Curso Zodiacal*, de 1951 - é uma releitura do curso homônimo de Krum-Heller, produzido entre 1929 e 1931.⁵¹⁶ É também em seu quarto livro - *Apuntes Secretos de um Guru*, impresso em maio de 1952 - que tal aproximação se faz presente, uma vez que a "Missa Gnóstica" é apresentada tal como consta na liturgia da Igreja Gnóstica estabelecida por Krum-Heller.

⁵¹¹ WEOR, Samael Aun. *La Revolucion de Bel*. Colombia: editor n/d, 1950.

⁵¹² Ronda planetária é um conceito teosófico; numa lógica de tempo cíclico, ele corresponde ao tempo que uma humanidade habita um planeta, o equivalente ao desenvolvimento de sete "raças raiz"; nos caso da Terra, depois da Lemúria e da Atlântida, nós estaríamos vivendo a quinta raça-raiz, chamada Ária.

⁵¹³ WEOR, Samael Aun. *La Revolucion de Bel*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 22-24.

⁵¹⁴ Ibidem, p. 75.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 76.

⁵¹⁶ KRUM-HELLER, A. *Curso Zodiacal*. Biblioteca Upasika, s/d. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/136345211/Arnold-Krumm-Heller-Curso-Zodiacal#scribd>>. Acesso em 16/06/2015.

Diversos elementos da terapêutica de Krum-Heller são ainda apresentados e uma das principais obras de Samael - *Tratado de Medicina Oculta e Magia Prática*, de 1955 - traz as concepções do esoterista alemão sobre biorritmo, cura através de exercícios respiratórios, osmoterapia e medicina natural, temas desenvolvidos em seus livros *O Tatwametro* (1926), *Plantas Sagradas* (1934) e *Do Incenso à Osmoterapia* (1934). Há ainda um claro diálogo entre o livro *Rosa Ignea*, escrito por Samael em 1954, e as obras de Krum-Heller *Plantas Sagradas* (1934) e *Novela Rosacruz* (1926). Finalmente, seu livro *Logos, Mantram e Teurgia* (1959) constitui, em boa medida, uma releitura do *Logos, Mantram e Magia* (1930) de Krum-Heller.

No período de 1952 a 1960, Samael publicou um total de 20 livros, muitos dos quais são pequenos livretos de divulgação ou comentários sobre temas secundários, que também interessam ao esoterista, como a questão dos discos voadores. Os livros doutrinários, no entanto, constituem essencialmente releituras do credo rosacruz. Neste sentido, além do recurso frequente à autoridade das obras de Krum-Heller, Samael faz menção a outro importante mestre da FRA: Jorge Adoum (1897-1958), também conhecido como Mago Jefa⁵¹⁷.

*

A doutrina de Samael, nesse primeiro momento, embora claramente assentada num ideário teosófico-rosacruz, empreende uma releitura muito específica do esoterismo cristão praticado por Krum-Heller. Uma das especificidades do pensamento de Samael é seu marcado *milenarismo*; embora justificado numa ótica profética, o próprio Samael, ao longo de sua obra, relaciona sua concepção de um "Fim dos Tempos iminente" com elementos presentes no horizonte cultural de sua época: o ocidente, que ainda não havia se recuperado dos anos traumáticos da Segunda guerra Mundial, contemplava, assombrado, o violento advento da "Era Atômica" e de um perigo completamente novo ao futuro da humanidade, oriundo exatamente do campo científico, que sempre havia alimentado enormes expectativas de um futuro radiante. Tudo isso é amplificado pela situação particular da Colômbia, dominada por uma ditadura e imersa numa sangrenta guerra civil.

Um dos elementos de ruptura - a proposta de ensinar publicamente a Magia Sexual - é justificado a partir dessa crença num iminente "Final dos Tempos". Embora haja divergências no meio esotérico sobre o *modus operandi* em relação à Magia Sexual, há uma concordância

⁵¹⁷ Escritor, médico e esoterista libanês. É autor de um dos maiores clássicos do ocultismo moderno, o romance iniciático *Adonai* (1942), escrito quando vivia no Equador. Mais tarde mudou-se para o Brasil, já como membro da FRA; faleceu no Rio de Janeiro (<<https://www.scribd.com/doc/2994601/Biografia-Jorge-Adoum>>. Acesso em 20/10/2015).

explícita em torno da necessidade de somente ensinar tais técnicas a discípulos que passaram por anos de preparação prévia e cuja lealdade à doutrina seja inquestionável. Samael, ao contrário, argumenta que não haveria mais tempo para uma longa preparação, que passasse por diversas existências, como normalmente atuaram as escolas de mistérios; por conta da proximidade do “final dos tempos”, a humanidade estaria numa época de "tudo ou nada", um período que seu discípulo Joaquim Amortegui (Rabolu) chama de “salvar o chapéu do afogado”⁵¹⁸.

Essa questão é complexa, porque sua concepção milenarista é indissociável do anúncio profético de uma Nova Era cósmica, a Era de Aquário⁵¹⁹, que iniciaria um período de intensas transformações espirituais e culturais em toda a humanidade, quando a própria ciência abrir-se-ia para as questões transcendentais. Ao mesmo tempo, porém, seria uma época de cobrança do *karma* coletivo, refletida numa Terceira Guerra Mundial e em catástrofes naturais. Esse caráter milenarista desempenha um papel importante nas instituições gnósticas, sendo, seguramente, seu traço mais claramente *anti-moderno*.

Ressalvadas as particularidades pelas quais Samael concebia o futuro, sua concepção de "Final dos Tempos" está perfeitamente inserida numa visão de tempo cíclico muito comum ao *milieu* esotérico: a de que a evolução espiritual do planeta ocorre através de ciclos cósmicos. Ao final de cada um deles, o planeta passaria por uma nivelção: toda uma civilização é destruída e inicia-se um novo ciclo sob a orientação dos mestres da Loja Branca. No ciclo passado a Atlântida foi completamente destruída; antes dela ocorreu a destruição de outro continente mitológico, a Lemúria. Agora, estaríamos assistindo ao ocaso do 5º. Ciclo, da raça Ária⁵²⁰.

Esses ciclos da natureza pertencem a um imaginário que concebe uma série de “leis naturais”: assim, os seres humanos reencarnam, ou seja, tomam um novo corpo físico para seguirem seu progresso de aperfeiçoamento espiritual; nosso destino é determinado, em grande medida, pelo *karma* resultante de ações desse passado distante. Dentro de uma lógica cíclica, voltamos a reencontrar personagens de existências passadas. Como o processo tende a se desenvolver dentro do mesmo “sangue”, é comum que alguém retorne como filho de algum de seus descendentes, o que cria um profundo senso de responsabilidade ética em relação à família e aos filhos.

⁵¹⁸ RABOLU. *Ciência Gnóstica*. São Paulo: MGCUBNO, 1993, p. 7.

⁵¹⁹ Que para Samael iniciou em 4 de fevereiro de 1962.

⁵²⁰ WEOR, Samael Aun. *La Revolucion de Bel*. Colombia: editor n/d, 1950, p. 39.

Na cosmovisão gnóstica, tudo constitui um trio de *matéria-energia-consciência*. Todas as coisas são dotadas de vida: minerais, vegetais e animais possuem uma alma em miniatura, são os chamados “animais da natureza”; o ar é povoado pelos silfos, a água pelas ondinas, o fogo pelas salamandras, a terra pelos gnomos.⁵²¹ Todos estes seres estão sujeitos a um longo processo de evolução espiritual; tendo passado pelo reino animal, eles chegam então ao topo da cadeia: a condição humana. Nessa grande roda, representada pelo Arcano X do Tarô, o homem ocupa um lugar privilegiado, pois oferece à alma a oportunidade de atingir o estado divino e ficar livre de retornar ao mundo físico. Da mesma forma, se o homem desperdiça suas 108 oportunidades de redenção, retorna à condição animal e faz toda a volta novamente, involui.⁵²²

Finalmente, para os gnósticos o mundo é o palco de uma luta incessante entre o bem e o mal. Longe de serem apenas metáforas, o Bem e o Mal, aqui, são absolutamente concretos, constituídos por uma infinidade de seres. De um lado anjos, arcanjos e deuses constituem a Fraternidade ou Loja Branca, e oficiam seus rituais em templos localizados nos mundos astral e mental. Do outro, demônios e magos negros formam a Loja Negra, e realizam seus rituais satânicos e orgias também em templos magníficos dos mundos astral e mental. Os primeiros lutam para que a Humanidade caminhe em direção ao despertar da consciência. Os últimos desejam escravizar completamente a Humanidade.

Os dramas que a Humanidade atravessa em sua história derivam, essencialmente, desse conflito: guerras entre nações, ascensão e queda de grandes impérios e de religiões inteiras são reflexos de disputas entre a Loja Branca e a Loja Negra. Samael estava firmemente convencido de que o crescimento do comunismo constitui um grande plano da Loja Negra para destruir todas as religiões, o que explica seu militante anticomunismo. Essa ideia alimentava uma preocupante demonização dos adversários externos da Gnose, e dos adversários internos de Samael, o que reflete um espaço muito exíguo para discordâncias: desobedecer a uma ordem do *avatara* correspondia a trair toda a Loja Branca; todo aquele que insinuasse alguma dúvida ou discordância doutrinária, era logo qualificado como “traidor”, “Judas” e “mago negro”.

Samael apresentava-se como um restaurador do Cristianismo Primitivo. Acusava as igrejas cristãs históricas de haverem adulterado o ensinamento de Cristo ao longo do tempo, excluindo a Magia Sexual e demais ensinamentos esotéricos. Para ele - e, na verdade, para

⁵²¹ WEOR, Samael Aun. *Gnosis em el Siglo XX*. El Salvador: editor n/d, 1972, p. 62.

⁵²² No que muitos consideram uma paródia do Darwinismo, Samael afirma que é o macaco que involui a partir do homem, e não o contrário. Ver, a respeito, WEOR, Samael Aun. *Si, Hay Infierno, Diablo y Karma*. Colômbia: editor n/d, 1973.

boa parte do *milieu* esotérico - Cristo era um iniciado, um essênio, ou um gnóstico. Mas seu discurso não se limita a apresentá-lo como um revolucionário no campo religioso; para Samael as demais escolas esotéricas também seguiam pelo mesmo caminho equivocado das igrejas. Somente ele estaria habilitado a ensinar o que chamava de "Doutrina da Síntese": o conjunto de conhecimentos ocultos, que constituiria o coração dos ensinamentos de todos os grandes mestres do passado.⁵²³

Outra especificidade importante do pensamento de Samael é o *caráter devocional* de sua doutrina, como aparece, claramente, em sua quinta publicação, um pequeno livreto de 15 páginas, intitulado *El Libro de La Virgen Del Carmen*, de 1952. A despeito de seu tamanho, este livreto é a primeira obra que dá destaque para essa importante faceta da doutrina samaeliana, uma particular devoção mariana de cunho esotérico, que poderíamos chamar de *marianismo samaeliano*.⁵²⁴ Samael concebe a Virgem Maria como uma das representações do "Eterno Feminino"; é comum que se refira a ela ao lado de seus equivalentes em outras culturas, como *Isis, Adonia, Insoberta, Ram-Io*, e diversas outras. Embora equiparada, no sentido de "Eterno Feminino", com o arquétipo da Deusa, a Virgem cristã ocupa, soberana, este e diversos outros papéis, sempre que Samael faz menção ao Cristo, eixo central de sua doutrina.

A capa do livreto traz uma representação muito comum da devoção mariana católica latinoamericana: trata-se da devoção à Virgem do Carmo, ou Nossa Senhora do Monte Carmelo, muito popular em diversos países da América Latina⁵²⁵; seu equivalente, no Brasil, é a devoção à Nossa Senhora Aparecida.

Samael inicia o livreto com um "Pai Nosso" e um "Salve Rainha"⁵²⁶ gnósticos. Em

⁵²³ JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: un movimiento esotérico internacional nacido em Colombia. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012, p. 377.

⁵²⁴ A socióloga Evelyn Stevens define o marianismo como um estereótipo derivado do culto católico à Virgem Maria, na forma de um *culto da superioridade espiritual feminina, que considera as mulheres semidivinas, moralmente superiores e espiritualmente mais fortes do que os homens, e que constitui um importante elemento da cultura machista latinoamericana* (STEVENS Evelyn P., *Marianismo: la otra cara del machismo en Latino-América*; in: PESCATOLO Ann, "Hembra y macho en Latino-América: Ensaio, *Edición Diana, México 1977*, p. 123). Estes elementos estão presentes de forma evidente na doutrina samaeliana, como se perceberá ao longo da apresentação de sua obra.

⁵²⁵ Na Colômbia, por exemplo, ela é a padroeira das Forças Armadas, da Polícia e do Corpo de Bombeiros.

⁵²⁶ Dios te salve RAM-IO (María),

llena eres de gracia;

el Señor es contigo.

Bendita tú entre las mujeres,

y bendito el fruto de tu vientre "IHESUS".

Virgen RAM-IO, Madre de Dios,

ruega por nosotros los que tenemos el yo pecador;

ahora y en la hora de la muerte de nuestros defectos (yoes).

AMÉN. (WEOR, Aun. *El Libro de La Virgen Del Carmen*. Bogotá: editor n/d, 1952, p. 2).

seguida, apresenta uma curiosa biografia de Maria, como sendo uma vestal no Templo de Jerusalém, uma iniciada nos antigos mistérios egípcios e na tradição dos essênios. José, da mesma forma, era um respeitável sacerdote da tribo de Levi, um iniciado. Em seguida ele revela o mistério da virgindade de Maria: o corpo que serviria de veículo físico para o Cristo foi gerado num ato de Magia Sexual, sem emissão seminal⁵²⁷.

Novamente, o autor causaria um grande escândalo, tanto no *milieu* esotérico, quanto (e principalmente) na conservadora sociedade católica colombiana da década de 1950. Como já expusemos no capítulo I, o ocultismo, via de regra, rejeita o rótulo de religião e se define como uma ciência metafísica. Um segmento importante da tradição esotérica se considera cristão, no sentido de que Jesus Cristo teria herdado o conhecimento iniciático dos essênios e o teria transmitido, de forma simbólica, em suas parábolas e ensinamentos. A ideia de que Maria, assim como Maria Madalena, fossem iniciadas, figura em alguns textos gnósticos primitivos e também tem uma aceitação regular no ocultismo.

No entanto, a noção de Maria como representação do Eterno Feminino e, sobretudo, como uma parte autônoma da consciência, com a qual o discípulo estabelece uma ligação devocional e mística, constitui em grande medida uma ruptura com o imaginário teosófico-rosacruz dominante na época⁵²⁸. Para o catolicismo colombiano da década de 1950, então, a leitura de Aun Weor, em especial sobre a virgindade de Maria, constitui a mais abjeta profanação de um símbolo exclusivamente católico, uma heresia absoluta.⁵²⁹

Resumindo, poderíamos afirmar que nos primeiros anos de sua pregação pública Samael ensina uma doutrina de Magia Sexual oriunda do *milieu* rosacruz, inserida numa cosmovisão teosófica-rosacruz e de um regramento moral comum ao cristianismo esotérico. Sua apropriação de elementos da religiosidade indígena já se observa na literatura de Krum-Heller. Esse conjunto é acrescido das experiências místicas do próprio Samael, imbuídas de um imaginário devocional que lembra, em muito, o marianismo católico popular, tão presente entre os povos latinoamericanos.

3.2.2- A Transição (1959-1969)

⁵²⁷ Ibidem, p. 5-7.

⁵²⁸ Por outro lado, é uma releitura que se observa com muita frequência no ambiente novaerista, a partir da década de 1960, de Maria como ‘Deusa-Mãe’. Uma bibliografia sobre o assunto, começando pela obra de Campbell, pode ser vista em: SCHOEREDER, Gilberto. *Mãe Maria e a Deusa-Mãe*. Disponível em: <http://www.mundo-x.com.br/mondox_verConteudo.aspx?tipo=artigo&id=43Y19R98>. Acesso em 10/05/2015.

⁵²⁹ A reação católica, na época, fez com que Samael determinasse a suspensão da impressão do livreto; seu conteúdo está presente na maioria de suas obras, mas sempre em relação a Maria, evitando fazer referência direta à Nossa Senhora do Carmelo. Julio Medina lançou por conta própria uma segunda edição do livreto, alguns anos depois, mas infelizmente não se conhece a data (PUJALTE, Francisco. *El Libro de La Virgen de Carmen*. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/revisiones/ELDLVDC.htm>. Acesso em 10/05/2015)

Como vimos, o périplo de Samael pela América Central e sua chegada ao México colocaram-no em contato com todo um novo universo de influências culturais e espirituais, que logo se refletiram em seus novos livros e que também podem ser acompanhados em suas correspondências particulares. Uma série de mudanças pode ser observada em suas novas obras: Samael, que até então criticara Israel Rojas por sua associação com Pandit Bhekpatri Sinha, afirmando que ele pretendia operar uma mistura entre rosacrucianismo e ioga⁵³⁰, passou a fazer abertamente apologia dos exercícios de da *Kundalini Yoga* de Sivananda, justificando que esta seria uma ioga adaptada à Era de Aquário⁵³¹. Em seu livro *Los Misterios del Fuego*⁵³², de 1955, ele ensina diversos exercícios respiratórios de Sivananda - os pranayamas -, que se constituirão num importante corpo de práticas dentro dos grupos gnósticos. Outra novidade deste livro é a presença de um Glossário que define os termos mais técnicos, indicando claramente que Samael estava dirigindo-se a um público muito mais amplo que os adeptos do *milieu* esotérico-espiritualista.

No livro seguinte - *Los Misterios Mayores*, de 1956 -, Samael analisa pela primeira vez a mitologia maia/asteca, à luz das chaves simbólicas gnósticas, dinâmica que irá ocupar um importante espaço em sua obra futura.⁵³³ Mas foi apenas num livro de 1957 - *Noções Fundamentais de Endocrinologia e Criminologia*⁵³⁴ - que utilizou, pela primeira vez, termos claramente relacionados com as ideias de Gurdjieff. Neste, vê-se, por exemplo, o “Eu Psico-Bio-Tipológico”: definido como um elemento situado entre as percepções e sua chegada à mente, o “Eu” interpretaria as percepções de acordo com seus preconceitos. Samael também fala do “eu psicológico”, como personificação dos diferentes elementos do Ego,⁵³⁵ expressão que vai se consolidar nas obras seguintes.⁵³⁶ Finalmente, no ano de 1959, o livreto *O Magnus Opus* retomaria a noção de “Morte Iniciática”, embrião do “Primeiro Fator de Revolução da Consciência”. A “Mãe Divina”, ou “Mãe Cósmica”, aspecto amoroso de Deus, já figura como a força capaz de decapitar os defeitos.⁵³⁷

No livro *Logos, Mantram e Teurgia*, falando sobre o “Eu Psicológico”, Samael descreve

⁵³⁰ WEOR, Samael Aun. *Tratado de Medicina Oculta y Magia Pratica*. Colombia: editor n/d, 1955, p. 49; e WEOR, Samael Aun. *Los Misterios Mayores*. Colombia: editor n/d, 1956, p.1.

⁵³¹ WEOR, Samael Aun. *Los Misterios Mayores*. Colombia: editor n/d, 1956, p. 1.

⁵³² WEOR, Samael Aun. *Los Misterios Del Fuego*. Colombia: editor n/d, 1955.

⁵³³ Chegando a merecer um livro específico, como é o caso de *Magia Crística Asteca*, de 1973.

⁵³⁴ WEOR, Samael Aun. *Nociones Fundamentales de Endocrinologia y Criminologia*. Colombia: editor n/d, 1958 (?).

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 30 e 38.

⁵³⁶ Note-se, por exemplo, a diferença em relação à “eliminação de defeitos” descrita em seu livro *Rosa Ígnea*, de 1954, onde a expressão ainda tem o sentido geral de purificação espiritual, em que desejos e temores devem ceder lugar à compreensão e o discípulo deve dominar sua mente (WEOR, Aun. *Rosa Ígnea*. Colombia: editor n/d, 1954, p. 23).

⁵³⁷ WEOR, Samael Aun. *El Magnus Opus*. Colombia: editor n/d, 1958, p. 10.

uma investigação que ele teria supostamente conduzido nos mundos internos, mediante a qual, tendo invocado ao Mestre Krum-Heller, apareceu diante do grupo um ser demoníaco, vestido como um doutor, cheio de preconceitos e teorias. Em seguida, em outra experiência astral, Samael teria se deparado, no interior da Igreja Gnóstica, com dois personagens distintos: o primeiro era o "Íntimo", ou o "Real Ser" de Krum-Heller, vestido magnificamente com seus trajes litúrgicos e portando a mitra de arcebispo gnóstico; ao seu lado, sentado, estava a alma humana, o *boshisatwa* do próprio Krum-Heller, viva representação de seu "Eu Psicológico".⁵³⁸

No biênio 1958-1959, já era claro que Samael estava familiarizado, em alguma medida, com a obra de Gurdjieff/Ouspensky. Por exemplo, ele se refere ao trabalho interior como "quarto sendeiro",⁵³⁹ um sinônimo para a denominação que Gurdjieff usa em relação à sua proposta de trabalho interior - o "Quarto Caminho" -, o que sugere alguma simpatia pelas ideias do armênio. No entanto, por razões que desconhecemos, seu grande aliado nesse período, o esoterista argentino Francisco Propato, parece ter uma opinião pouco lisonjeira sobre Gurdjieff. Fiel ao seu aliado,⁵⁴⁰ Samael repercute sua opinião, comentando que o "Belzebú Gurdjieff" estava associado à prática da magia negra tibetana, "senhores das trevas denunciados sabiamente pelo Grande Mestre Francisco A. Propato!".⁵⁴¹

Nesse mesmo livreto, porém, Samael faz uma clara distinção entre o "Eu" e a "Essência", ou "Alma Humana", criticando uma distinção comum, nos meios espiritualistas e, especificamente rosacruzes, entre um "Eu Inferior" e um "Eu Superior", que o próprio Samael utilizava em suas primeiras obras.⁵⁴² Crítica esta que, também, nos remete à obra de Gurdjieff/Ouspensky.

Creio que a evidência mais clara da transição doutrinária em curso esteja nas

⁵³⁸ WEOR, Samael Aun. *Logos, Mantram, Teurgia*. Cúcuta: editor n/d, 1959, p. 10. Essa passagem é ilustrativa da independência que Samael adquiriu em relação a seu antigo mestre; tendo se ocupado, em suas primeiras obras, em harmonizar as lições do mestre alemão com seus ensinamentos, Samael agora manifesta uma progressiva independência em relação ao imaginário rosacruz. Da mesma maneira, tendo consolidado sua posição como místico e iniciado, ele deixa de recorrer com a mesma frequência à obra de Krum-Heller para legitimar seus pontos de vista.

⁵³⁹ WEOR, Samael Aun. *Logos, Mantram, Teurgia*. Cúcuta: editor n/d, 1959-d, p. 38.

⁵⁴⁰ Francisco Propato exerceu uma importante influência sobre Samael, sobretudo no campo político. Além de uma troca de ideias sobre a questão da magia negra no Tibet, é a partir do contato com Propato que a obra de Samael, em seus esforços de mitologia comparativa, passa a incorporar passagens do Alcorão, e Maomé é inserido na lista de mestres da Loja Branca (WEOR, Samael Aun. *El Mensaje de Aquario*. Bogotá: editor n/d, 1969 (a edição original é de 1960), p. 50.

⁵⁴¹ WEOR, Samael Aun. *La Montaña de Juratena*. Mexico: editor n/d, 1959 (1958), p. 6. Entre as possíveis razões, podemos destacar que a linguagem psicologizada de Gurdjieff encontrou, de fato, forte resistência entre os esoteristas mais tradicionais. Como orientalista, Propato pode também ter se indisposto com a forte releitura que o mestre armênio opera de elementos da religiosidade oriental. Blavatsky enfrentou oposição semelhante dos grandes orientistas de sua época.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 9.

transformações pela qual o primeiro livro de Samael passou. Em 1961, Samael empreendeu uma longa revisão do texto de seu primeiro livro, *O Matrimônio Perfeito*.⁵⁴³ O novo texto traz uma série de modificações, não só de estilo, mas principalmente doutrinárias. Pela primeira vez, é possível perceber em sua obra o uso de ideias do universo ideológico de Gurdjieff, como os "Sete Centros da Máquina Humana"⁵⁴⁴, a "transmutação dos hidrogênios", o exercício de "Recordação de Si Mesmo"⁵⁴⁵ e o famoso "Hidrogênio SI-12", supostamente resultante da prática de Magia Sexual⁵⁴⁶. A quarta dimensão era explicada conforme o modelo apresentado pelo principal discípulo de Gurdjieff, Ouspensky, que tem um trecho de seu livro citado literalmente:

O grande escritor Ouspensky disse: "No mundo das magnitudes infinitas e variáveis, uma magnitude pode não ser igual a si mesma; uma parte pode ser igual ao todo; e de duas magnitudes iguais, uma pode ser infinitamente maior que a outra"⁵⁴⁷.

Uma série importante de ideias gurdjieffianas também é mencionada, sem que haja referências ao autor, como é o caso do "quarto caminho", a expressão que resume o método de Gurdjieff e identifica o principal movimento criado a partir de seus ensinamentos, a "Escola do Quarto Caminho":

O primeiro caminho nós o vivemos na prática, aprendendo a viver com retidão. O segundo caminho reside em nossa Igreja; ela tem seus sacramentos, seus rituais e sua vida conventual. O terceiro caminho nós o vivemos como ocultistas práticos; temos nossas práticas esotéricas, exercícios especiais para o desenvolvimento das faculdades latentes no homem. O quarto caminho, a Via do Homem Astuto, a vivemos na prática dentro do mais completo equilíbrio. Estudamos a Alquimia e a Cabala. Trabalhamos desintegrando o eu psicológico⁵⁴⁸.

É o início de uma guinada definitiva no corpo doutrinário samaeliano: o universo mágico rosacruz vai, gradativamente, ficando em segundo plano, dando lugar a uma noção de psicologia transformadora fortemente apoiada nas ideias do "Trabalho Interior" da dupla Gurdjieff/Ouspensky.

Merece destaque o fato de que essa primeira edição revisada somente foi publicada em 1966,⁵⁴⁹ quase cinco anos depois, o que parece sugerir que o processo de transformação da

⁵⁴³ Como informa o próprio Samael numa carta a Julio Medina (Gargha Kuichines) datada de 17/03/1961 (Acervo Linaje Gnóstico) (PUJALTE, <<http://www.gnosis2002.com/revisiones/EMP3aEAYC.html>>. Acesso em 10/05/2015).

⁵⁴⁴ WEOR, Samael Aun. *El Matrimonio Perfecto*. 3a. edição. Colômbia: editor n/d, 1966, p. 71. É uma noção de anatomia oculta, que divide o corpo humano em sete centros fundamentais: mental e emocional (superior e inferior), motor, instintivo e sexual.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 74-76. Trata-se de um exercício destinado a despertar a consciência.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 94. Corresponde à energia sexual transmutada.

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 165.

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 60 (tradução nossa).

⁵⁴⁹ Já, então, ela estava desatualizada, e passou por uma nova revisão, em 1968, que tornou-se o texto padrão reeditado desde então. Isso não impediu que seu discípulo Joaquim Amortegui (*Rabolu*) produzisse uma nova edição, revisada por ele, em 1990.

doutrina encontra algum tipo de resistência. Já mencionamos a provável indisposição de Francisco Propato com a obra de Gurdjieff; Julio Medina (*Gargha Kuichines*) também parece ter oferecido resistência, o que seria compreensível, a luz de seus posicionamentos posteriores; na correspondência em que informa sobre a nova redação, e se queixa da demora do discípulo em redigir um prefácio para o livro, Samael comenta:

Situe-se no presente. Estamos transmitindo uma mensagem, e quando escrevi O MATRIMONIO PERFEITO estávamos no começo da mensagem. Agora A MENSAGEM ESTÁ MUITO AVANÇADA. O GRANDE BUDA Gargha Kuichines não pode ficar no passado. Tu deves viver de instante em instante, sempre no presente.⁵⁵⁰

3.2.3- A Consolidação (1970-1977): A Revolução da Consciência

Um novo formato do corpo doutrinário se observa com clareza nas obras de Samael escritas a partir de 1970. Isso não significa que Samael tenha abandonado o imaginário teosófico-rosacruz, no qual iniciou sua pregação pública; pelo contrário, ele foi adaptado a um novo instrumental teórico-prático, por ele intitulado "Os Três Fatores de Revolução da Consciência".

Nesse novo formato doutrinário, Samael define o Movimento Gnóstico como uma "escola de regeneração humana". A definição é compatível com uma noção comum na Anatomia Ocultista, de que o corpo humano é um edifício em construção, dotado de uma série de potenciais que precisam ser desenvolvidos. O desenvolvimento pleno das energias e centros vitais do corpo físico dotariam a pessoa de faculdades ou sentidos ampliados, como a clarividência, a clariaudiência, a telepatia, etc. Essa esfera é complementada por uma "Psicologia Ocultista", que afirma o mesmo em relação à *psique*: o ser humano utiliza uma parte ínfima do potencial de sua mente e de suas capacidades psíquicas; seu desenvolvimento dotaria o homem de faculdades como a intuição e lhe facultaria o acesso à sua alma verdadeira, sua consciência.

O conjunto de conhecimentos e práticas que permitem esse desenvolvimento psicossomático é chamado de "Trabalho Interior", "Trabalho Sobre Si Mesmo" ou "Trabalho de Revolução da Consciência". Há três classes de trabalhos a serem executados, que constituem o cerne do ensinamento gnóstico, ou os *Três Fatores de Revolução da Consciência*: a *Morte Mística*, o *Nascimento Alquímico* e o *Sacrifício pela Humanidade*. Analisemos cada um:

⁵⁵⁰ Carta de Samael a Julio Medina, emitida no México, de 17/03/61 (Acervo Linaje Gnóstico).

O primeiro deles - a *Morte Mística*⁵⁵¹, constitui a base do que Samael chama de "Psicologia Revolucionária". Para os gnósticos, a *psique* humana é constituída de dois elementos fundamentais: uma pequena porcentagem de "Consciência Livre" ou "Essência" (normalmente 3%) e uma grande quantidade de "Consciência engarrafada" ou "presa" em elementos mentais chamados de "Ego", "Mim Mesmo", "Defeitos Psicológicos" (os restantes 97%). Essas formas mentais constituem uma grande multiplicidade de elementos que personificam nossos medos, luxúria, cobiça, inveja, ira, preconceitos, etc. Numa metáfora religiosa, a "Essência" corresponderia à "Alma" e o "Ego" aos "Pecados Capitais". O ser humano, preso aos condicionamentos mentais do Ego, seria incapaz de ver a realidade do mundo, como as outras dimensões do universo ou as forças elementares da natureza; pior ainda, ele seria incapaz de ver a sua própria realidade, tendo a ilusão de que está consciente, quando na verdade ele dorme profundamente e vive num mundo ilusório.⁵⁵² Para libertar e despertar sua "Consciência", o iniciado deveria destruir as formas mentais que constituem o "Ego".

Esse trabalho de "Eliminação do Ego" é dividido em três fases. A primeira delas, a *Auto-observação*, pela qual o discípulo deve, antes de qualquer coisa, dar-se conta da realidade da manifestação do Ego. Para tanto, é necessário adquirir uma disciplina em que ele aprenda a usar plenamente seus 3% de "Consciência Livre", a fim de observar atentamente sua *psique* durante todo o dia. Ou seja, deve executar suas tarefas diárias (trabalhar, caminhar, conversar com as pessoas) prestando atenção a todos os pensamentos e emoções que surgem em sua *psique*. Samael denomina esta prática de "estado de Auto-Observação", ou de "Alerta Novidade". Assim, por exemplo, ele pode se dar conta de como funciona o mecanismo em que a palavra dita por alguém produz reações em sua *psique* e um estado de irritação, medo, ou qualquer outro elemento do Ego.

A segunda fase da "Eliminação do Ego" se dá a partir das informações reunidas no exercício de Auto-Observação, quando o discípulo deve se dedicar a um exercício meditativo, mediante o qual procura compreender o elemento que se manifestou, buscando identificar

⁵⁵¹Zocatelli assim define o Primeiro Fator: "morte do universo interno negativo de cada um (o "ego", ou agregados artificiais da *psique* que impedem a manifestação do ser) através da auto-descoberta, a compreensão e a desintegração de todos os agregados psicológicos (bloqueios, condicionamentos, identificações, medos, etc.) que impedem a livre circulação de energia e o despertar da "consciência objetiva" (ZOCATELLI, PierLuigi. Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275, 2005, p. 264).

⁵⁵²Essa concepção, base de outros modelos esotéricos, é representada com perfeição no primeiro filme da trilogia *Matrix*. Há uma cena ontológica, em que o herói, Neo, é desafiado a tomar uma pílula para descobrir sua verdadeira condição. Ele, até então um *hacker* de sucesso, acorda, com enorme espanto, preso a uma máquina que se alimenta de sua energia, enquanto seu corpo leva uma vida vegetativa.

claramente seu *modus operandi*, suas motivações, seus compromissos. Em suma: entender como pensa o Ego. Deve então fazer um exercício retrospectivo e se recordar de todos os momentos, ao longo de sua vida, em que esse mesmo elemento se manifestou, analisando todas as consequências práticas. Assim, por exemplo, se o discípulo trouxe para o exercício a observação de uma explosão de ira, vai procurar os fatores que despertaram em si este sentimento, a maneira como ele perde o controle da *psique* e suas consequências. O objetivo do exercício é despertar no discípulo um estado de profundo arrependimento por se deixar dominar por este sentimento.

Na sequência, inicia-se a fase da "Decapitação": uma vez experimentado esse arrependimento, o discípulo executa então um exercício devocional de imaginação. Samael ensina que há um aspecto da alma humana dotada do poder de eliminar defeitos psicológicos: trata-se da "Mãe Divina", o aspecto feminino do Deus Interior. O discípulo deve se dirigir até o templo da "Mãe Divina", localizado em seu próprio coração; de joelhos, deve orar a ela para que elimine esse defeito que ele compreendeu e da qual se encontra profundamente arrependido.⁵⁵³ Vai imaginar, então, que "Ela"⁵⁵⁴ desembainha uma espada flamejante e corta a cabeça de um demônio que personifica o defeito psicológico trabalhado; o corpo sem vida do demônio desaparece e vê-se então uma pequena chispa de luz, representando a quantidade de consciência que acaba de ser liberada.⁵⁵⁵

*

O segundo fator de Revolução da Consciência seria o *Nascimento Alquímico*⁵⁵⁶. Trata-se do trabalho de "Magia Sexual", eixo fundamental da doutrina samaeliana.⁵⁵⁷ Voltando à

⁵⁵³JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma análise antropológico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 140.

⁵⁵⁴ Aqui, à preferência do discípulo, a Mãe Divina, enquanto aspecto feminino do Universo, pode ser visualizada como Virgem Maria, Isis, Astarté ou tantas outras deusas das diferentes cosmogonias.

⁵⁵⁵ Para Samael o processo é representando, de forma alegórica, no mito de Perseu decapitando a Medusa (WEOR, Samael Aun. *El Magnus Opus*. Colombia: editor n/d, 1958, p. 10).

⁵⁵⁶ JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma análise antropológico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 141-142; JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimento esotérico internacional nacido em Colombia. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012, p. 389.

⁵⁵⁷ Segundo Zocattelli, trata-se do "nascimento dos corpos existenciais internos ou superiores do Ser (corpo astral, o corpo mental, corpo causal), que são essenciais como veículos para as dimensões superiores ao mundo físico, graças à transmutação das energias criativas (através da prática do "Arcano AZF", ou seja, a prática de magia sexual sem emissão de sêmen, resultando em "cerebralização" do semen e "seminização" do cérebro, a fim de alcançar o desenvolvimento total e regeneração, despertar faculdades como a clarividência, clariaudiência, intuição e telepatia" (ZOCATELLI, PierLuigi. Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275, 2005, p. 264).

noção de regeneração, as energias vitais do corpo físico devem ser utilizadas para desenvolverem plenamente as capacidades do ser humano. O todo psicossomático é concebido como uma “máquina” dotada de sete centros vitais: dois centros superiores, ligado à alma, e cinco centros inferiores, ligados ao intelectual, emocional, motor, instintivo e sexual. Há trabalhos específicos para lidar com as energias de cada um destes centros, sendo o mais poderoso deles, o centro sexual, por ser o único dotado da capacidade de criar vida.

Para a Anatomia Oculta, a energia sexual tem ligação direta com a produção de hormônios e a capacidade de regeneração do corpo físico. O pleno desenvolvimento do corpo humano depende de uma força vital que se encontra adormecida na base da coluna vertebral, conhecida como *Kundalini*, cujo despertar somente ocorre a partir da transmutação das secreções sexuais produzidas pelo corpo.

O *modus operandi* da transmutação da energia sexual é uma cerimônia de Magia Sexual: homem e mulher, despidos, se unem sexualmente em estado de profunda concentração. Durante a união, conciliando carícias sexuais e um estado de auto-observação, ocorre uma intensa troca de energias que coloca as secreções sexuais dos corpos do casal⁵⁵⁸ em estado de “ebulição”. Uma vez obtido isso, o casal se separa, sem chegar ao orgasmo, e se entrega individualmente a exercícios respiratórios (*pranayamas*), que visam conduzir as emanções da energia sexual em direção à base da coluna. O acúmulo dessas emanções, com a prática constante, conduziria ao despertar do *Kundalini*. As práticas seguintes permitiriam que este ascenda lentamente ao longo da coluna, despertando intensamente os chacras, ou centros vitais, ao longo desse trajeto.

É importante entender que o *Kundalini*, para os gnósticos, está diretamente relacionado à "Mãe Divina"⁵⁵⁹; é comum que Samael se refira a ela como "Divina Mãe Kundalini". Isso significa que o despertar do *kundalini* potencializa poderosamente o trabalho de Morte

⁵⁵⁸ Jaramillo e Lopez Bellas chamam a atenção para o forte acento machista da concepção samaeliana de Magia Sexual: tudo gira em torno da secreção masculina, o sêmen. O processo de despertar da eletricidade sexual envolve a união de um polo positivo (homem) e negativo (mulher); a descrição da transmutação sexual é feita a partir da perspectiva masculina, o que parece sugerir um papel meramente instrumental à mulher na prática (JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colombia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 148); isso, naturalmente, deve levar em consideração a própria cultura machista em que a doutrina gnóstica se desenvolve, na América Latina. Seus seguidores explicam a ênfase no corpo masculino pelo fato de Samael descrever seu próprio processo; há, de fato, várias passagens em sua obra onde ele advoga a igualdade de condições entre homens e mulheres: “podemos sentar como corolário que a mulher tem os mesmos direitos do homem, e que não é possível a Auto Realização Íntima do Ser sem a união das partes separadas: homem e mulher. Ambos, unidos mediante o sexo, constituem em si mesmos uma criatura inefável, um Elohim criador” (WEOR, Samael Aun. *El Pistis Sophia Develado*. El Salvador: editor n/d, 1983, p. 23).

⁵⁵⁹ Samael também a define como um desdobramento feminino do Espírito Santo (JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. *El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimiento esotérico internacional nacido em Colombia*. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012, p. 391).

Mística, a qual permite que o discípulo se purifique espiritualmente e tenha maior controle durante a prática da Magia Sexual.

A lógica que confere importância fundamental ao despertar do *Kundalini* deriva da chamada "doutrina do Bodhisatwa". Em resumo, esta prega que o Universo é constituído de várias dimensões ou universos paralelos que se interpenetram e complementam; no princípio estaria o Uno, o Incomensurável, o Absoluto; ele "vomita" a Criação, no princípio de todas as coisas; cada um de seus átomos constitui uma "Alma Divina", um "Ser Imaculado", "Sagrado", que necessita de veículos para se expressar plenamente em todas as dimensões do Universo. Ele, porém, não pode correr o risco de descer até as dimensões inferiores, poderia ficar preso nestes mundos e não conseguiria retornar, uma vez que as dimensões inferiores são extremamente complexas. Então, ele envia um desdobramento seu, a chamada "Alma Humana", que desce até o mundo físico com a missão de preparar um corpo humano para a encarnação da "Alma Divina".

Nesse processo difícil pode ocorrer de a "Alma Humana" ficar presa nos condicionamentos mentais do "Ego". Sua missão é preparar, a partir do corpo físico, o caminho para a encarnação do "Real Ser": primeiro, ela desperta o *kundalini* no corpo físico; em seguida constrói veículos ou corpos de manifestação em outras dimensões, nos mundos vital, astral e mental; e necessita despertar o *kundalini* em todos eles, para que possam aguentar a tremenda vibração do "Real Ser". Os gnósticos chamam o lento processo de encarnação do Mestre Interno de "Cristificação".

*

O terceiro fator de Revolução da Consciência seria o *Sacrifício pela Humanidade*,⁵⁶⁰ constituído, basicamente, pelo mandamento bíblico de amar o próximo, e relacionando-se com a doutrina do *Karma*, numa apropriação muito comum desta noção, mediante a qual os espiritualistas ensinam que toda ação produz consequências: boas ações trazem um bom retorno; más ações atrairão dor. Ao conjunto de ações meritórias chama-se *Dharma*. Não por acaso, é o mesmo termo que os budistas usam para se referir ao corpo de doutrina.

Samael chama isso de combater o "Leão da Lei com a Balança", acumular boas ações e cancelar o *karma* do passado, sem necessidade de pagá-lo com dor. Assim, você pode ajudar seu semelhante de diversas maneiras, oferecendo-lhe roupa, comida ou remédios; tudo isso

⁵⁶⁰ JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: un movimiento esotérico internacional nacido en Colombia. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012, p. 390; ZOCCATELLI, PierLuigi. Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275, 2005, p. 264.

constitui um *karma* positivo. Mas, ensinar ao próximo o "Caminho da Revolução da Consciência" traz méritos muito maiores. Essa concepção é importantíssima para entendermos a enorme velocidade com que as instituições gnósticas se espalham pelo mundo: ela desperta um interesse pessoal de cada discípulo em contribuir, sempre que possível, com a divulgação dos ensinamentos, seja através de contribuições financeiras, seja dedicando-se diretamente a ministrar aulas e cursos, muitas vezes gratuitamente, o que se traduz numa enorme mobilização de proselitismo doutrinário.

Esse fator é importante, também, por comportar uma dimensão ética dos ensinamentos gnósticos: ao contrário do que dizem seus adversários, que acusam a gnose de ser individualista e egocêntrica, a doutrina condiciona qualquer progresso individual a uma vida de intensa dedicação ao bem do próximo.

*

Como esperamos ter demonstrado, Samael, ao longo do desenvolvimento de sua obra, operou importantes mudanças em nível de discurso, da doutrina e das práticas esotéricas. Enquanto suas primeiras obras constituem uma releitura do imaginário teosófico-rosacruz - na qual a influência de Blavatsky e Krum-Heller é dominante -, em suas obras da década de 1970 é claramente perceptível uma marcada apropriação de elementos do "Quarto Caminho" de Gurdjieff/Ouspensky.

O cerne de seu ensinamento - os "Três Fatores de Revolução da Consciência" -, incorpora uma série de novas concepções e práticas. O Primeiro Fator - a *Morte Mística* -, deriva, essencialmente, da "Doutrina dos Muitos Eus" de Gurdjieff⁵⁶¹; segundo ela, o ser humano não possuiria, de fato, uma unidade psicológica, mas uma grande multiplicidade de elementos mentais, desejos, vontades, gostos, hábitos, etc. Cada um destes elementos constitui uma unidade mental fragmentária que ele chama de "Eu Psicológico" ou "Agregado Psicológico", sendo o objetivo maior de um "Trabalho Interior" construir uma real unidade psicológica. O primeiro passo, nesse processo, seria praticar o exercício da "Auto-observação" ou "Exercício da Divisão em Dois". Essa é, justamente, a primeira etapa da *Morte Mística* de Samael.

O "Segundo Fator" - o *Nascimento Interior* ou *Alquímico* - deriva, essencialmente, da prática ensinada por Krum-Heller, porém ressignificada à luz da "Anatomia Oculta" de Gurdjieff, segundo a qual, todo o processo de despertar do *Kundalini* é explicado e adquire sentido à luz das transmutações dos diferentes hidrogênios fabricados pelos centros da

⁵⁶¹ Sobre os "diversos eus" da psicologia de Gurdjieff, ver OUSPENSKY. *Psicologia da Evolução Possível ao Homem*. São Paulo: Editora Pensamento, 2012, p. 9.

máquina humana. Por fim, o "Terceiro Fator" - e, por extensão, a forma como os cursos de Gnose são estruturados -, refletem a noção gurdjieffiana de escola para o desenvolvimento harmonioso do ser humano.

Como já mencionamos, concordamos em linhas gerais com o sociólogo Zocatelli, no que diz respeito à presença e importância de elementos do sistema gurdjieffiano na doutrina de Samael. Os trabalhos de Lopez-Bellas e Carolina Jaramillo também destacam essa questão; o primeiro, em suas transcrições etnográficas, menciona a opinião de um discípulo, quando indagado sobre a relação entre Gurdjieff e Samael:

“São a mesma coisa”. Pergunto: O que quer dizer exatamente? (...). Leovigildo insiste: “o sufismo, Gurdjieff e a gnose são a mesma coisa”; Gurdjieff e o mestre Samael estiveram associados durante existências anteriores dando ensinamentos (...). Ainda que discordem em pontos vitais: a posição da Lua no sistema Solar, a relevância do kundalini e do sexo (...). Acrescenta que o mestre Samael também menciona o sufismo em suas obras⁵⁶².

Carolina Tamayo Jaramillo, nas conclusões de seu trabalho, também caminha no sentido apontado por Zocatelli. A despeito de reconhecer outras influências - dentre as quais destaca Krum-Heller e Blavatsky - afirma: “a obra de G. I. Gurdjieff compõe um dos elementos principais do que se tem denominado como gnose weorita (samaeliana)”⁵⁶³.

Nossa principal divergência é sobre a forma como se dá essa assimilação. Ao contrário do que acredita Zocatelli⁵⁶⁴ - segundo o qual Samael incorporou a doutrina gurdjieffiana desde a fundação do Movimento Gnóstico -, procuramos demonstrar que esse processo ocorre gradativamente, ao longo de aproximadamente quinze anos, consolidando-se apenas a partir de 1970. Longe de ser um preciosismo, essa questão é importante para alicerçar nossa hipótese de que as tensões causadas pela transição doutrinária operada por Samael explicam e constituem, em grande medida, a *causa causorum* do principal cisma dentro das instituições gnósticas nos últimos anos de vida de Samael.

O erro de Zocatelli se explica facilmente: ele acreditou que tinha em mãos o texto original do primeiro livro de Samael, escrito em 1950. Tampouco podemos acusar o grupo gnóstico que lhe forneceu as fontes, a AGSACAC (*Associazione Gnostica di Studi Antropologici e Scienza*, (seção italiana da AGEACAC) de má fé, porque a maioria dos

⁵⁶² LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008, p. 46 (tradução nossa).

⁵⁶³ JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: una analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colombia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012, p. 254 (tradução nossa).

⁵⁶⁴ ZOCCATELLI, PierLuigi. Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275, 2005, 272.

seguidores de Samael, a partir da década de 1980, desconhece completamente o processo de revisão das obras da década de 1950, ou julgam que os textos passaram apenas por um processo de correção ortográfica e ajustes de pouca importância.

Como já dissemos, as instituições gnósticas somente republicam o texto revisado de 1968. Algo semelhante ocorre com os outros livros da década de 1950; Samael revisou o *Tratado de Medicina Oculta e Magia Prática*, impresso em 1955; o próprio Samael admite que seus primeiros livros contêm erros doutrinários e que a evolução de sua obra mostra o desenvolvimento do próprio *bodhisatwa*, à medida que vai se integrando e fundindo com seu "Real Ser". Alguns discípulos, no entanto, acabaram empreendendo revisões por conta própria, tentando adequar as primeiras obras à doutrina da década de 1970.

3.3- Efeitos da transição sobre as práticas e as dinâmicas institucionais gnósticas

Um último ponto importante a se esclarecer é que a transição doutrinária observada não implicou uma completa ruptura com o imaginário presente no início da pregação pública empreendida por Samael. O que se verifica, na verdade, é um discurso que reconhece as mudanças como parte integrante da própria evolução espiritual do *avatara* e que se adequa à nova realidade social, como fica evidente, por exemplo, no esforço em adequar a doutrina gnóstica ao público norte-americano, na redação do livro *Introdução à Gnose*⁵⁶⁵, de 1961. Assim, há um esforço no sentido de harmonizar o imaginário e as práticas ocultistas com as novas práticas derivadas do modelo do "Quarto Caminho". Vejamos alguns dos impactos desta opção doutrinária, sobre a ritualística gnóstica.

3.3.1- A ênfase no "despertar da consciência"

Tal esforço tem como uma de suas consequências o fato de que as práticas com as quais se habituara o praticante da década de 1950 - como os exercícios de mantralização e o rituais iniciáticos - perdem espaço para as novas práticas centradas na "auto-observação", ou são em alguma medida ressignificadas. Os exercícios de "desdobramento astral", por exemplo, passam a ser considerados um esforço complementar à "auto-observação", no sentido de produzir o despertar da consciência.

Outro elemento a considerar, ainda, são as tensões decorrentes das resistências do discipulado em relação às novas mudanças, que levam o *avatara* a um processo mais complexo de avanço em algumas questões e recuo em outras, no sentido de agradar todos os

⁵⁶⁵ WEOR, Samael Aun. *Introducción a la Gnosis*. Colombia: editor n/d, 1961

adeptos envolvidos. Assim, por exemplo, ao mesmo tempo em que consolida sua psicologia revolucionária, Samael acrescenta três novos graus a seu sistema litúrgico, em 1977⁵⁶⁶.

Nossa hipótese, nesse sentido, é de que o posicionamento dos principais discípulos de Samael, em relação à transição doutrinária, constitui um dos principais eixos estruturantes do processo de fragmentação que o universo samaeliano experimenta, após o falecimento do seu fundador. Assim, ainda na década de 1970, vão se organizando três grupos principais: na Colômbia, em torno de Julio Medina (*Gargha Kuichines*), um primeiro grupo claramente interessado nas práticas litúrgicas oriundas do rosacrucianismo; no México, um grupo liderado por uma das filhas de Samael, Hypatia, e seu secretário, Fernando Salazar Banōl, que defendem o modelo híbrido; finalmente, também na Colômbia, em torno de Joaquim Amortegui (*Rabolu*) e de algumas lideranças do SSS, um terceiro grupo que pressiona por um modelo exclusivamente baseado na "Psicologia Revolucionária" e na supressão das práticas litúrgicas⁵⁶⁷.

O primeiro grupo, sentindo-se cada vez menos confortável dentro do Movimento Gnóstico, recebeu autorização de Samael para que a Igreja Gnóstica adquirisse independência institucional, sob a liderança de Julio Medina. O grupo do México, por sua vez, assumiu gradativamente o comando da AGEACAC e, por fim, o grupo de Joaquim Amortegui adquiriu expressividade no Movimento Gnóstico. Embora Samael figurasse como liderança suprema de todas as instituições, fica evidente, no Congresso de Guadalajara, em 1976, que o conjunto de instituições estava caminhando para um racha definitivo.

É claro que essa composição não deriva, exclusivamente, da questão de posicionamento doutrinário; ao adotar um modelo baseado em dois centros administrativos - um localizado no *Summum Supremum Sanctuarium* (SSS), em Sierra Nevada, Colômbia, o outro, a Sede Patriarcal, localizada no México, capital -, Samael criou, naturalmente, uma disputa entre os dois países pela supremacia internacional. Na Colômbia, por sua vez, sempre houve uma animosidade natural entre o primeiro grupo de discípulos, constituído de profissionais liberais e comerciantes oriundos do rosacrucianismo, como é o caso do próprio Julio Medina, e o grupo de discípulos que se formou a partir da constituição do SSS, oriundos do meio rural, descendentes de indígenas, dentre os quais se destacam Joaquim Amortegui e seus parentes. É inegável, no entanto, que a postura mais conservadora ou mais revolucionária, em relação à

⁵⁶⁶ Rituais de 5o., 6o. e 7º. graus (WEOR, Samael Aun. *Santa Iglesia Gnóstica: Libro de Liturgia*. Monterrey (Mexico): editor n/d, 1977).

⁵⁶⁷ Sobre o processo de fragmentação das instituições gnósticas, ver RABOLU. *Do Ponto Final ao Ponto Seguinte*. São Paulo: MGCUBNO. Ano n/d.

doutrina, é determinante das dinâmicas discursivas de legitimação, e da estruturação das novas organizações gnósticas.

Assim, com a morte de Samael, em dezembro de 1977, houve uma primeira disputa sobre a questão sucessória: Julio Medina surgiu com uma alegada carta de Samael, que o nomearia sucessor, ao mesmo tempo em que o grupo familiar declarou que Samael havia transmitido o patriarcado à sua esposa, Arnolda Garro (*Litelantes*). Logo em seguida, Joaquim Amortegui (*Rabolu*) entrou na arena de disputas, denunciando os dois primeiros por não estarem supostamente comprometidos com o rumo revolucionário que Samael estava imprimindo à doutrina gnóstica.

Assim, inicialmente a Igreja Gnóstica ficará sob o comando do então autodenominado *Patriarca II - Julio Medina (Gargha Kuichines)* -, com maior presença na Colômbia e Venezuela. A Sede Patriarcal do México ficou sob o controle de Arnolda Garro (*Litelantes*) e sua filha Hipatya. Joaquim Amortegui adotou, em princípio, o discurso anti-institucional que Samael defendera em suas primeiras obras, organizando um pequeno grupo sob o nome de *Associação do Cristianismo Primitivo*. Mais tarde, mudou de ideia e reivindicou na justiça o controle do Movimento Gnóstico, que teve seu nome alterado para *Movimento Gnóstico Cristão Universal na Nova Ordem*⁵⁶⁸, o qual passou a adotar exclusivamente os livros de Samael, que tratam do despertar da consciência, proibindo as práticas ritualísticas⁵⁶⁹.

Julgamos aqui oportuno salientar um outro aspecto do *ethos* do esoterismo samaeliano, que nos ajuda a compreender a natureza das tensões instauradas no campo esotérico do Movimento Gnóstico, especialmente após sua morte. Se admitirmos, como Lopez Bellas, que toda dinâmica institucional obedece exclusivamente a uma lógica de poder, vamos nos deparar com uma falha estrutural no mínimo curiosa: a extraordinária incapacidade que os líderes gnósticos demonstram de nomear sucessores.

Assim, por exemplo, Krum-Heller, líder incontestável de uma fraternidade rosacruz solidamente estabelecida em mais de vinte países, morreu sem a preocupação de nomear claramente um sucessor;⁵⁷⁰ por conta disso, sua poderosa instituição conheceu um rápido processo de fragmentação e pulverização poucos anos após sua morte. O próprio Krum-

⁵⁶⁸ RESTREPO, Jorge Velez. Gnósticos & Agnósticos. S/data, p. 8. Disponível em: <<http://www.agsaw.com.br/gnosticoseagnosticos.pdf>>. Acesso em 10/05/2015.

⁵⁶⁹ RABOLU. Ciência Gnóstica. São Paulo: MGCUBNO, 1993, p. 77.

⁵⁷⁰ Como assinala Koenig, alguns discípulos de Krum-Heller declararam haver sido encarregados pelo mestre de preparar seu filho, Parsifal Krum-Heller para sucedê-lo, e defenderam sua nomeação como sucessor. A absoluta falta de documentos que indicassem isso, porém, fez com que a maioria das direções nacionais optassem por se tornar autônomas. Havia ainda uma crença generalizada de que Krum-Heller pensasse em nomear sucessor a seu discípulo Albert Wolf, que faleceu pouco depois do mestre no Brasil. Parsifal mudou-se para a Austrália, onde morreu em 2008. (KÖNIG, Peter-R. *Ein leben für die rose*. München: ARW, 1995. p. 9-13)

Heller, no passado, havia disputado com o mago Aleister Crowley o controle da *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), após Theodor Reuss (1855-1923) haver falecido sem apontar um sucessor.⁵⁷¹

Samael Aun Weor surge publicamente exatamente neste vácuo de poder produzido pelo falecimento de Krum-Heller. Embora tenha fracassado em suas pretensões de assumir o controle da F.R.A. colombiana, constituiu o Movimento Gnóstico em grande medida sob a alegação de uma "sucessão espiritual" em relação ao mestre alemão. Em algumas de suas obras, fala claramente sobre sua posse de um "corpo físico imortal"; havia uma crença generalizada de que o próprio Samael era imortal. Mas, no final de 1977, o líder gnóstico adoeceu gravemente⁵⁷² e, a despeito do agravamento de seu estado de saúde, faleceu sem indicar um sucessor.

A primeira reação das lideranças e dos adeptos do gnosticismo só faz sentido frente à sua peculiar cosmovisão, remetendo-nos às contestações sobre as ideias de “desencantamento do mundo” propostas por alguns acadêmicos: toda a instituição, em nível internacional, entrou num paralisante modo de espera, no aguardo da ressurreição de seu fundador⁵⁷³. Apenas no ano seguinte é que o co-fundador do Movimento Gnóstico, Julio Medina, surgiu com uma suposta carta em que Samael o teria nomeado sucessor. Isso desencadeou um conflito aberto: a família de Samael declarou que o mestre havia nomeado sua esposa como sucessora no leito de morte⁵⁷⁴. Seu discípulo Joaquim Amortegui (*Rabolu*) declarou haver sido nomeado numa experiência espiritual no mundo astral; outro discípulo, até então pouco conhecido e auto-intitulado *Kelium Zeus*, apresentou-se como sua reencarnação.

O conflito que se segue não interessa diretamente à questão que estamos analisando e, de maneira geral, segue a lógica de disputa de poder, tanto na perspectiva de Lopez Bellas quanto de Bourdieu. O fato que nos interessa, aqui, é que Samael efetivamente não nomeou

⁵⁷¹ Reuss havia ficado parcialmente incapacitado após um derrame cerebral, em 1920, mas havia se recusado a apontar um sucessor; Crowley, impaciente, se auto-declarou sucessor de Reuss, em 1922, à sua revelia. Ver, a respeito, KONIG, Peter-Robert; *Das OTO-Phänomenon*, A.R.W., München 1994.

⁵⁷² A doença e o falecimento de Samael são descritos em GARRO, Horus Gomez. *El Proceso de Samael Aun Weor*. Editor, data n/d.

⁵⁷³ A maneira como os gnósticos concebiam a imortalidade de Samael é multifacetada e complexa, e extrapola os propósitos deste trabalho. Sobre o assunto, ver RABOLU. *Ciência Gnóstica*. São Paulo: MGCUBNO, 1993, p. 52-53; e GARRO, Horus Gomez. *El Proceso de Samael Aun Weor*. Editor, data n/d. Disponível em: <<http://www.gnosisonline.org/wp-content/uploads/2010/08/Horus-Gomez-Garro-EL-Proceso-de-Samael-Aun-Weor.pdf>>. Acesso em 10/05/2015.

⁵⁷⁴ Os conflitos sucessórios são narrados em RABOLU. *Do Ponto Final ao Ponto Seguinte*. São Paulo: MGCUBNO. Ano n/d.

um sucessor, a despeito de estar plenamente consciente da iminência de sua morte.⁵⁷⁵ Seus opositores não têm dúvidas: Samael havia caído no próprio conto, acreditava sinceramente que não morreria, ou então se comportava como alguma forma de Luis XV esotérico, pensando que “depois de mim, o dilúvio”.

De nossa parte, julgamos que há um imaginário que legitima esse tipo de comportamento; tal como os outros líderes esotéricos mencionados, Samael poderia estar agindo em consonância com uma visão muito peculiar de como deve atuar um verdadeiro guru, um mestre espiritual: essa figura idealizada não está preocupada com a sobrevivência de sua instituição, mas em criar as condições necessárias para que possa surgir um novo mestre. Ou, na terminologia gnóstica, que um novo adepto consiga lograr o “despertar da consciência”⁵⁷⁶.

Essa é uma noção central e muito cara, tanto na literatura de Samael, quanto de Gurdjieff: o despertar da consciência não pode ser obtido na forma de um melhoramento contínuo em direção à espiritualidade; ele implica, irrevogavelmente, que em algum momento o discípulo opere uma ruptura com seus condicionamentos mentais, única maneira para que sua realidade espiritual (sua consciência, essência, *budhata*) possa adquirir autonomia e assuma o controle de seus processos mentais, emocionais e do próprio corpo físico⁵⁷⁷.

Uma vez que a mente jamais concordaria em ceder voluntariamente o controle à consciência, é necessário criar uma situação muito especial em que a mente possa ser burlada e não se dê conta da liberação da consciência. Samael chama a isso de um “superesforço”, uma força adicional que permite tal ruptura. E Gurdjieff é incisivo: apenas alguém desperto, um mestre, portanto, é capaz de induzir esse fenômeno em outra pessoa.

Em outras palavras, o mestre induz no discípulo uma situação de desconforto que possa oferecer as condições para o despertar da consciência. O próprio Gurdjieff era conhecido por afastar de si os discípulos mais preparados, muitas vezes de maneira violenta, e estimulá-los a trilhar um caminho autônomo. Como se pode imaginar, quando faleceu, em

⁵⁷⁵ A carta apresentada por Julio Medina, como demonstrou uma análise grafológica forense, era uma falsificação grosseira. A suposta nomeação, no leito de morte, foi mais tarde desmentida por uma de suas principais testemunhas, que confessou que a história toda havia sido inventada (Ibidem).

⁵⁷⁶ “O Movimento Gnóstico, não se imagine nenhum de vocês, nem se façam ilusões, de que é quantidade, não! Buscamos uma qualidade. Pode ser um só, nada mais” (RABOLU. *A Águia Rebelde*. São Paulo: MGCUBNO, 1997, p. 45).

⁵⁷⁷ Essa noção é uma apropriação da religiosidade oriental, e está muito evidente, por exemplo, nos relatos sobre as provas a que o iogue tibetano Milarepa é submetido por seu mestre Naropa. Ver, a respeito, EVANS, Wentz. *Milarepa: História de um Yogi Tibetano*. São Paulo: Pensamento, 1995; e DAVID-NEEL, Alexandra. *Magic and Mystery in Tibet*. New York: Dover Publications, Inc., 1971.

1949, não indicou nenhum tipo de sucessor; seus ensinamentos sobreviveram exclusivamente devido ao esforço de grupos constituídos por seus discípulos.⁵⁷⁸

De volta ao falecimento de Samael, em dezembro de 1977, temos um cenário muito semelhante: a notícia de sua morte abalou seriamente a fé de seus seguidores e a falta de um sucessor, claramente legitimado, logo conduziu a um terrível processo de fragmentação das instituições gnósticas.

Essa concepção, sobre as motivações do guru para se negar a nomear um sucessor, torna-se central no discurso êmico de interpretação da crise; os diferentes ramos institucionais que surgem a partir daí se esforçam para convencer a grei de que tiveram êxito em superar um momento probatório e iniciático.⁵⁷⁹ Tal imaginário fornece a base para que os novos líderes gnósticos, abandonados pelo mestre, tomem a iniciativa, num cenário adverso de concorrência com outros candidatos ao mando e constituam seu próprio capital simbólico, trajetória em que lograriam ultimar seu progresso espiritual. Nesse cenário, em que toda a instituição se vê acéfala e dividida por disputas intestinas, ocorre inicialmente uma forte retração e um êxodo dos seguidores; uma vez reconhecida uma nova liderança, no entanto, a maioria delas conhece uma expansão vigorosa. O que se comprova pelo fato de que, uma década após o falecimento do *avatara*, o conjunto das novas instituições gnósticas é institucionalmente mais forte e numericamente mais representativo que o movimento unificado sob o comando de seu fundador; as instituições de alguns de seus discípulos, além de manter o crescimento pela

⁵⁷⁸ O relato que considero mais expressivo para retratar esse conceito nos é oferecido por Ouspensky, em seu testemunho sobre o início do trabalho de Gurdjieff. O mestre armênio havia constituído dois grupos de seguidores em Moscou e em São Petesburgo, pouco antes do início da Primeira Guerra Mundial. O início da guerra havia acirrado a instabilidade política vivida pelo Império Russo, o que conduziu à Revolução Russa de 1917. Seus discípulos, em sua maioria membros da burguesia ou da baixa nobreza, insistiram com o mestre para que embarcassem num navio rumo a algum lugar seguro no estrangeiro; Gurdjieff recusava esses oferecimentos sob o argumento de que não havia com que se preocupar. Em 1918, quando finalmente admitiu que havia necessidade de fugir, não havia mais a opção de embarcar em um navio. Gurdjieff propôs então um arriscado plano de fuga por via terrestre, em direção ao sul, até Istambul. A operação durou vários meses, durante a qual o grupo correu sério risco de vida; nesse período Gurdjieff submeteu seus discípulos a diversas provas e exercícios esotéricos; Ouspensky descreve diversas experiências místicas e estados alterados de consciência experimentados por alguns discípulos neste período, e não tem a menor dúvida de que o mestre planejou de forma deliberada tirar partido de uma situação social incomum para estimular o despertar da consciência de seus discípulos (OUSPENSKY. *Fragmentos de uña Ensenança Desconocida*. NY: Hachette, 1977, p. 245).

⁵⁷⁹ Esse discurso segue sendo majoritário na interpretação desse período, como se pode verificar nos sites dos principais grupos gnósticos. Um exemplo: *Veja que, se todos os rogos e súplicas à Justiça Divina, para manter vivo o corpo físico do Mestre Samael, não foram concedidas, é simplesmente lógico que a LEI DIVINA quis dar um MERECIDO DESCANSO ao bothisatwa do Mestre Samael, além de deixar uma PROVA à toda comunidade gnóstica, sem exceção, principalmente aos mais famosos e conhecidos, para ver como se comportam sem o Mestre Avatar na direção* (<http://gnosesamaelgnosisgnosticos.blogspot.com.br/2009/05/questao-da-imortalidade.html#athash.EaS5EtY4.dpuf>. Acesso em 10/05/2015).

América Latina e aumentar sua capilaridade, tiveram êxito em se estabelecer na Europa, onde cresceram rapidamente, a despeito da perseguição dos governos europeus.

Fechando nossa argumentação em favor da estruturalidade desse imaginário em torno do caráter probatório e iniciático da ausência do guru, não poderíamos deixar de mencionar seu exemplo mais eloquente: a morte de um dos discípulos mais importantes de Samael, o índio colombiano Joaquim Amortegui Balvuela (*Rabolu*). Já mencionamos, neste capítulo, a resistência que a transição doutrinária em direção à “psicologia revolucionária” de Gurdjieff encontrou entre alguns discípulos de Samael. Nesse sentido, *Rabolu* se encontra exatamente em outro extremo: ele critica Samael exatamente por não adotar um modelo ainda mais revolucionário. Diferentemente das outras facções, que insistem em preservar a doutrina tal como foi entregue pelo *avatara*, *Rabolu* prega a necessidade de atualizar e aprofundar os ensinamentos, o que se reflete no nome adotado por sua instituição: *Movimento Gnóstico Cristão Universal na Nova Ordem*.

Na segunda metade da década de 1990, normalmente sob a acusação genérica de “traição”, *Rabolu* expulsou das fileiras da *Nova Ordem* a maioria de seus missionários internacionais.⁵⁸⁰ Na sequência, escreveu um pequeno livreto com uma mensagem profundamente apocalíptica,⁵⁸¹ que mergulhou seus discípulos num frenesi de especulações sobre a iminência do fim dos tempos. Esse clima ficou mais denso quando proibiu o acesso de novos integrantes à instituição. O mestre *Rabolu* padecia de uma saúde muito debilitada fazia anos; indagado sobre a espinhosa questão da sucessão, respondeu que não havia ninguém preparado para assumir o mando espiritual; quando ele morresse, os grupos deveriam continuar funcionando administrativamente com diretorias eleitas e aguardar sua reencarnação⁵⁸².

Quando finalmente faleceu, em janeiro de 2000, *Rabolu* havia reservado uma última surpresa a seus estudantes: um novo regulamento, a ser implantado *post-mortem*, que nivelava todos os membros num mesmo grau de “estudantes” e dava um prazo para que conseguissem desenvolver algumas capacidades esotéricas. Isso, na prática, acabou com a grande maioria dos grupos; a *Nova Ordem*, que praticamente igualava, em número de centros e integrantes, a todas as outras facções, rapidamente ficou reduzida a um punhado de pessoas.

⁵⁸⁰ É o caso do colombiano Luiz Fernando Arcila Londoño, do mestre *Moisés-Toth* (Luis Palácios), de David Serra, do venezuelano José Millano, entre outros.

⁵⁸¹ RABOLU. *Hercolubus, o Planeta Vermelho*. São Paulo: Milenium, 2000.

⁵⁸² Como é próprio do milieu gnóstico, as instruções são muitas vezes contraditórias ou dão margem a diferentes interpretações; em diversos momentos *Rabolu* é enfático em afirmar que não haveria nenhum tipo de vazio sucessório (RABOLU. 2º. *Congresso Gnóstico Mundial*. São Paulo: MGCUBNO, 1994, p. 54).

Lopez Bellas destaca o caráter monocrático da administração de Rabolu, e sua eficiência em neutralizar possíveis concorrentes à sua autoridade. Embora justifique as constantes mudanças doutrinárias como motivadas pelas necessidades de atender demandas do “mercado espiritual”, no sentido de aumentar a eficiência na arregimentação de novos seguidores, o próprio Lopez Bellas verifica que muitas dessas mudanças fazem exatamente o contrário: como se queixam alguns dos seguidores de Rabolu, em nome de uma intensificação do trabalho esotérico, acabam com alguns de seus maiores atrativos para o público externo.

Lopez Bellas, sem dar-se conta da contradição, explica isso como uma estratégia de controle de poder: mantendo os grupos relativamente pequenos, mais fácil se torna controlá-los⁵⁸³. Tendo realizado sua pesquisa alguns anos antes do falecimento do mestre, ficamos sem saber como Lopez Bellas explicaria esse suicídio institucional exclusivamente à luz da lógica de disputas pelo poder num campo específico.

Esse sacrifício simbólico do mestre, em que a instituição renasce das cinzas sob uma nova direção, não resistiu de forma uniforme; diversas instituições gnósticas optaram por abrir mão de tudo isso, em favor de uma tranquila sucessão que garantisse a continuidade institucional, normalmente na forma de uma “empresa familiar”. Assim, o *Instituto Gnóstico de Antropologia* (I.G.A.), fundado pela esposa de Samael, Arnolda de Gomez (*Litelantes*), foi tranquilamente assumido por seu filho, Osiris Gomez, quando de seu falecimento, em 1988.⁵⁸⁴ Julio Medina, o patriarca da Igreja Gnóstica, também transferiu o cetro para seu filho, Jorge Medina Barranco (1947-)⁵⁸⁵. É claro que essa “acomodação” não escapou à crítica dos adeptos de uma sucessão baseada em méritos espirituais; parece emblemático, nesse sentido, que os grupos que optaram pela sucessão familiar conheceram uma diminuição em seu crescimento institucional.⁵⁸⁶

*

Esse cenário ambíguo, de instituições estruturadas segundo princípios de racionalidade, com uma complexa estrutura burocrática que realiza um intenso trabalho de

⁵⁸³ LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008, p 613 e 701.

⁵⁸⁴ Consultar, a respeito, “Los hijos de la luz de Samael”, disponível em: <<http://lagnosisdevelada.com/samael-y-su-gnosis/los-hijos-de-la-luz-de-samael-t1122.html>>. Acesso em 10/05/2015.

⁵⁸⁵ <http://www.linajagnostico.org/jorgemedina.htm>

⁵⁸⁶ O IGA, atualmente, somente é representativo na Espanha e no México. Já a autoridade espiritual do novo patriarca das igrejas gnósticas foi seriamente contestada, e desatou uma nova série de fragmentações, onde despontaram novos líderes carismáticos, como Oscar Alvaro Tovar Zapata (*Igazan Bindu*) e Teófilo Bustos (Lakshimi) (<<http://lagnosisdevelada.com/sucesores-y-nuevos-patriarcas/julio-medina-alias-vm-gargha-kuichines-t214-10.htm>>. Acesso em 10/05/2015; ver também <<http://gnosesamaelgnosisgnosticos.blogspot.com.br/2013/06/o-grupo-disfarcado-de-gnostico-do.html>>. Acesso em 10/05/2015.

proselitismo baseado no uso intensivo de modernos meios de comunicação, com um discurso que se apropria das últimas novidades da ciência e da cultura ocidental para legitimar uma cosmovisão fortemente encantada e um governo claramente teocrático, caracteriza o que Hanegraaff chama de “secularização do esoterismo”, um conceito capaz de elucidar as relações reversivas e dialéticas que se estabelecem entre as dinâmicas institucionais, submetidas às pressões do mercado e às disputas de poder, de um lado, e a lógica própria que estrutura e dá sentido ao campo simbólico, e embasa seu discurso de legitimação, de outro.

3.3.2- *Samael e a secularização do Esoterismo*

Como destacam a maioria dos pesquisadores que mencionamos, a doutrina gnóstica conhece uma série de transformações num curto espaço de tempo; nossa hipótese central, de transição doutrinária, segue nesse sentido. Tratar-se-ia da submissão do campo espiritual à lógica de mercado, obrigando os espiritualistas a adaptarem sua doutrina e práticas para atender às demandas de seu público, como entende Lopez Bella?

O historiador Wouter Hanegraaff analisa essa situação a partir de uma perspectiva de longa duração, utilizando uma noção que ele chama de "secularização do esoterismo", ou de esoterismo secularizado.⁵⁸⁷

Como já mencionamos no capítulo primeiro, a secularização é normalmente entendida em termos de constituição de uma nova realidade social e cultural, que não gira mais em torno de um sistema de símbolos religiosos. A ascensão de um novo paradigma cultural - o pensamento científico-racionalista - é interpretada como “desencantamento”, no sentido de superação do paradigma mágico. Essa visão - que opõe naturalmente ciência e magia, e confere a esta última um sentido estático, de um saber primitivo resistente a mudanças e que consegue, a duras penas, “sobreviver” à secularização - é seriamente contestada por Hanegraaff. Para ele, o imaginário mágico-esotérico é dinâmico, diversificado e sujeito a mudanças históricas contínuas, em nada diferentes do que ocorre com a própria religião e a ciência. No entanto, embora ideias e práticas popularmente classificadas como mágicas possam se adaptar com diversos graus de sucesso às novas circunstâncias de uma sociedade secularizada, é evidente que nesse processo elas passam por mudanças qualitativas, que lhes

⁵⁸⁷ As transformações que Hanegraaff descreve como secularização do esoterismo, possuem grande aceitação no campo de estudos do esoterismo; alguns autores, como Paul Heelas no entanto, criticam o uso do termo "secularização", em tal nesse contexto, considerando o termo “destradicionalização” mais adequado, o que também se torna problemático, utilizado em referência a um *milieu* que se justifica a partir de uma noção de tradição *perennis et univesalis* (GRANHOLM, Op. Cit. p. 55 e 59).. Optamos por seguir Hanegraaff, por introduzir um termo amplamente adotado entre os pesquisadores e, a nosso ver, adequado para a compreensão das transformações observadas na doutrina e práticas samaelianas

permitem viver e até se expandir num mundo desencantado, mas já não são o mesmo tipo de magia que existia antes do processo de desencantamento. Tornou-se o que designa como uma “magia desencantada”⁵⁸⁸.

A fim de identificar as mudanças que se operam, Hanegraaff faz um estudo comparativo entre algumas obras de referência do Hermetismo Renascentista - como Marcilio Ficino e Cornélio Agrippa - e alguns autores de destaque do ocultismo moderno, a partir de três perspectivas: suas teorias da eficácia mágica, a natureza de suas práticas e o modo como os magos legitimam a magia⁵⁸⁹ para a sociedade onde estão inseridos e para si mesmos.

Extrapolando os limites de nosso trabalho apresentar em profundidade todo esse panorama. De maneira resumida, Hanegraaff identifica uma série de rupturas e continuidades; mas uma dessas seria central: o Hermetismo Renascentista explica a magia a partir de uma cosmovisão religiosa, uma perspectiva neoplatônica cristã, em que Deus cria um mundo como um todo belo e harmonioso. A criação obedece a uma lei de correspondências, em que as imperfeitas realidades terrestres espelham as realidades superiores da mente divina; dentro dessa lógica, o homem é concebido como miniatura do próprio cosmos – microcosmos – , donde provem o sentido mágico de buscar o autoconhecimento⁵⁹⁰. Para o renascentista, o que torna a magia operacional é a presença de um fluido sutil, o *spiritus*, que funcionaria como uma ponte entre a alma e o corpo material, um amálgama que liga todos os níveis do cosmos neoplatônico⁵⁹¹. Finalmente, a magia também depende da intervenção de seres sobrenaturais: Ficino e Agrippa referem-se aos planetas como deuses, por exemplo.⁵⁹²

O ocultismo moderno, por sua vez,⁵⁹³ também se estrutura em torno da lei das correspondências, *embora não se observe mais o suporte de uma cosmovisão religiosa*. Hanegraaff avalia que o ocultismo parece ter problemas em compreender o significado original da visão de mundo que leva às correspondências, a racionalidade essencial baseada na crença em um Deus pessoal que criou o mundo de tal maneira, que semelhanças formais ou estruturais se refletem em ligações reais. Esoteristas como Regardie deixam claro que a ideia de um deus pessoal é uma convenção, de que o ritual age numa perspectiva exclusivamente

⁵⁸⁸ HANEGRAAFF, W. How magic survived the disenchantment of the world. Wouter Hanegraaff. *Religion*, n. 33, p. 357-380. Amsterdam: Elsevier, 2003, p. 360.

⁵⁸⁹ Hanegraaff rejeita o uso da magia como uma categoria ética; a noção de magia é usada de forma pragmática e faz referência a um entendimento êmico (Ibidem, p. 360).

⁵⁹⁰ Ibidem, p. 362.

⁵⁹¹ Hanegraaff critica uma tendência moderna de interpretar o espírito como um tipo de matéria sutil, o que vai contra a essência do conceito, tal como figura na obra de Marcilio Ficino (Ibidem, p. 363).

⁵⁹² Ibidem, p. 364.

⁵⁹³ Para efeitos de comparação foi utilizada a literatura da Golden Dawn, literalmente a raiz dos principais modelos de magia ritual no ocidente.

psicológica, como uma técnica que permite exaltar a consciência individual e conduzi-la à raiz de sua própria divindade; dito de outra forma, as técnicas mágicas são entendidas como técnicas psicológicas que permitem desenvolver a consciência mística⁵⁹⁴.

O *spiritus* renascentista tornou-se, de fato, uma espécie de matéria sutil, ou energia em estado cripto-material, normalmente chamada de “energia astral”. Mais recentemente, esta passa a indicar um mediador entre *mente* e *matéria*, o que logo conduz à noção de que a magia depende dos poderes da *psique*: é a mente que operacionaliza a magia⁵⁹⁵. A presença de seres sobrenaturais é cada vez mais comum, sobretudo na forma de comunicações mediúnicas e invocações. Para Hanegraaff, no entanto, diferente da magia baseada numa intervenção sobrenatural, própria ao imaginário renascentista, a natureza sob a ótica moderna adquiriu autonomia, independe de Deus, o que teria “naturalizado” as entidades e suas capacidades mágicas. Para muitos, elas se tornam representações de valores psicológicos, destituídas de realidade própria.

Tudo isso, tem implicações de longo alcance para a prática mágica, que é transformada pelos ocultistas modernos essencialmente em uma série de *técnicas psicológicas* para "exaltar a consciência individual"⁵⁹⁶, envolvendo práticas de meditação e, mais importante, de visualização. Os conceitos tradicionais de simbolismo real não estão presentes; todas as exterioridades da prática mágica são apresentadas como meras ferramentas convencionais. A base da magia no ocultismo moderno é o desenvolvimento da imaginação por meio de técnicas de visualização.

Em resumo, para Hanegraaff a magia hermética transformou-se dramaticamente sob o impacto dos processos de secularização. Em nível teórico, tanto a "Teoria das Correspondências" - macro e micro-cosmos -, como o "espírito" permanecem fundamentais para a magia ocultista, mas seu conteúdo não é mais o mesmo. Assim como o Deus Criador foi substituído por uma natureza autônoma, as correspondências simbólicas tendem a tornarem-se ferramentas convencionais e individualizadas para treinar a imaginação criativa, quando antes eram sinais reais e objetivamente presentes para serem decifrados, de modo a descobrir suas potencialidades mágicas. O Espírito torna-se uma substância sutil que constitui

⁵⁹⁴ Ibidem, p. 366. Essa questão nos remete, também, à reflexão da profa. Silvia Mancini sobre a ideia de religião como técnica; criticando nossa tendência a supervalorizar o discurso, as estruturas de sentido, e ignorar os saberes aplicados, as ortopráticas performativas, que constituem dispositivos simbólicos de intervenção e manipulação do mundo humano e sobrehumano (MANCINI, Silvia. La historia de las religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puentes fuertes de una disciplina en busca de identidad. In *Perfiles de la Cultura Cubana*, no. 7, jun-dez 2011, p. 7).

⁵⁹⁵ HANEGRAAFF, W. How magic survived the disenchantment of the world. Wouter Hanegraaff. *Religion*, n. 33, p. 357-380. Amsterdam: Elsevier, 2003, p. 368.

⁵⁹⁶ Ibidem, p. 369.

um mundo separado, um intermediário entre a *psique* e a matéria, quando antes era uma substância sutil intermediária entre a *alma* e o *corpo* no mesmo mundo.

Em nível das práticas, a magia torna-se cada vez mais um conjunto de *técnicas psicológicas* voltadas ao desenvolvimento da consciência individual; o foco original em aprender como usar as forças ocultas do mundo natural tornou-se dependente de se aprender a usar as forças ocultas da *psique*. Finalmente, o esoterismo é legitimado num discurso que o torna compatível com um mundo secular e desencantado. A prática da magia adquire sentido em termos de novas teorias científicas (particularmente psicológicas) e numa fundamental visão de mundo que postula a existência de um plano mágico ou realidade alternativa que permeia a realidade cotidiana e pode ser acessada por meio da imaginação criativa⁵⁹⁷.

Esse modelo proposto por Hanegraaff permite algumas considerações: primeiro, documenta um processo contínuo de adaptação do campo esotérico ao novo ambiente secularizado. O cotejo realizado, entre o esoterismo renascentista e o ocultismo da *Golden Dawn*, por exemplo, mostra a apropriação de noções do evolucionismo darwinista e das novas concepções mecanicistas do universo; a alma cede, cada vez mais, espaço à mente humana, e diversos níveis da realidade metafísica são reinterpretados em termos mais simbólicos, que reais.

Esse processo, evidentemente, não ocorre de maneira uniforme, e depara-se o tempo todo com resistências; como ocorre no campo religioso, o campo esotérico se legitima, via de regra, destacando sua imutabilidade, seu valor tradicional enquanto *Prisca Theologia*. Creio que é nesse ponto que podemos situar o aparecimento de Samael: ele representa, num primeiro momento, uma reação ao processo de secularização em curso nas escolas esotéricas. Como já vimos, ao empregarmos algumas categorias de Bourdieu, trata-se de uma estratégia pragmática para conquistar espaço dentro do campo esotérico: ao romper com escolas que construíram-se adaptando sua forma e conteúdo à secularização, Samael propõe um caminho inverso, uma *volta às origens*. Daí, derivam as estratégias discursivas de retomada dos textos gnósticos e uma apologia romântica a uma volta às fontes não maculadas – leia-se, pré-modernas – do saber, como o contato com a natureza e o aprendizado junto aos indígenas. E também fazem parte desse projeto a visão milenarista, extremamente pessimista em relação à civilização moderna, e o conteúdo devocional que reveste o trabalho interior do discípulo.

Retomando um exemplo dado por Hanegraaff, ilustrativo da questão da secularização da doutrina esotérica, o simbolismo da "Árvore da Vida" - uma importante representação

⁵⁹⁷ Ibidem, p. 371.

cabalística, dentro do seu contexto judaico original, preservado no hermetismo renascentista - constitui um conjunto de poderes e manifestações divinas, reais, dos quais deriva um elaborado sistema de correspondências. No ocultismo do século XIX, porém, a "Árvore da Vida" vai adquirindo o sentido de um grande arquivo de dados, com um sentido cada vez mais simbólico, como se pode ver na obra de Israel Regardie⁵⁹⁸. Embora discursivamente a gnose samaeliana recupere o sentido original da "Árvore da Vida", houve uma inegável reinterpretação deste símbolo, que passa a admitir dois níveis complementares: no primeiro deles, os *sefirot* são novamente potestades divinas, reais; num segundo nível, situa-se todo um complexo mundo de correspondências simbólicas⁵⁹⁹.

Em síntese, uma vez passado um primeiro momento propriamente profético, no processo de consolidação dos novos espaços institucionais conquistados, Samael retoma progressivamente o esoterismo secularizado. Estruturalmente, segue um caminho similar ao de outros rebeldes, como Krishnamurti, Crowley e Gurdjieff. Assim, por exemplo, a transmissão doutrinária, recusando o rótulo de religiosa, adota o modelo de "escola", com cursos estruturados segundo o modelo de transmissão cultural. Os "santuários" se convertem em escolas e centros de estudos, os discípulos e crentes em estudantes, a doutrina em cultura, antropologia, ciência, legitimada em estudos e pesquisas científicas. Isso cria, naturalmente, uma tensão com seus elementos discursivos anti-modernos: a demonização da ciência e da cultura vigentes; seu materialismo; o afrouxamento dos costumes; a apologia da intuição, dos estados místicos, do não-racional; etc.

Segundo Hanegraaff, o que estaria em questão, nesse longo processo de transformação, não seria apenas uma mera adaptação do discurso esotérico aos paradigmas cada vez mais aceitos por seu "público consumidor". Para ele, a transformação do esoterismo esforça-se, em grande medida, para dar conta de uma dificuldade estrutural inaugurada exatamente pela modernidade: a incapacidade de harmonizar o uso da razão (que ele chama de causalidade instrumental), com conhecimentos não-racionais.

Para essa dimensão não-racional, Hanegraaff usa a noção de "participação", tomada da sociologia de Levy-Bruhm: o ser humano é não-racional a maior parte do tempo; diferentemente de um comportamento empírico ou científico, as pessoas normalmente procuram garantir que suas noções e conduta estejam de acordo com sentimentos e valores, e

⁵⁹⁸ Ibidem, p. 367.

⁵⁹⁹ Ver, a respeito, WEOR, Samael Aun. *Tarot y Kabala*. Cienaga: editor n/d, 1978.

elas não se preocupam se suas premissas são cientificamente válidas ou se suas inferências são inteiramente lógicas para adotá-las⁶⁰⁰.

Em contraste com essa realidade, nossa cultura ocidental valoriza, exclusivamente, a questão da causalidade racional, sendo que ela está longe de dar conta de todas as demandas da vida humana. A primeira formulação de “participação”, de Levy-Bruhm, tinha relação com o pensamento do “homem primitivo”⁶⁰¹; o sociólogo francês chamava de “participação” uma percepção do mundo em que se opera uma associação entre pessoas e coisas, até o ponto de gerar identidade e consubstancialidade. O que o pensamento ocidental considera logicamente como distintos aspectos da realidade, o “primitivo” poderia, segundo ele, fundir em uma unidade mística; não se trata de uma representação metafórica, mas de em uma união física e mística de fato.

Mais tarde, Levy-Bruhm reconheceu que a “participação” constitui uma primária e irredutível constante humana - “um elemento estrutural do homem”⁶⁰²-, que podia ser observada em todas as culturas; assim, longe de ser uma questão de *primitivos* versus *civilizados* seria, de fato, um problema relativo a níveis de pensamento e experiência distintos, numa mesma sociedade⁶⁰³.

O problema do homem ocidental, diferentemente de outras culturas, estaria em enxergar uma oposição fundamental entre *causalidade* e *participação*, dando origem a sistemas que privilegiam um em detrimento do outro, como no caso de iluministas, que quiseram resolver tudo com a razão, contra os românticos e contra-culturalistas, que privilegiam a intuição.

Segundo esta percepção, o esoterismo surge, num primeiro momento, como reação à imposição ideológica de uma narrativa exclusivamente racionalista, em defesa da “participação”. Por isso, apresenta-se como anti-moderno, e brada furioso por um retorno à *tradição*, aliando-se ao que existe de mais conservador, como é o caso dos movimentos de extrema direita do início da primeira metade do século XX.⁶⁰⁴ Ao mesmo tempo, porém, como mencionamos no capítulo I, ele está presente na vanguarda da pesquisa científica, na mesa de

⁶⁰⁰ EVANS-PRITCHARD, E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965, p. 97.

⁶⁰¹ Levy-Bruhm, ao longo de sua obra, torna-se cada vez mais crítico em relação ao conceito de “homem primitivo”; Adone Agnolin caminha na mesma direção, destacando a forma acrítica e o preconceito etnocêntrico envolvido, tornando o primitivo sinônimo de inferior, ignorando todo o legado de lições historiográficas e de consciência que estas sociedades podem oferecer à moderna (AGNOLIN, Adone. *Jesuitas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*). São Paulo: Humanitas, 2007, p. 522).

⁶⁰² LEENHARDT, M.. Preface. In: LEVY-BRUHL. *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell, 1975, p. xxiv.

⁶⁰³ EVANS-PRITCHARD, E.E.. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965, p. 91

⁶⁰⁴ PASI, Marco. The Modernity of Occultism: Reflection on Some Crucial Aspects. In HANEGRAAFF, W. (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, p. 59.

trabalho de cientistas como Fulcanelli e Jung, fazendo parte, de fato, de uma enorme transformação sócio-cultural, no campo das artes, da literatura, da pesquisa empírica, das utopias políticas. Evolui, assim, em conformidade com a própria sensibilidade moderna, em direção a uma narrativa que possa conciliar *razão e intuição*, em que se torne natural, por exemplo, que alguém saia de um estado profundamente místico, sente-se em sua mesa de trabalho e consiga lidar racionalmente com números e valores.⁶⁰⁵

O que equivaleria dizer, num certo sentido, que o esoterismo se apropria do racionalismo iluminista para se reinventar e acentuar seu caráter mágico e encantado⁶⁰⁶ e pós-secular⁶⁰⁷, como parte de um gigantesco processo histórico-cultural de construção de uma nova sensibilidade.

*

No caso específico de Samael, podemos claramente situar seus anos iniciais, de efervescência profética, como seu extremo anti-moderno: seus primeiros livros, escritos no calor do momento mais negro da guerra civil colombiana, demonizam a civilização moderna e pregam uma volta às origens e ao seio da natureza; Samael limpa a poeira das cidades da sola de suas sandálias e busca a segurança das selvas e montanhas de Sierra Nevada, onde os índios mantêm viva a ligação espiritual com as forças transcendentais e mágicas.

É necessário, porém, ir além das formas discursivas para apreender o processo histórico que está se desenhando; a atitude de Samael, embora extremada, está dentro do horizonte de seu contexto histórico: após duas sangrentas guerras mundiais, a inocente confiança depositada na ciência e nas concepções iluministas sofreu um forte abalo, facilmente identificável no discurso de demonização. Porém, nem mesmo o mais arredo esoterista sonha com um retorno à algo pré-moderno; como o próprio Samael está se dando conta, em seus embates com a monolítica igreja católica colombiana, sua própria sobrevivência depende de um ambiente minimamente secularizado. Assim, ao mesmo tempo em canta em prosa e verso as delícias da natureza imaculada, Samael envia seus livros aos grandes centros urbanos da América; ele mira, na verdade, a modernidade; em sua visão pragmática, Samael concebe a gnose como a medicina que pode sanar os males modernos. Como vemos em sua correspondência, seu périplo em direção ao México visa, na verdade, o centro do mundo moderno, os Estados Unidos.

⁶⁰⁵ O que já constituiria, para muitos autores, um cenário de pós-modernidade, seja no sentido de evolução do mundo moderno (Bauman) ou de ruptura com a modernidade (Lyotard).

⁶⁰⁶ HANEGRAAFF, W. How magic survived the disenchantment of the world. Wouter Hanegraaff. *Religion*, n. 33, p. 357-380. Amsterdam: Elsevier, 2003, p. 377.

⁶⁰⁷ GRANHOLM, Kennet. Post-Secular Esotericism? Some Reflections on the Transformation of Esotericism. *Scripta*, v. 20, p. 50-67, 2008, p. 62.

Chegado ao México, Samael vai agora para o outro extremo do pêndulo, sua faceta moderna: o profeta das selvas colombianas é rapidamente cativado pelas maravilhas de um ambiente secularizado de liberdade religiosa e circulação de ideias, e em pouco tempo o profeta que vociferava sobre a iminência do final dos tempos está agora metido de coração e alma nas utopias políticas que agitam o continente, defendendo a constituição de um estado e um sistema político que democratize o acesso às benesses das conquistas modernas. O profeta converte-se em antropólogo, os rituais cedem espaço para técnicas de treinamento da psique; o corpo, outrora tabu, converte-se em via exclusiva de acesso ao transcendente. Aqui, da mesma maneira, há algo de pragmático que resume, creio eu, a postura samaeliana, e a alinha com o conceito de Hanegraaff: Samael sonha, na verdade, em instrumentalizar a modernidade para colocá-la à serviço do esoterismo e, assim, superá-la. Podemos observar que essa aspiração é onipresente nos *gurus* ocidentais, e lhes confere uma dinâmica irresistivelmente centrípeta, sempre em direção aos centros da modernidade: Blavatsky deixa o Cairo para instalar-se em Nova Iorque; Krum-Heller, após um longo périplo pela América Latina, instala-se em Berlim; Gurdjieff caminha penosamente pelas estepes russas até chegar a Paris. Samael deixa as selvas colombianas e estrutura seu movimento na cosmopolita Cidade do México. À maneira de “marxistas espirituais”, estão convictos de que apenas os grandes centros capitalistas reúnem as condições sociais para desencadear uma revolução espiritual pós-moderna...

3.3.3. Samael: de profeta a sacerdote

Vamos agora propor uma análise de algumas dinâmicas do gnosticismo samaeliano à luz das noções de campos de poder e campo religioso, desenvolvidas por Pierre Bourdieu, em particular sua tipologia *profeta x sacerdote*, quando debate a especialização do campo religioso. O sociólogo francês chama atenção para o fato de que sistemas simbólicos, como é o caso da religião, não são um mero instrumento de comunicação, mas instrumentos de poder e de legitimação da ordem vigente, de modo que a análise da mensagem de natureza simbólica não pode prescindir da análise de suas funções sociais e políticas⁶⁰⁸.

Seu conceito de "campo" pode ser definido como um espaço social, mais ou menos restrito, onde as ações individuais e coletivas obedecem a regras, princípios e hierarquias específicos, definidos a partir dos conflitos e tensões para sua própria delimitação. O campo é,

⁶⁰⁸ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 32-33.

assim, construído a partir de redes de relações e oposições entre os atores sociais que o compõem.⁶⁰⁹

Tais conflitos ocorrem, essencialmente, a partir das disputas pelo controle do Capital Simbólico que dá sentido a um campo específico; no caso do campo religioso, Bourdieu o chama de “bens de salvação”⁶¹⁰. Por conta da autonomia que o campo religioso possui, enquanto mercado de bens de salvação, suas diferentes configurações históricas entre as diversas instâncias em competição constituem “momentos de um sistema de transformações”⁶¹¹. Bourdieu está ocupado em identificar a estrutura das relações invariantes, que conduziriam a leis gerais de funcionamento estrutural do campo religioso.

Uma vez instituído um corpo profissional que monopoliza a produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, na figura de um corpo de sacerdotes, o acesso aos bens de monopólio somente poderia ocorrer, de um lado, pela vinculação ao corpo de sacerdotes, submetendo-se às suas regras e estrutura de acesso; ou, de outro, pelo questionamento dos motivos que justificam este monopólio; este é o caminho do *profeta*, segundo Bourdieu⁶¹².

Diferentemente do sacerdote - que já possui uma posição legitimada e não necessita reafirmar a todo momento sua autoridade - o profeta necessita operar um acúmulo inicial de capital religioso, conquistando alguma forma de autoridade através da oferta de serviços religiosos, que atendam algum tipo de demanda de uma categoria particular de leigos. Essa autoridade, segundo Bourdieu, é realçada através do recalque de interesses temporais (renúncia ao poder econômico e político), que sugere uma efetiva capacidade de exercer um verdadeiro poder religioso e um alto grau de comprometimento com suas sistematizações⁶¹³.

Para obter sucesso, o profeta depende da aptidão de construir um discurso e uma prática com potencial de mobilização, que seja ao mesmo tempo capaz de subverter a ordem simbólica vigente e reordenar esta mesma ordem, dessacralizando o que é considerado sagrado e sacralizando a contestação. A contestação do monopólio, invariavelmente, inclui temas como a defesa da prédica dos leigos, o direito à autodeterminação e a apologia de um retorno à pureza original da mensagem, segundo ele⁶¹⁴. O sacerdote, por sua vez, em defesa de seu monopólio do poder simbólico, invariavelmente vai recorrer a dois expedientes

⁶⁰⁹ CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a História. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-182, março de 2002, p. 140.

⁶¹⁰ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit, p. 58.

⁶¹¹ Ibidem, p. 59.

⁶¹² BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 59.

⁶¹³ Ibidem, p. 61.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 64; e BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 91.

básicos: a supressão do profeta por meio da força - seja ela física ou simbólica (uma excomunhão, p. ex.) -, ou sua cooptação e submissão⁶¹⁵.

Para Bourdieu, a oposição entre profeta e sacerdote configura um elemento estrutural das relações dentro do campo religioso. A nosso ver, trata-se de categorias operacionais na compreensão de objeto de estudo: com base em sua trajetória, é possível concluir que Samael constitui, inicialmente, um exemplo modelar da figura do *profeta* em oposição ao *sacerdote*.⁶¹⁶ Seu carisma, no sentido weberiano, explica em grande medida a eficiência simbólica de sua mensagem, que busca subverter a ordem simbólica vigente e propor uma nova reordenação simbólica. Sua autoridade é construída a partir do recalque dos interesses temporais, como a renúncia ao lucro, aos exercícios ascéticos e ao próprio poder conferido pela instituição. A contestação do *status quo* é fortemente baseada numa estratégia discursiva de denúncia dos desvios e retorno à pureza original da doutrina, conforme analisado.

A chegada de Aun Weor a Cienaga, no final da década de 1940, retrata claramente um profeta gnóstico contestando o *status quo* das lideranças do campo esotérico–espiritualista colombiano, em especial de Israel Rojas e Cherenzi. Seu discurso, ao mesmo tempo em que questiona as bases sobre as quais se assenta a autoridade de seus adversários, exalta sua capacidade de ter contato direto com as realidades espirituais, de possuir um acesso privilegiado ao sagrado. O recalque dos interesses temporais também constitui um elemento importante de sua pregação pública: Aun Weor, por meio de um discurso *anti-institucional*, renuncia à liderança de mais uma escola esotérica, da mesma maneira que se recusa a praticar as formas estabelecidas de transmissão, na forma de cursos remunerados, entregando suas lições em livros vendidos a preço de custo.

Bourdieu também afirma que o discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise aberta, envolvendo sociedades inteiras, quando ocorre o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que norteiam a visão de mundo e a orientação da vida. Nesse sentido, o profeta atua muito mais como intérprete de uma situação de crise, do que seu senhor⁶¹⁷. Sob tal perspectiva, a Colômbia da década de 1950, envolta numa violenta guerra civil, dominada por uma ditadura militar e em situação de profunda

⁶¹⁵ Ibidem, p. 62.

⁶¹⁶ Bourdieu, analisando a religião sob uma ótica estrutural-funcionalista, defende que a dinâmica do campo religioso e as transformações da ideologia religiosa são determinados por duas relações: as transações que se estabelecem entre leigos e especialistas, e a concorrência que opõe os diferentes especialistas do campo religioso, representados por três tipos ideais: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro (Ibidem, p. 50).

⁶¹⁷ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 74.

crise econômica constitui um terreno fértil para pregações proféticas de um curandeiro que chega do interior do país, reorganizando os referenciais em voga e propondo novos.

Num segundo momento, o êxito de sua mensagem converte sua “seita” em “igreja”. O *profeta*, segundo o modelo estrutural proposto por Bourdieu, converte-se então em *sacerdote*, encarregado de formar um corpo de profissionais religiosos que zele pela reprodução e distribuição de um novo monopólio de bens de salvação⁶¹⁸. Aqui, temos Aun Weor instituindo primeiro o SSS em Serra Nevada e, mais tarde, no México, a "Sede Patriarcal", onde seriam formados os novos missionários gnósticos, um grupo seletivo de discípulos encarregados pelo mestre de assessorar a constituição de novos grupos de estudos.

A “nova igreja”, por sua vez, não tardaria a se converter em alvo da contestação de “novos profetas”. Alguns, como David Valencia e Enrique Benard, foram derrubados por meio de violência simbólica. Outros, como Joaquim Amortegui e Julio Medina, que entraram em rota de colisão com Samael, no final da década de 1970, serão alvo de cooptação, que se daria por meio de concessões: em troca do não questionamento da autoridade simbólica do *avatara*, ambos receberam maior autonomia para conduzir seus projetos. Como visto, Julio Medina para institucionalizar a Igreja Gnóstica, Joaquim Amortegui para fazer apologia da Nova Ordem.

Com a morte de Samael, em 1977, e a disputa entre os dois “patriarcados” estabelecidos - o de Julio Medina, na Colômbia, e o de Arnolda Garro (*Litelantes*) no México -, as invariantes estruturais se repetem: surge então a figura de Joaquim Amortegui (*Rabolu*) contestando as bases de sua autoridade e pregando um novo retorno ao espírito do cristianismo primitivo e da pureza do ensinamento de Samael, na forma de sua *Gnose* na "Nova Ordem".

A própria questão da transição doutrinária, por sua vez, pode ser analisada à luz das ideias de Bourdieu: segundo ele, tanto a lógica de funcionamento de uma instituição religiosa, como a forma e o conteúdo da mensagem que ela dissemina são resultantes da ação combinada de coerções internas - a ação dos sacerdotes sobre os leigos que consomem seus bens de salvação - e de forças externas que variam de acordo com o contexto histórico - referindo-se tanto às demandas espirituais dos diferentes grupos de leigos, capazes de impor aos sacerdotes concessões e compromissos, além da concorrência de profetas e feiticeiros.⁶¹⁹ Assim, a forma mais adequada de interpretar uma mensagem religiosa, em qualquer de suas

⁶¹⁸ Ibidem, p. 60.

⁶¹⁹ Para Bourdieu o feiticeiro constitui um outro tipo Ideal, que, embora também concorrendo com o sacerdote, não o faz de maneira direta, como o profeta.

formas históricas, é estabelecendo a relação entre suas dinâmicas específicas de constituição com as forças materiais e simbólicas que constituem o campo religioso correspondente. Fiel a uma lógica de mercado de bens religiosos, toda extensão do poder temporal do sacerdote implicaria num aumento das concessões às representações religiosas dos leigos, tanto na esfera do dogma quanto da liturgia⁶²⁰.

Nesse sentido, a transição doutrinária de Samael constituiria não uma revelação pessoal imposta ao grupo, mas uma adequação da mensagem a um dado contexto histórico com a qual está em constante interação. Como fica evidente nos livros de Samael, a partir de sua chegada ao México, a gnose rapidamente deixa de dialogar com o *milieu* rosacruz, onde teve um sucesso muito limitado, e passa cada vez mais a fazer proselitismo num novo ambiente urbano, com um público que, embora nominalmente católico, era pouco engajado religiosamente, demonstrando uma curiosidade “cultural” sobre formas alternativas de religiosidade e explicações psicológicas sobre o funcionamento da mente humana.

Seguindo a lógica de Bourdieu, a Gnose estaria então diversificando suas formas de reinterpretação como estratégia para atender às demandas de um crescente corpo de seguidores: mantendo uma pregação de tipo teosófico-rosacruz para consumo do *milieu* esotérico e desenvolvendo uma pregação mais "psicológica" para seu público mais moderno.

O campo religioso, para Bourdieu, tem uma relação estrutural com o campo de poder; em suas relações constitutivas ele cumpre uma função externa de legitimar, através de uma ordem simbólica, a ordem política estabelecida; ou, então, oferece uma subversão simbólica para apoiar uma subversão política desta ordem⁶²¹. Essas duas dinâmicas estão presentes na história do Movimento Gnóstico: Julio Medina, representando um grupo de rosacruzes oriundos da burguesia urbana da Colômbia, fortemente conservador, estrutura sua Igreja Gnóstica como uma instituição fortemente hierarquizada, oferecendo uma ordem simbólica adequada à ordem política vigente. Joaquim Amortegui, por sua vez, ao romper com o modelo hierárquico, em sua *Nova Ordem* baseada numa utopia igualitária, inaugura um novo momento de ação profética dentro do universo gnóstico, subvertendo a ordem estabelecida pelo sacerdócio do núcleo de herdeiros familiares de Samael.

*

A despeito de sua funcionalidade, há dois reparos importantes que devem ser feitos ao modelo analítico de Bourdieu: o primeiro deles é que não se pode ignorar o contexto histórico

⁶²⁰ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 66.

⁶²¹ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 69.

específico envolvido na análise. A defesa da especificidade de um campo religioso, dotado de uma lógica própria, não pode ignorar, todavia, em especial na América Latina, as mútuas relações entre as esferas cultural, política, social e religiosa, e os complexos mecanismos de ressignificação e redefinição que permitem que se passe de um a outro ou, ainda, do interacionismo simbólico que constitui a chave do funcionamento das instituições e dos campos socioculturais.⁶²²

A análise do surgimento e desenvolvimento do gnosticismo samaeliano não pode, como procuramos demonstrar, prescindir da compreensão dos quadros históricos em que está inserido. A crise que agita os meios esotéricos e espiritualistas colombianos, a partir do final da década de 1930, é parte integrante de uma moldura maior, em que toda a sociedade colombiana se transforma violentamente. Tal quadro segue dinâmicas comuns ao continente, como o rápido crescimento dos espaços urbanos, fruto da rápida industrialização, e a crescente influência dos novos meios de comunicação sobre os costumes e a cultura tradicionais. Ao mesmo tempo, a situação colombiana tem suas especificidades, como os intensos deslocamentos populacionais produzidos pela guerra civil (*La Violencia*), principalmente de populações camponesas em direção aos centros urbanos, o que vai produzir uma crise de valores e a necessidade de reelaborar as bases, tanto da existência individual quanto social.

O apoio incondicional do clero católico aos partidos tradicionais e sua participação na perseguição religiosa, levada a cabo nos de 1948 a 1953 - com atos de violência física, assassinatos e apropriação de bens -, vai acentuar reações anticlericais por parte dos novos agentes sociais urbanos, assim como a busca por novas opções religiosas e/ou espirituais que atendam as demandas existenciais suscitadas pela crise⁶²³. Arce Fustero destaca o caráter essencialmente catártico da destruição que ocorre a partir do *Bogotazo*: segundo ele, a falta de um objetivo definido sugere uma situação freudiana em que o primeiro impulso que move as massas é simplesmente o da destruição irracional. O autor, contudo, partindo de Durkheim e Marcel Mauss, sugere uma leitura que ele próprio reconhece como polêmica, segundo a qual, tais momentos de efervescência coletiva e violência ritualizada produziram, na verdade, uma ocasião excepcional, em que determinado grupo humano alcança seus maiores níveis de lucidez - uma clarividência que os indivíduos, tomados separadamente, não poderiam atingir -

⁶²²MALLIMACI, Fortunato. Globalización y catolicismo: La mirada desde arriba y las relaciones cotidianas. In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalización y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005, p. 35).

⁶²³ GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalización y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005, p. 15-16.

e que produz um “desejo improrrogável de se desfazer de tudo, fazer tábula rasa do vivido e interiorizado para abrir caminho a algo novo, tão libertador como desconhecido, tão desejado como informe”⁶²⁴. Situação que parece descrever com perfeição o momento em que Samael abandona Bogotá e caminha sem rumo pelo interior do país.

O segundo reparo ao modelo teórico de Bourdieu deve-se ao fato de que, ao analisarmos a dimensão sociopolítica das instituições gnósticas, bem como a ação no campo mais geral do universo religioso-espiritualista-cultural em que estão inseridas e disputam espaço, consideramos importante não recair no reducionismo de resumir o dinamismo destes grupos a esta única dimensão: a ação sociopolítica interage, reversivamente, com seu *ethos* simbólico, uma outra dimensão sujeita a regras específicas. Essa relação reversiva entre as duas dimensões aparece na questão anteriormente focada, sobre as especificidades do imaginário esotérico, de seu *ethos*, singularizada na sistemática da não indicação de sucessores pelas respectivas lideranças do movimento.

Conforme apontado a partir da tese desenvolvida por Lopez Bellas sobre o Movimento Gnóstico e sobre o *milieu* das novas espiritualidades, estes não podem ser pensados apenas em termos de um “mercado religioso”, cujas dinâmicas são condicionadas pelas regras de mercado, com transformações determinadas, essencialmente, pela necessidade de se adaptar para atender às demandas de seu público consumidor. Ao mesmo tempo, estes grupos estão submetidos às tensões próprias das disputas de poder inerentes ao campo, que é dominado por figuras altamente carismáticas, que constituem seu próprio capital simbólico, cujo controle logo será contestado ou disputado por outros agentes históricos.

A realidade dessas dimensões é inegável, o que nos leva a destacar as relações reversivas e dialéticas que se estabelecem entre as dinâmicas institucionais, submetidas às pressões do mercado e às disputas de poder, de um lado, e a lógica própria que estrutura e dá sentido ao campo simbólico, embasando seu discurso de legitimação, de outro. Essa dimensão estrutural da conquista e manutenção do poder, tão valorizada por Lopez Bellas, articula, em grande medida, nossa própria narrativa histórica da institucionalização das ideias de Samael Aun Weor, desde seu conflito com Israel Rojas e seu projeto reformista da F.R.A., passando pela constituição do Movimento Gnóstico, pela consolidação de sua autoridade teocrática dentro da nova instituição e seus conflitos - com discípulos que se insurgem contra sua autoridade - e política de aliança e concessões - para outros discípulos que lhe dão suporte.

⁶²⁴ FUSTERO, Gustavo Arce. Anticlericalismo, Secularización y Violencia: algunas pautas de historia comparada entre España y Colombia (1930-1948). In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalización y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005, p. 159.

Tal dinâmica, que estrutura as relações de poder própria ao campo esotérico samaeliano, passa ainda pela sistemática anteriormente observada: a de não nomeação de sucessores, como recurso de legitimação e coerência doutrinária que, não raras vezes, levou à fragmentação institucional das escolas esotéricas.

Em suma, é muito comum que tal fragmentação seja interpretada segundo uma lógica carregada de juízo de valor, como sinônimo de fraqueza e imaturidade de seus líderes e/ou seguidores, e mesmo de superficialidade de seu corpo doutrinário; ou ainda, como prova cabal de que se trata de algum modismo passageiro. Com esses pré-julgamentos, os pesquisadores correm o risco de estar ignorando importantes dinâmicas culturais que são estruturantes desse campo específico de disputas simbólicas, e que, longe de constituírem uma fraqueza, são na verdade seu maior patrimônio e razão da enorme vitalidade e dinamismo demonstrada pelo campo.

Assim, não se pode ignorar que determinadas formas de fragilidade institucional que verificamos no *milieu* rosacruz-gnóstico constituem um dos responsáveis pela intensa atividade de elaboração doutrinária, fruto da liberdade de ação que figuras carismáticas e profundamente criativas encontram nesse campo. Motivo pelo qual, justamente por isso, a fragilidade institucional é estimulada em prol da autonomia individual.

CONCLUSÃO

"Tenho em mim todos os sonhos do mundo".

(Fernando Pessoa)

A frase do poeta e escritor português, hoje reconhecido como um dos expoentes do esoterismo moderno em solo luso, resume a angústia de quem se depara com a difícil missão de "concluir", quando o percurso da pesquisa inspirou uma infinidade de novos caminhos e perguntas, nem sequer traduzidos pelo esforço racional daquele que deseja conhecer. Sendo assim, não nos resta senão destacar as ideias centrais deste trabalho, frisar suas articulações e reconhecer suas lacunas, na esperança de iluminar as possibilidades de um tema ainda premente.

Iniciamos nossa jornada propondo uma leitura do esoterismo ocidental a partir de uma perspectiva de longa duração, enquanto um patrimônio permanente da história cultural e religiosa ocidental, perspectiva que tem estimulado uma vigorosa produção acadêmica - na Europa e nos Estados Unidos e, mais recentemente, nas Universidades latinoamericanas -, revelando a proficuidade do tratamento científico de um conjunto de temas e problemas até então marginalizados pela Academia.

Alinhada às perspectivas teóricas e metodológicas abertas pela História do Esoterismo Ocidental, tal enfoque pode oferecer uma visão privilegiada do papel das tradições esotéricas na história cultural do ocidente e aguçar nosso olhar analítico para a compreensão do seu significado contemporâneo, superando interpretações teleológicas, que tendem a ver o esoterismo como um modismo passageiro inaugurado pela contracultura dos anos 60.

Seja na forma de tradição, *constructo* histórico ou de estratégia discursiva, o esoterismo - enquanto conjunto de referentes que informam uma determinada cosmovisão e orientam práticas específicas - revela-se um dos vetores estruturantes da história cultural ocidental. Constatação que, evidentemente, se choca com as duas grandes narrativas identitárias do ocidente, tanto como domínio exclusivo dos cristianismos confessionais, quanto como berço do triunfante paradigma racionalista. Hanegraaff, ironizando com as dificuldades que o pesquisador de esoterismo encontra no meio acadêmico, muitas vezes firmemente comprometido com estes discursos, diz que fazer história cultural do esoterismo equivale a

sentar a sociedade ocidental no divã do psicanalista, para investigar seu subconsciente⁶²⁵. Em outras palavras, ao esconder sua veia mágica, o ocidente renuncia à possibilidade de se auto-compreender em profundidade.

No decorrer destes dois anos em que nos debruçamos sobre o tema, tivemos a oportunidade de constatar o escopo que essa escolha temática e metodológica tem ganhado nos círculos acadêmicos ocidentais e, especificamente brasileiros, onde pesquisadores de diversas formações se debruçam sobre o referido objeto, constituindo um incipiente campo de estudos como, por exemplo, nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-São Paulo e das universidades federais da Paraíba, Pernambuco e Juiz de Fora, bem como no aumento, ainda tímido, de pesquisadores brasileiros filiados ao CEEU-UNASUR.

A partir destas iniciativas, se por um lado se abre um campo de debates acerca do papel do esoterismo na própria constituição da modernidade ocidental, com o qual esse trabalho procurou dialogar e contribuir, por outro, não resta dúvida que a relevância do tema, afinada à pluralidade de manifestações místico-filosóficas e religiosas na atualidade, reconfigura-o como ingrediente da nossa cultura pós-moderna.

A leitura simplista da tradição esotérica enquanto um baluarte anti-moderno, resquício anacrônico de visões comprometidas com outros paradigmas da modernidade - como a ciência e a excessiva racionalização do mundo -, parece hoje superada na academia. Há inúmeros trabalhos retratando a forma entusiástica como os paradigmas iluministas foram incorporados nas obras dos grandes ocultistas dos séculos XIX e XX e o quanto as nascentes instituições esotéricas modernas se reinventam para buscar conciliar razão, ciência e magia.

É nesse sentido que o historiador holandês Wouter Hanegraaff propõe sua noção de “secularização do esoterismo”, que nos propusemos a analisar e demonstrar o quanto se torna operacional para o estudo de Samael Aun Weor e das instituições gnósticas, como estudo de caso. Mesmo reconhecendo o amplo espectro de doutrinas distintas que o rótulo de esoterismo ocidental contemporâneo abarca, somos inclinados a concordar com o autor no sentido de que a maioria deles operam, em maior ou menor grau, uma intensa apropriação de elementos do projeto iluminista, de forma pragmática e seletiva, de tal forma que permite a essa nova magia secularizada lidar com as demandas e contradições que a própria modernidade suscita, sobretudo de ordem existencial, e da qual a magia se aproveita e tira partido para afirmar sua cosmovisão; nesse esforço de superação da modernidade, o esoterismo, longe de privilegiar

⁶²⁵ HANEGRAAFF, W. (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

reações tradicionalistas, está ajudando a construir uma nova sensibilidade moderna (e, por que não, pós-moderna), revelando-se um dos seus ingredientes; por exemplo, no feliz diálogo que estabelece como o nascente campo da Psicologia.

Como destaca a historiadora das religiões Silvia Mancini⁶²⁶, é simplista a noção de que as artes mágicas constituem um conhecimento marginalizado. Ao mesmo tempo que perseguido e rotulado como credice, o esoterismo ocultista demonstra uma enorme capilaridade e transversalidade cultural, estando presente em quase todas as manifestações sócio-culturais da modernidade, inclusive seu momento de fundação, a Revolução Francesa. Não se trata de apologia ou de percepção romântica, mas de história: tal como a ciência, a magia se faz presente no mundo moderno para o bem e para o mal.

*

Assim, nossa primeira intenção foi destacar o potencial que o esoterismo oferece como uma rica ferramenta de acesso a aspectos ainda pouco conhecidos da história cultural e religiosa do ocidente. A partir daí, nos propusemos a oferecer um olhar sobre o tema a partir de uma perspectiva ainda muito pouco estudada: a das múltiplas leituras e ressignificações que o esoterismo europeu sofreu na América Latina, sem deixar de reconhecer suas matrizes autóctones.

Neste sentido, acreditamos que uma das contribuições deste trabalho foi oferecer subsídios para a compreensão das dinâmicas de chegada e disseminação do esoterismo ocidental à América Latina, essa “periferia” do ocidente, como a define Deves Valdes⁶²⁷, um dos pioneiros no estudo sobre o papel das novas espiritualidades esotéricas e orientalistas na história cultural do subcontinente. Ocorrendo num período mais tardio, em relação ao Velho Continente, a presença esotérica em terras latinoamericanas reforça o adesismo do “mago” a um projeto iluminista⁶²⁸: as lojas esotéricas se disseminam principalmente entre as forças sociais então empenhadas na construção de uma sociedade secularizada; seu principal *locus* de ação são os espaços urbanos cosmopolitas; o templo ocultista constrói escolas; seus jornais

⁶²⁶ MANCINI, Silvia. La historia de las religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puentes fuertes de una disciplina en busca de identidad. In *Perfiles de la Cultura Cubana*, no. 7, jun-dez 2011.

⁶²⁷ DEVÉS VALDÉS, E. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a La CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos, 2000.

⁶²⁸ Em relação a essa questão da modernidade, um erro muito comum é considerar exclusivamente a postura êmica; esoteristas, normalmente, não se identificam com a modernidade; são críticos ferrenhos de questões estruturais da modernidade; a odeiam, a demonizam. Mas isso não muda em nada o fato de que se apropriam, talvez até de forma inconsciente, de quase tudo que é importante na estética e no discurso moderno: buscam legitimar sua doutrina apoiando-se na ciência, ou mesmo definindo sua doutrina como ciência; suas instituições atendem por títulos modernos como “escolas”, “associações”, “movimentos”, oferecendo cursos modelados a partir das formas laicas de disseminar conhecimento e estruturando suas organizações a partir de uma lógica de racionalidade e eficiência.

são espaços de disseminação do pensamento científico e racionalista; seus adeptos se engajam intensamente na política regional e a disseminação de seus valores contribui para o esforço de construção da identidade nacional.

Longe de ser um ator passivo deste processo, o "mago" latinoamericano - aqui representado pela figura emblemática de Samel Aun Weor - incorpora ao panteão europeu-oriental as diferentes formas de religiosidades endógenas, a partir de um processo de intensa circularidade cultural,⁶²⁹ que origina novas formas doutrinárias e novas práticas dotadas de capacidade para atender demandas existenciais da cidade e do campo, dos letrados e das pessoas simples. O rosacrucianismo que chegou à Colômbia era dominado pelo ritual mágico; transfigurado na gnose de Samael, a nova magia foi dominada pela união entre masculino e feminino; o corpo, outrora tabu, tornou-se a via de acesso ao espírito e, numa espécie de caminho de volta às suas terras de origem, um “efeito bumerangue”, essa releitura latinoamericana atravessou o oceano e produziu uma nova revolução nas espiritualidades europeias, cujos aspectos e implicações estão por merecer um tratamento mais detalhado.

Tal processo de assimilação da modernidade e de relação reversiva entre cultura moderna e esoterismo, ocorre numa arena carregada de tensões e conflitos que precisam ser analisados à luz de seus contextos históricos específicos. A trajetória de Samael constitui um bom exemplo dessas tensões: em seus anos iniciais de pregação pública, em plena crise das instituições colombianas e de guerra civil, seu discurso era claramente anti-moderno, milenarista e utópico; Samael deixa a cidade e busca refúgio na montanha. No momento seguinte, já no México, o mesmo Samael pode ser encontrado em pleno momento de efervescência política e cultural, transfigurado agora em político, antropólogo e psicólogo, defendendo sua doutrina com as novidades da física atômica e da medicina. Essas idas e vindas são pragmáticas; como dissemos antes, a apropriação é seletiva, e um distanciamento crítico em relação à modernidade é importante para se propor como alternativa às suas contradições; como destaca Touraine, o mesmo século XX que assistiu ao triunfo da técnica e da ciência foi dominado intelectualmente pelo discurso antimodernista⁶³⁰.

Uma das críticas à noção de “secularização do esoterismo” é a que postula que a magia estaria conhecendo um processo de “desencantamento”, à medida que o universo mágico se naturalizava como, por exemplo, no processo em que os espíritos e forças mágicas foram se

⁶²⁹ A partir de uma análise classista, assim Ginzburg denomina as trocas culturais entre as elites e a população mais simples, o campo e as cidades, destacando as desigualdades que este trânsito envolve e seu potencial transformador em ambos os sentidos. Num sentido amplo, permitiria também uma leitura em termos de trocas culturais intercontinentais. (MELLO, Adilson. JUNIOR. Otávio. Uma leitura da “circularidade” entre culturas em Carlo Ginzburg. *Janus*, Lorena, ano 3, no. 4, p. 140-150, 2006, p. 141-143).

⁶³⁰ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 13.

convertendo em valores e elementos psicológicos. Em nossa análise, optamos por acompanhar Marco Pasi e sua ideia de “encantamento da Modernidade”⁶³¹, entendendo que, embora reinventado com a incorporação de paradigmas iluministas, o esoterismo, em nenhum momento, abriu mão de sua aura mágica, e que o processo de naturalização constitui, ao mesmo tempo, um processo de encantamento da realidade, na medida em que, longe de ficar restrito ao interior dos templos ocultistas, impregna poderosamente as diversas manifestações culturais do ocidente. Tal dinâmica é retratada, por exemplo, em grandes produções hollywoodianas como *Matrix* e *Avatar*.⁶³² Para demonstrar essa questão nos debruçamos sobre os imaginários que orientam a ação destes grupos e sustentam sua percepção da realidade que os cerca.

Neste sentido, procurou-se demonstrar, por exemplo, que a concepção do *Tibet* - como centro espiritual do planeta -, e da existência de seres imortais que constituiriam uma Fraternidade Espiritual (a *Loja Branca*), que supostamente dirigiria os destinos da humanidade, é imprescindível para se compreender os elementos que compõem o imaginário esotérico do final do século XIX e de todo o século XX. A própria legitimidade dos grandes magos, desse período, deriva dessa fonte e muitas dinâmicas históricas das grandes escolas esotéricas somente fazem sentido quando vistas a partir de tal horizonte. É o caso, por exemplo, da mudança da sede mundial da Sociedade Teosófica para a Índia, num esforço para se aproximar do suposto centro espiritual do mundo.

Esse, também, constitui o ponto de partida para se compreender outras “geografias espirituais alternativas”, como é o caso do “Tibet colombiano”, preconizado por Samael, num esforço para deslocar o centro espiritual do mundo dos Himalaias (então ocupados pelos comunistas chineses) para as montanhas sul-americanas.⁶³³

Acreditamos que os componentes de tal imaginário constituem importante chave interpretativa das dinâmicas institucionais do gnosticismo samaeliano. Assim, a própria

⁶³¹ PASI, Marco. *The Modernity of Occultism: Reflection on Some Crucial Aspects*. In HANEGRAAFF, W. (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

⁶³² O primeiro ilustra a noção de que o mundo percebido pelos sentidos é falso; de que apenas o desenvolvimento da consciência nos habilitaria a captar de fato a realidade. O segundo é claramente elaborado a partir da doutrina do bodhisatwa: o corpo físico constitui um veículo que é manejado à distância por seu Real Ser.

⁶³³ Blavatsky é uma das primeiras ocultistas a situar a América Latina entre as fontes do conhecimento esotérico, por conta do crescente interesse que as descobertas arqueológicas a respeito de incas e maias vão criar nos meios esotéricos da época. Ela mesma esteve viajando pela região, descrevendo seu entusiasmo com as ruínas que viu no México e relatando o encontro com iniciados na América do Sul. Crowley também esteve no México, como parte de seu roteiro iniciático. Krum-Heller, por sua vez, é o primeiro a inverter a importância das regiões⁶³³: embora não abra mão da obrigatória comunicação com os mestres himalaios, Krum-Heller conhece seu mestre na América; ele passa pelo processo de iniciação no Peru e seu *motto* mágico, ou nome interno, vem da tradição inca: ele é o Mestre (ou Irmão) Huiracocha.

concepção que Samael elabora do “gnóstico contemporâneo” como um restaurador do “cristianismo primitivo”,⁶³⁴ num universo maniqueísta de luta do "Bem" contra o "Mal", e perante a iminência do "Final dos Tempos" e da inauguração de uma "Nova Era espiritual" explica, em grande medida, o extraordinário esforço proselitista dos gnósticos samaelianos, absolutamente inédita no campo do esoterismo gnóstico que, via de regra, fazem seu recrutamento de forma rigorosamente seletiva, à base de indicações pessoais, constituindo um movimento de massas muito específico nesse campo.

Ainda focando o imaginário esotérico moderno, enquanto ferramenta de compreensão de dinâmicas institucionais em curso, nosso trabalho buscou oferecer subsídios que expliquem a questão das crises sucessórias do *milieu* gnóstico. Assim, buscou-se articular duas importantes esferas analíticas: a primeira, uma análise estrutural a partir da noção de "campo", de Bourdieu, operacional para situar o processo histórico em que Samael rompeu com as lideranças rosacruzistas colombianas, travando com elas uma disputa pela produção e distribuição de seus bens simbólicos, numa lógica estrutural em que o detentor do poder simbólico (o sacerdote) tinha sua legitimidade questionada por um novo concorrente: o profeta. Esse ferramental teórico, utilizado à luz do contexto histórico específico envolvido, ajudou-nos a explicar o nascimento do *Movimento Gnóstico*, as disputas enfrentadas com sucesso por Samael e a fragmentação institucional que ocorreria após sua morte.

Tomado de forma isolada, no entanto, o modelo de Bourdieu é potencialmente reducionista. Conforme discutiremos no último capítulo, tal constatação informa nossa crítica, por exemplo, à análise de Lopez Bellas, que vê os gnósticos exclusivamente a partir de uma lógica de disputa e manutenção do poder. Acreditamos que a dimensão simbólica, que confere sentido a essas instituições e práticas, possui demandas e dinâmicas específicas que necessitam ser consideradas. No caso em foco, as crises sucessórias atendem, fundamentalmente, a imperativos do próprio campo simbólico, na forma de um imaginário difuso sobre a complexa trajetória que um discípulo deve seguir, até reunir a plenitude de condições que, supostamente, habilitam-no como “mestre” e dirigente da instituição.

Tal proposta de análise está alinhada com a crítica formulada pela *Escola Italiana de História das Religiões* aos vícios de uma análise etnocêntrica, de medir o “outro” a partir de nossos referenciais culturais, considerados absolutos. Assim, é natural que para uma tradição cristã que valoriza historicamente a permanência institucional, esse *milieu* - em que grupos preservam a duras penas sua unidade por uma ou duas décadas, para logo se fragmentarem em

⁶³⁴ Primitivo, nesse caso específico, como sinônimo de verdadeiro, o cristianismo de Cristo e seus discípulos.

dezenas ou centenas de novas denominações, cheias de contradições entre si - sejam vistos com desprezo e até com piedade. Um militante destas denominações, por sua vez, enxerga nessa fragilidade institucional seu maior patrimônio, como uma prova de que seus adeptos, batendo-se pela mais rigorosa observância de suas regras espirituais, estão dispostos a sacrificar mesmo os confortos e a segurança da continuidade institucional.

Finalmente, reconhecemos como contribuição original e profícua do enfoque por nós desenvolvido, a hipótese da "transição doutrinária", que Samael opera em sua primeira década de pregação pública. Partindo de uma percepção já bem estabelecida no meio acadêmico - de que o ideário de Gurdjieff, embora fortemente reinterpretado, constitui um dos elementos centrais da doutrina de Samael - e de um rigoroso cotejo entre os textos originais das primeiras obras de Samael e suas edições posteriores, procuramos demonstrar que os conceitos gurdjieffianos não estão presentes em suas primeiras obras, essencialmente ocupadas em reelaborar o ideário de Krum-Heller e harmonizá-lo com a leitura original de Samael sobre as funções da "Magia Sexual". Assim, constatou-se que os princípios do "Quarto Caminho" vão surgir timidamente, na primeira década de sua obra, até atingirem um vulto capaz de exigir que seus primeiros livros fossem reescritos, a fim de incorporar os "Três Fatores de Revolução da Consciência", a forma acabada da releitura de Gurdjieff empreendida por Samael.

Subsidiariamente, nosso trabalho chama a atenção para as tensões envolvidas nesse processo, gerando resistências de discípulos fortemente comprometidos com a herança rosacruz, por um lado, e cobranças por parte de discípulos adeptos de uma adesão mais vigorosa às práticas de uma "Psicologia Revolucionária". Tal conflito doutrinário constituiu-se num elemento importante da crise sucessória instalada após o falecimento de Samael Aun Weor, em 1977. De tal maneira que foi possível identificar, na fragmentação institucional que se opera a seguir, um primeiro grupo de discípulos que reverte a transição, voltando a valorizar os elementos ritualísticos originais da pregação de Samael; um segundo grupo defensor da preservação da forma híbrida ensinada por Samael; e um terceiro grupo, que vai descartar completamente as primeiras obras de Samael e trabalhar, exclusivamente, com a Psicologia Revolucionária.

Dessa hipótese derivou, ainda, uma proposta inédita de periodização da obra do escritor colombiano, identificando três momentos bastante específicos: um primeiro, em que Samael lidou exclusivamente com o ideário rosacruz-teosófico (a *Revelação*); um segundo período, em que a influência de Gurdjieff fez-se presente, embora de forma marginal (a *Transição*); e

um terceiro momento, em que a releitura do ideário gurdjieffiano passou a ser o tema dominante (a *Consolidação*).

Como já tem sido possível aquilatar pela interlocução estabelecida durante estes dois anos de nossa pesquisa com estudiosos da obra de Samael e de suas instituições, nosso trabalho vislumbra como maior contribuição, esta hipótese de interpretação da evolução da obra de Samael - uma análise histórico-comparativa dos distintos momentos de sua produção literária -, oferecendo, ainda, uma interpretação do processo de institucionalização de sua doutrina e práticas.

De forma subsidiária, nossa pesquisa documental reuniu, também ineditamente, uma extensa produção memorialista sobre Samael e os anos iniciais do Movimento Gnóstico. Seu cotejo com a documentação da época - também reunida pela primeira vez fora de seu ambiente ênico, como a Revista *Rosacruz de Oro* e a correspondência entre Samael e seu discípulo Julio Medina - permitiu oferecer uma primeira narrativa historiográfica sobre o período, buscando suprir, assim, uma das mais gritantes lacunas dos estudos sobre o gnosticismo samaeliano,⁶³⁵ e elencar uma importante bibliografia que deve inspirar outros pesquisadores a aprofundarem esse campo de estudos. Apenas para citar um desenvolvimento possível, a história do gnosticismo samaeliano é carente, ainda, de um estudo que empreenda uma reunião sistemática da correspondência de Samael com seus discípulos, empresa que seguramente lançaria novas luzes sobre o tema.

Numa perspectiva mais geral, esperamos que este trabalho estimule outros pesquisadores a se debruçarem sobre o esoterismo e as espiritualidades latinoamericanas, e as brasileiras, em particular, considerando em alguma medida os referenciais aqui propostos, como a História do Esoterismo Ocidental e o Imaginário, ainda que seja para elaborar sua crítica; diversos eixos temáticos receberam contribuições esotéricas ainda pouco estudadas, como as relações de gênero, a percepção do corpo, a elaboração do “Eu” ou, numa seara mais política, a construção das identidades nacionais, e configuram campos promissores.

⁶³⁵ A ponto, por exemplo, de muitos estudos apresentarem o México como berço do Movimento Gnóstico.

FONTES

Livros de Samael Aun Weor, em ordem cronológica⁶³⁶:

AUN WEOR, SAMAEL. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: editor n/d, 1950.

_____ *La Revolucion de Bel*. Colombia: editor n/d, 1950.

_____ *Curso Zodiacal*. Colombia: editor n/d, 1952.

_____ *Apuntes Secretos de un Guru*. Colombia: editor n/d, 1952.

_____ *El Libro de La Virgen Del Carmen*. Bogotá: editor n/d, 1952.

_____ *Rosa Ígnea*. Colombia: editor n/d, 1954.

_____ *Tratado de Medicina Oculta y Magia Pratica*. Colombia: editor n/d, 1955.

_____ *Manual de Magia Pratica*. Local, editor n/d. 1955.

_____ *Los Misterios Del Fuego*. Colombia: editor n/d, 1955.

_____ *Los Misterios Mayores*. Colombia: editor n/d, 1956.

_____ *Nociones Fundamentales de Endocrinologia y Criminologia*. Colombia: editor n/d, 1958.

_____ *El Magnus Opus*. Colombia: editor n/d, 1958.

_____ *Mantram, Teurgia*. Cúcuta: editor n/d, 1959.

_____ *La Montaña de Juratena*. Mexico: editor n/d, 1959.

_____ *El Mensaje de Aquario*. Bogotá: editor n/d, 1969 (1960).

_____ *Introducion a la Gnosis*. Colombia: editor n/d, 1961.

_____ *La Caridad Universal* . Bogotá: Editorial Iris, 1973 (1961).

_____ *El Cristo Social*. Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1964.

_____ *La Transformacion Social de la Humanidad*. Bucamaranga: Talleres Meridiano, 1965.

_____ *El Matrimonio Perfecto*. 3a. edição. Colômbia: editor n/d, 1966.

_____ *La Plataforma del Socialismo-Cristiano Latino Americano*. Local, editor n/d, 1967.

⁶³⁶ Disponíveis no *site* Gnosis 2002, mantido por Francisco Caparroz Pujalte, que conduz um respeitado trabalho de reunião dos textos originais da literatura samaeliana. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html>>. Acesso em 25/10/2015.

_____ *El Matrimonio Perfecto*. 4a. edição. Colômbia: editor n/d, 1968.

_____ *Gnosis em el Siglo XX*. El Salvador: editor n/d, 1972.

_____ *Si, Hay Infierno, Diablo y Karma*. Colômbia: editor n/d, 1973.

_____ *Las Tres Montañas*. Bogotá: Editorial Mercuryo: 1973.

_____ *Santa Iglesia Gnóstica: Libro de Liturgia*. Monterrey (Mexico): editor n/d, 1977.

_____ *Tarot y Kabala*. Cienga: editor n/d, 1978.

_____ *El Pistis Sophia Develado*. El Salvador: editor n/d, 1983.

Fontes memorialísticas:

DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009.

GARRO, Horus Gomez. *El Proceso de Samael Aun Weor*. Editor, data n/d. Disponível em: <<http://www.gnosisonline.org/wp-content/uploads/2010/08/Horus-Gomez-Garro-EL-Proceso-de-Samael-Aun-Weor.pdf>>. Acesso em: 30/09/2015.

MÉRIDA, Antonio Maldonado. *10 Anos de Minha Vida com o VM Samael Aun Weor*. Editor, data n/d. Disponível em: <http://www.elementoterapia.net/livros/10_Anos_de_minha_vida_com_o_VM_Samael_Aun_Weor.pdf>. Acesso em 10/10/2015.

TAHUIL, M. *Memorias del SUMUM SUPREMUM SANTUARIUM*. Montevideú: Editorial Mixcoatl, 2006.

UZCATEGUI, Oscar U.. *Samael Aun Weor, El Hombre Absoluto*. Madrid: AGEAC/VOPUS, 1999.

VIZCAINO, Julio Medina. *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba: FUNDASAW, data n/d.

Outros Documentos:

"Correspondência de Samael Aun Weor e Julio Medina Vizcaino", entre 1953 a 1976, in: *Acervo Linaje Gnóstico*, reunida por Augusta Renowitzky e Faustino Camargo, disponível em: <<http://www.linajegnostico.org/cartasSAW.htm>>. Acesso em 10/10/2015.

Revista Ciência Y Consciência. Publicação da Gran Fraternidad Espiritual. Disponível em <http://www.revista-ariel.org/>. Acesso em 05/10/2015.

Revista Rosacruz. Publicação da Antiga Fraternidade Rosacruz, a partir de abril de 1934, em Bogotá, dirigida por Israel Rojas. Acervo disponibilizado pela associação esotérica *La Comunidad de Alejandria*, que realiza um importante trabalho de resgate e preservação da memória do esoterismo latinoamericano. Disponível em: <<http://elarbouldelashesperides.org/web/revistas/rosacruz-de-oro/>>. Acesso em 10/10/2015.

Constitucion Organica de La Iglesia Gnostica Cristiana Universal y Reforma a los Estatutos Del Movimiento Gnóstico Cristiano Universal. México: MGCU, 22/06/77. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/PatriarcadoDeLaGnosisUniv/constitucion-organica-copia>>. Acesso em 31/07/15.

"Carta Aberta ao Papa, 1958"; disponível em: <http://juventudgnostica.blogspot.com.br/2012/08/carta-abierta-del-vm-samael-aun-weor-al.html>>. Acesso em 20/10/2015.

Entrevista durante o Congresso de Guadalajara, 1976. Disponível em: <<http://www.gnosis-samaelaunweor.org/portfolio-item/conferencia-platica-en-guadalajara/>>. Acesso em 30/07/15.

"Carta de Expulsão de Enrique Bernard", 1957. Disponível em:<<http://lagnosisdevelada.com/samael-y-su-gnosis/samael-descubierto-t32.html>>. Acesso em 10/05/2015.

"Discurso de encerramento do Congresso de Guadalajara", 1976. Disponível em: <http://www.mgcuh.org/juridico.html>. Acesso em 10/05/2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOUM, Jorge. *Do Sexo à Divindade: as religiões e seus mistérios*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1993.
- AGGIO, A. LAHUERTA, M. (orgs.). *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- _____. *História das Religiões. Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas: 2013.
- AIVANHOV, Mikhael. *L'alchimie spirituelle, préface du Maha Chohan*, Paris, Éditions Izgrev, Collection de l'École divine, 1947
- ALVES, Rubem. *O que é Religião?* São Paulo: Brasiliense, 1981.
- AMO, Mercedes del. La literatura de los periódicos árabes de Chile. *Revista MEAH, Seccion Arabe-Islam* (2006), p. 3-35. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- AMORC. *Breve História sobre la creacion de la Gran Logia Hispanoamericana de AMORC*. Disponível em: <http://www.biblioteca.amorc6.org/historia-y-tradiciones>. Acesso em 15/01/15.
- ARENE, Jean. *Yoga and the Hindu Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- ASPREM, GRANHOLM. *Contemporary Esotericism*. NY: Routledge, 2014.
- ASSUNÇÃO, Rudy A. *O "Reencantamento do Mundo": interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo*. Florianópolis: UFSC, 2010.
- AVALON, Arthur. *Principles of Tantra: The Tantratattva of Sriyukta Siva Candra Vidyarnava Bhattacharya Mahodaya*. Madras: Ganesh & Co., 1960.
- AZEVEDO, Mateus S., OLDMEADOW, Harry. *Ocultismo e Religião em Freud, Jung e Mircea Eliade*. São Paulo: IBRASA, 2010.
- BACH, Maurizio. Carisma e Racionalismo na Sociologia de Max Weber. In *Sociologia & Antropologia*, vol. 1.01. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *The Desecularization of the World: a Global Overview*. Washington: Peter Berger, 1999.
- BETHELL, Leslie. *The Cambridge History of Latin America. Vol VII: Mexico, Central America and the Caribbean*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- BIANCHI, Susana, *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- BLAVATSKY, H.P. *Isis Unveiled*, vol 1. Pasadena: Theosophical Univ. Press, 1988.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- _____. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

BONFIL, Alicia. *La Iglesia en Mexico: 1926-1970*, pp 295-316. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.

BONFIL, Alicia. *La Iglesia en Mexico, 1926-1970*. In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

_____. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", in: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. "Algumas Propriedades dos Campos". in: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. Disponível em: <<https://www.scribd.com/doc/88886722/Algumas-Propriedades-Dos-Campos-Pierre-Bourdieu>>. Acesso em 10/10/2015.

_____. *Os usos sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

BRAUN, Herbert. Honra, amnésia, maldade e reconciliação na Colômbia. AGGIO, A. *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

BRISOLLA, Fabio. *Umbanda e Candomblé não são religiões, diz juiz federal*. Folha de São Paulo, 16/05/2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes-diz-juiz-federal.shtml>>. Acesso em 15/01/15.

BROOKS, Douglas. *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantra*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

BUBELLO, Juan P. *Historia del Esoterismo en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

_____. "Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un 'campo esotérico' en la Argentina del siglo XX", in: BUBELLO, CHAVES, JUNIOR (Eds.). *Estudios sobre La Historia del Esoterismo Occidental en America Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (no prelo).

BUBELLO, Juan P.; JUNIOR, Francisco M., "La institucionalización de los estudios académicos sobre la historia del esoterismo occidental em America del Sur: el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Problemas y desafíos", in: *Rey Desnudo*, ano II, no. 3, 2013, p 154-159.

BUNN, Karl. *Septem Scripta Morituri*. Curitiba: FundaSAW, 2007. Disponível em: <<https://www.scribd.com/doc/193262496/Gnose-avancado-SEPTEM-SCRIPTA-MORITURI>>. Acesso em 04/07/2015.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CAMIN, Hector A. MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: EDUSP, 2000.

CAMPOS, M. L. "Magia Sexual e Cristianismo Primitivo: um estudo de Representações Sociais no Imaginário do Gnosticismo Samaeliano Contemporâneo, in: MOREIRA, Alberto (org.). *VII Congresso Internacional em Ciências da Religião: a Religião entre o Espetáculo e a Intimidade*. Goiânia: PUC Goiás, 2014. Disponível em: <http://www.pucgoias.edu.br/w4567ucg/eventos/Congresso_Ciencias_Religio/V_Congresso_Ciencia_s_Religio/ArquivosUpload/1/file/AnaisGT20.pdf>. Acesso em 20/07/2015.

_____. *Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo*. Campinas: LAP – UNICAMP, 2013. Disponível em:

<<http://www.nepam.unicamp.br/arqueologiapublica/revista/anais/antiguidade-aqueologia-e-poder/PDFs/arquivo8.pdf>>. Acesso em 15/01/15.

_____. "Disseminação de idéias no milieu esotérico: notas sobre a influência de Gurdjieff no Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor", in: *Anais do I Simpósio Sudeste da ABHR*. São Paulo: ABHR, 2013. Disponível em: <<http://www.sudesteabhr.net.br/wp-content/uploads/2013/10/Anais-simp%C3%B3sio-da-ABHR.pdf>>. Acesso em 01/11/2013.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmica e interlocuções*. São Paulo, Paulinas, 2008.

CARVALHO, J. J. Antropologia e Esoterismo: Dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, no 8 pp. 53-71, junho de 1998.

CASAÚS, Marta Elena. La Creacion de Nuevos Espacios Públicos em Centroamerica a principios Del siglo XX: La influencia de redes teosóficas em La opinion pública centroamericana. In *Revista Universum*, no. 17, 2002, p. 297 – 332. Chile: Universidad de Talca.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.

CHALMERS, Alan. *A Fabricação da Ciência*. São Paulo: UNESP, 1994.

CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a História. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-182, março de 2002.

CHERENZI, Omar. *Kundaliani o la serpiente ígnea de nuestros mágicos poderes*. Santiago: H. Aragon, 1944.

CHILDRESS, David Hatcher. *Lost Continents & the Hollow Earth*. Kempton: Adventures Unlimited Press, 1999.

CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, fev. 2011.

COERVER, M. PASZTOR, S. BUFFINGTON, R.M. *Mexico: An Encyclopedia of Contemporary Culture and History*. Oxford: ABC Clio, 2004.

COSTA, Waldney. Por uma antropologia das crenças dos pesquisadores de crenças: a produção do conhecimento acadêmico sobre religião no Brasil. In: *Revista Paralellus*, v. 5, no. 9, jan/jun 2014, p. 79-91.

COXE, Cleveland. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.

CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky: a vida e a influência extraordinária da fundadora do Movimento Teosófico moderno*. Brasília: Editora Teosófica, 1997.

CROWLEY, Aleister. *Magick in Theory and Practice*. Paris: Lecram, 1929.

DARNTON, Robert, *O Lado Oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. "O que é a história dos livros?", in: *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 109-131.

- DAVID-NEEL, Alexandra. *Magic and Mystery in Tibet*. New York: Dover Publications, Inc., 1971.
- DAWSON, Andy, "A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil", in: *Fieldwork in Religion*, Vol 2, No 1. Sheffield, UK: Equinox Publishing, 2006.
- _____. "Igreja Gnóstica Cristã Universal", in: HUFSON, Lion. *Enciclopédia das Novas Religiões*. Lisboa: Editorial Verbo, 2006.
- _____. "New Age Millenarianism in Brazil", in: *Journal of Contemporary Religion*, p. 269-283, vol. 23, issue 3. London: Routledge, 2008.
- DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário: material para a história do Eterno no Ocidente*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.
- DEVES VALDES, MELGAR BAO. Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, no. 78, 1999, p. 137-152.
- _____. *El pensamiento del Asia em America Latina. Hacia una cartografía*. Rodare, Estudios Asiaticos. Disponível em: <http://rodare.cl/curso-iea-i/unidad-i/pensamiento-asia-americalatina.pdf>. Acesso em 21/06/2015.
- DEVÉS VALDÉS, E., *El pensamiento latinoamericano em el siglo XX, entre La modernizacion y La identidad. Del Ariel de Rodó a La CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- _____. "Impacto del pensamiento índio em America Latina. Algunas lecturas de la obra de Gandhi: circulaciones y reelaboraciones eidéticas", in: *Estudios de Filosofia Prática e História de las Ideas*, vol 13, no. 1, Mendoza, jan-jul 2011, p. 29-43.
- DI STEFANO, Roberto. "Disidencia Religiosa y Secularizacion em El siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas". In *Revista Projeto História*: São Paulo, PUC SP, n. 37, p. 157-178, dezembro de 2008.
- DOBBELAERE, K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept, in: *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar/1981.
- DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das Ciências Humanas*. Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2004.
- DOSAMANTES, J. Alfredo. *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba: IGLISAW, 2009.
- DOYLE, A.C. *A História do Espiritismo*. São Paulo: Editora Pensamento, 2004.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- EVANS, Wentz. *Milarepa: História de um Yogi Tibetano*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965,
- FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- FEILITZSCH, H. *Felix Sommerfeld: Spymaster in Mexico (1908-1914)*. Amissville: Henselstone, 2012.
- FERREIRA, Inácio. *Subsídio para a História de Euripedes Barsanulfo*. Uberaba, MG: editor n/d, 1962.
- FERREIRA, Oliveiros S. *Nossa América: Indoamérica*. São Paulo: Editora USP, 1971.

FEYERABEND, P. K. *Farewell to Reason*. Londres: Verso, 1987.

FIGUEROA, Helwar Hernando. Cambio de Enemigos: de Liberales a Comunistas. In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalizacion y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Vintage, 1978.

FUSTERO, Gustavo Arce. Anticlericalismo, Secularizacion y Violencia: algunas pautas de historia comparada entre España y Colombia (1930-1948). In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalizacion y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005.

GARCIA, Jesus Saiz. *El Movimiento Gnóstico – Perfil Histórico*. Data n/d. Disponível em: <http://perso.wanadoo.es/jesussag/historia/movimiento.htm> (consultado em 15/01/15).

GASQUET, Axel. *El Orientalismo Argentino (1900-1940)*. College Park: Univ. Maryland, 2008.

GILBERT, Robert A. Golden Dawn. In HANEGRAAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

GNOSIS HOY. *Samael Aun Weor: Sus Primeros Años*. Disponível em: http://www.gnosishoy.com/samael_aun_weor/biografia_1.html (consultado em 15/01/15).

GIRGOIS, H. *El Oculito entre los aborígenes de La America Del Sud*. Buenos Aires: editor n/d, 1901.

GODWIN, Joscelyn. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GRAJALES, Mario. *El Legado de Israel Rojas Romero*. Cali: 2010. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/44271332/El-Legado-de-Israel-Rojas> (consultado em 15/01/15).

GRANHOLM, Kennet. Post-Secular Esotericism? Some Reflections on the Transformation of Esotericism. *Scripta*, v. 20, p. 50-67, 2008.

GRANT, Kenneth. *The Magical Revival*. Londres: Muller, 1972.

GRAYSON, George W. *The Church in Contemporary Mexico*. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 1992.

GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalizacion y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

GUAITA, Stanislas, *O Templo de Satã*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

GUERRA, LEMPIÈRE. *Los espacios públicos em Iberoamérica, Ambiguidades y Problemas. Siglos XVIII e XIX*. México: CEMCA/FCE, 1998.

- GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HAAG, Carlos. A agenda secreta da química. *Revista Pesquisa FAPESP*, no. 154, dezembro 2008, pp. 16-21.
- HAMMER, O. *Claiming Knowledge: strategies of epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden: Brill, 2001.
- HAMNETT, Brian. *A Concise History of Mexico*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- HANEGRAAFF, BROEK. *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- HANEGRAAFF, W. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden/New York/Koln: E.J. Brill, 1996.
- _____. "How magic survived the disenchantment of the world", in: *Religion*, n. 33, p. 357-380. Amsterdam: Elsevier, 2003.
- _____. "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture". in ANTES, Peter, ARMIN, GEERTZ, W., RANDI, WARNE. *New Approaches to the Study of Religion*, pp. 489-566; Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- _____. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- _____. "Defining Religion in Spite of History", in: PLATVOET, MOLENDIJK, eds., *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. pp. 337-378. Leiden: Brill, 1999.
- _____. (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- HANEGRAAFF, W.. KRIPAL, Jeffrey. *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2008.
- HAYA DE LA TORRE, Victor R. *Obras Completas*, vol. 1. Lima, Peru: Editorial Juan Mejia Baca, 1977.
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Cornwall: Blackwell, 1996.
- HENDERSOM, James D. *Modernization in Colombia: The Laureano Gómez Years, 1889–1965*. Gainesville: Univers. Florida Press, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. México: Ediciones del Helenico, 2004.
- _____. "Secularización y modernidad religiosa", in: *Selecciones de Teología*. v. 26 n° 103, julio-septiembre de 1987, p. 227.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; INTROVIGNE, Massimo. "De l'hypertrophie de la filiation: le milieu kremmerzien en Italie". CESNUR, 1996. Disponível em: <http://www.cesnur.org/2001/archive/mi_kremmer.htm>. Acesso em 03/07/2015.
- INTROVIGNE, Massimo, *Il Ritorno dell Gnosticismo*. Varese: SugarCo., 1993.
- _____. "Twenty Years of CESNUR", Comunicação apresentada em encontro da *American Academy of Religion*, em 2008. Disponível em: <http://www.cesnur.org/2008/mi_20.htm>. Acesso em 10/05/2015.

JAIMES NAVARRO, Perla. Teosofia, agnosticismo y paganismo em el pensamiento anarquista. *Pacarina del Sur*, ano 5, no. 19, abril-junho 2014.

JAMES, W. *The varieties of Religious Experience*. Pennsylvania State University, 2013. Disponível em: <<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/wjames/varieties-rel-exp.pdf>>. Acesso em 15/03/15.

JARAMILLO, C.M. *Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012.

JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimento esotérico internacional nacido em Colombia. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez 2012.

JENKINS, Richard. Disenchantment, Enchantment and Re-enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies* no. 1, 2000, p. 11-32. Berlim: Quotus.

JOHNSON, K. Paul. (1994) *The Masters Revealed: Madam Blavatsky and Myth of the Great White Brotherhood* Albany, New York: Suny Press, 1994.

JULIA, Dominique, História Religiosa. In LE GOFF, J.; NORA, P. (orgs.). *História: Novas abordagens*. 3a. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 106-130.

KACZYNSKI, Richard. *Perdurabo: the life of Aleister Crowley*. Berkeley: North Atlantic, 2010.

KATZ, Friedrich. *La Guerra Secreta em Mexico*, vol. 2. México: ERA, 1982.

KING, Francis. *The Magical World of Aleister Crowley*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1977.

KOENIG, Peter-R. *Ordo Templi Orientis Phenomenon, Fraternitas Rosicruciana Antiqua, Baphomet and Rosycross*. 1996. Disponível em: <<http://www.parareligion.ch/fra.htm>>. Acesso em 13/02/2015.

KRISHNAMURTI, J. *Discurso de Dissolução da Ordem Estrela do Oriente*, 1929. Disponível em: <<http://www.jkrishnamurti.org/pt/about-krishnamurti/dissolution-speech.php>>. Acesso em 03/01/15.

KRUM-HELLER, A. *Conferências Esotéricas*. México: 1913, editor n/d. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/temas/huiracocha.htm>>. Acesso em 13/02/2015.

_____. A. *Logos, Mantram, Magia*. México: 1929, editor n/d. Disponível em: <<http://paxprofundis.org/livros/lomama/khlomama.pdf>>. Acesso em 16/02/2015.

_____. *Curso Zodiacal*. Biblioteca Upasika, s/d. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/136345211/Arnold-Krumm-Heller-Curso-Zodiacal#scribd>>. Acesso em 16/06/2015.

LA PARTE, Isabel de. Gnosis. *Arxiu D'Etnografia de Catalunya 1990-91*, no. 8, p. 128-138. Disponível em: <<http://antropologia.urv.cat/revistarxiu>>. Acesso em 04/07/2015.

LEENHARD, Jacques, Caminhos Teóricos para o Estudo das religiões. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012.

LEENHARDT, M. "Preface". In: LEVY-BRUHL. *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

LONDOÑO-VEGA, Patricia. *Religion, Culture, and Society in Colombia; Medellín and Antioquia: 1850-1930*. NY: 2002, Oxford University Press.

LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008.

MAÇANEIRO, Marcial. *Esoterismo e Fé Cristã: encontros e desencontros*. Petrópolis: Vozes, 1997.
 _____ *O Labirinto Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2011.

MAÇANEIRO, Marcial. MALLIMACI, Fortunato. Globalización y catolicismo: La mirada desde arriba y las relaciones cotidianas. In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalización y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005.

MANCINI, Silvia, "La historia de las religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puentes fuertes de una disciplina em busca de identidad", in: *Perfiles de la Cultura Cubana*, no. 7, jun-dez 2011.

MARKSCHIES, Christoph. *Gnosis: An Introduction*. London: T & T Clark, 2003.

MARTINEZ, Miguel. *CESNUR Critical Page*. Disponível em: <http://www.kelebekler.com/cesnur/eng.htm>. Acesso em 10/10/2015.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MCINTOSH, Christopher. *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*. London: Rider, 1972.

MELLO, Adilson. JUNIOR. Otávio. Uma leitura da "circularidade" entre culturas em Carlo Ginzburg. *Janus*, Lorena, ano 3, no. 4, p. 140-150, 2006.

MEDINA, Salvador. *Hablemos de Venus (com prefácio de Samael Aun Weor)*. Disponível em: <http://www.samaelgnosis.net/libro/pdf/venus.pdf>. Acesso em 10/05/2015.

MENDIA, Fabio. *A Influência do Esoterismo Ocidental na Espiritualidade Contemporânea*. Comunicação apresentada no I Congresso Lusófono de Ciência da Religião, Lisboa, 2015, p. 4 (aguardando publicação).

MERKUR, Dan. *Gnosis: an esoteric tradition of mystical vision and unions*. Albany: State University of New York Press, 1993.

MESLIN, Michael. *A Experiência Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOLINA, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia, 1915-1934*. Bogotá: Tercer Mundo, 1978.

MONSIVAIS, Carlos. La Cultura Mexicana em el Siglo XX, PP. 624-670 . In WILKIE, James (org.). *Contemporary Mexico: IV International Congress of Mexican History*. Los Angeles: Univ. California, 1976.

MOORE, James. Gurdjieff. In HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

- MORA, Carlos Arboleda. Tendências de la Religion hacia el Futuro. In GREISING, Ana. VARGAS, J.D. *Globalizacion y Diversidad Religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional Colombia, 2005.
- MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée (orgs.). *Misiticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MORUJÃO, M.F. Esotérico (verbetes), in *Enciclopedia Logos*, vol 2. Lisboa: Verbo, 1990.
- MUNEVAR, Jorge. La libertad religiosa em Colombia. In GREISING, Ana. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005.
- NEEDLEMANN, J. Ouspensky. In HANEGRAAFF, W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- O'DEA, Thomas. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- OUSPENSKY. *Psicologia da Evolução Possível ao Homem*. São Paulo: Editora Pensamento, 2012.
- OUSPENSKY. *Fragments de uña Ensenãça Desconocida*. NY: Hachette, 1977.
- OWEN, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of Modern*. Chicago: Chicago University Press, 2004.
- PAPUS. *Tratado de Ciências Ocultas*, vol. I. São Paulo: Editora Três, 1973.
- PASI, Marco. Aleister Crowley (verbetes), in HANEGRAAFF, W.. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- PASI, Marco. The Modernity of Occultism: Reflection on Some Crucial Aspects. In HANEGRAAFF, W. (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- PASSOS, J. D. & USARSKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- PEREZ, Felipe G. Indoamerica segun Victor Raul Haya de La Torre. In *Catoplebas*, n. 80, outubro de 2008, p. 12. Disponível em:<<http://www.nodulo.org/ec/2008/n080p12.htm>>. Acesso em 15/05/2015.
- PESAVENTO, Sandra. *Historia & História Cultural*. Belo Horizonte: Autentica, 2012.
- PIERUCCI, Antonio. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião", in: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-119, nov. 1997.
- _____. "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido", in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.
- _____. "O sexo como salvação neste mundo". In: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 1999 (mimeo). Disponível em:<www.sociologia-usp.br/jornadas>. Acesso em 04/09/2015
- _____. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003.
- PIMENTA, Juan Carlos. "De lo misterioso cotidiano: entreabriendo la puerta de Ana de Gomez Mayorga y la historiografia literária mexicana", in: *Revista Iberoamericana*, vol LXVII, no. 194-195, P. 239-249, jan-jul 2001.

PORTELLA, R., "Reflexos no Espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) dos Programas de Pós-Graduação brasileiros", in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011.

PRAT I CARÓS, Joan. *El estigma Del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 1997.

PRIAS, Carlos, "Gustavo Rojas Pinilla y el clero em Boyacá", in GREISING, Ana. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005.

PUJALTE, Francisco. *El Libro de La Virgem de Carmen*. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/revisiones/ELDLVDC.htm>>. Acesso em 05/08/2015.

QUEZADA, William, "La romanizacion de La Iglesia em el siglo xix, proyecto globalizador del tradicionalismo católico", in: GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005

RABOLU. *Do Ponto Final ao Ponto Seguinte*. São Paulo: MGCUBNO. Ano n/d.

_____. *Ciência Gnóstica*. São Paulo: MGCUBNO, 1993.

_____. *2º. Congresso Gnóstico Mundial*. São Paulo: MGCUBNO, 1994.

_____. *A Águia Rebelde*. São Paulo: MGCUBNO, 1997.

_____. *Hercolubus, o Planeta Vermelho*. São Paulo: Milenium, 2000.

RANDOLPH, Paschal Beverly. *Magia Sexualis*. Paris: Robert Telin, 1931.

REICH, Peter Lester. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

RESTREPO, Jorge Velez. *Gnósticos & Agnósticos*. S/data. Disponível em: <<http://www.agsaw.com.br/gnosticoseagnosticos.pdf>>. Acesso em 24/10/2015.

ROBERTS, J. M. Algunas consideraciones globales sobre Modernidad y Modernizacion en el caso colombiano. In *Colombia: el despertar de la modernidade*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1993.

ROBERTSON, David G. *Contemporary 'Gnosticism' as a Discursive Field: an analysis individual and institucional authorith in twentieth century 'gnostic' movements*. Edinburgh: University Edinburgh, 2010.

RODRIGUES, Donizete. Novos Movimentos Religiosos: Realidade e Perspectiva Sociológica. *Revista AntHROPOLOGICAS*, ano 12, vol. 19 (1), p. 17-42, 2008.

ROJAS, Israel. *Por los Senderos del Mundo*. Bogotá: Editorial Minerva, 1973.

ROMERO, José Luis. *A s cidades e as idéias*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

ROUX, Rodolfo. *A Igreja na Colômbia e na Venezuela*. In DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas – CEHILA, 1992.

SAFFORD, Frank; PALACIOS, Marco. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. NY: 2002, Oxford University Press.

SAMPEDRO, Francisco. *Sectas y Otras Doctrinas en la actualidad*. Bogotá: Edit. CELAM, 2001.

SANDERS, Corina Martinez. *Cuarenta Años de Teosofía en Colombia (1920-1960)*. Sociedade Teosofica, seccion colombiana. Disponível em: <<http://www.teosofiaencolombia.com/hriaencolombia.html>>. Acesso em 15/01/15.

SANTIROCCHI, Ítalo D.. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o segundo Império, in: MNEME – *REVISTA DE HUMANIDADES*, n. 12 (29), jan-jul/2011.

SAVIANI, D. *Educação: do Senso Comum à Consciência Filosófica*. São Paulo: Cortez, 1987.

SCHOEREDER, Gilberto. *Mãe Maria e a Deusa-Mãe*. Disponível em: <http://www.mondox.com.br/mondox_verConteudo.aspx?tipo=artigo&id=43Y19R98>. Acesso em 10/05/2015.

SEGAL, Robert. *Gnosticism Ancient and Modern*. Chicago: Open Court, 1995.

SIQUEIRA, Deis & LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond:Vieira, 2003.

SOUZA, Jose Carlos Aguiar de, "As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade", IN: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 2, 2011.

SPEETH, Kathleen R. *The Gurdjieff Work*. Jeremy P. Tarcher: Los Angeles, 1989.

SPENCE, Lewis. *An Encyclopaedia of Occultism*. Londres: Routledge, 1920.

STEFANO, Roberto Di. Disidencia religiosa y secularizacion el el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodologicas. *Projeto História*. São Paulo, n. 37, p. 157-178, dez 2008.

STEVENS Evelyn P., Marianismo: la otra cara del machismo en Latino-América; in: PESCATOLO, Ann. *Hembra y macho en Latino-América: Ensaíos*. México: Edición Diana, 1977.

STOCKHAM, Alice B., *Karezza Ethics of Marriage*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.

STUCKRAD, Kocku. *Western Esotericism, A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox, 2005.

SYMONDS, Jhon. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography*. New York: Hill and Wang, 1969.

TANGEMAN, Michael. *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church, and the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.

TIRADO, Armais L. *Nuestra historia en Puerto Rico*. Data n/d. Disponível em: <http://sociedadteosoficapr.org/histo_pr.htm>. Acesso em 05/03/15.

TIRYAKIAN, Edward A. Toward The Sociology of Esoteric Culture. *American Journal of Sociology*, 1972, vol. 78, no. 3, p. 491.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. História das Religiões, in: PASSOS, J. D. & USARSKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 223).

TREPP, Anne-Charlott, LEHMANN, H. *Antike Weisheit und Kulturelle Praxis. Hermetismus in der Fruhen Neuzeit*. Gottingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 2001.

TRILLO, Carlos. *Recuentos Y Revalorizaciones al Mensaje del Ariel de Rodó Cien Años Despues*. Mexicali: UABC, 2000.

TSADHE, H. S. *Krum-Heller, El Rosa Cruz*. Fraternitas Rosicruciana Antigua de Venezuela, ano n/d. Disponível em: http://www.gnosis2002.com/temas/huiracocha_archivos/tshade_KH_el_Rosacruz.pdf. Acesso em 16/02/15.

URBAN, Hugh B. The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination, *Religion* 29, p. 123–146, 1999.

_____. *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in the Modern West Esotericism*. Berkeley: Univ. California Press, 2006.

_____. The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis. In *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden: Brill, pp 401-444, 2008.

URIBE, Otoniel E. La difusion de La herejia o La siembra de La buena semilla: em el caminho hacia La modernidad religiosa. In GREISING, Ana. VARGAS, Juan. *Globalizacion y diversidad religiosa em Colombia*. Bogotá: Univ. Nacional da Colombia, 2005.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VALLEJO, Victor H. *Passado, Presente y Futuro de la Francmasoneria*. 2001; disponível em: http://www.astroescuela.com/logiarmonia39/contenido/documentos/politano/pasado_presente.htm. Acesso em 05/03/15.

VAN DE WINCKEL, E. *Do inconsciente a Deus*. São Paulo: Paulinas, 1985.

VARENE, Jean. *Yoga and the Hindu Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

VASICECK, Osvald. Heterology in Amsterdam: the Academy takes the other out to dinner. In HANEGRAAFF, Wouter (org.). *Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

VERSLUIS, Arthur. *The Secret History of Western Sexual Mysticism: Sacred Practices and Spiritual Marriage*. Rochester: Bear & Company, 2008

VIZCAINO, Julio Medina. Prólogo y Prefacio. In WEOR, S. *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia: Editor n/d, 1950.

WALTERS, Jeniffer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007.

WASHINGTON, Peter. *O Mandril de Madame Blavatsky: historia de la teosofia e del guru occidental*. Barcelona: Ediciones Destino, 1995.

WEBB, James. *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky, and Their Followers*. Londres: Putnam Publishing, 1980.

WEBER, Max. "A psicologia social das religiões mundiais", in: *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 309-346.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1997.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton Un. Press, 1996.

WILLIAMS-HOGAN, J. *Moving Beyond Weber's Concept of Charisma: The Role of Written Text in the Founding of the Swedenborgian Church*. Comunicação apresentada no Seminário Swedenborg, da American Academy of Religion, 1997.

WINTER, Franz. "Privatizing Enlightenment in the re-emergence of religion", in: *Journal of Dharma*, 34 (4), p. 431-444, out/dez 2009.

_____. *The Use of Ancient Gnostic Texts in Modern Esoteric Movements. Samael Aun Weor and the Pistis Sophia*. Comunicação apresentada na 3a. Conferência Internacional da Association for the Study of Esotericism, em 2010.

WOOD, Gabrielle, "The Role of Spirituality in Gnosticism", in: *Journal of Dharma*, 36(1), p. 73-86, jan-mar 2011.

_____. *Studying the "Gnostic Bible": Samael Aun Weor and the Pistis Sophia*. Comunicação feita no Workshop "New Antiquities: Transformations of the Past in the New Age and Beyond", em Berlim, 2014. Aguardando publicação pela Brill.

WULFHORST, Ingo. Movimento Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem: um grupo da Nova Era. *Estudos Teológicos*, no. 35, vol. 2, p. 186-210, 1995.

WÜNDERICH, V. *Sandino, uma biografia política*. Managua: Nueva Nicaragua, 1995.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Circulo do Livro, 1991.

ZOCCATELLI, PierLuigi. "Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor", in: *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

_____. "Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor", in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275, 2005.

_____. *Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor*. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen, 2013.

ZOCCATELLI, P. WILLIAMS-HOGAN, J. *Swedenborg e Le Chiese Swedenborgiane*. Torino: Elledi, 2004.

ZOCCATELLI, INTROVIGNE. *Enciclopedia delle Religioni in Italia*. Torino: Elledici, 2013.