

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião**

Humberto Miranda de Campos

***Thelema* em Aleister Crowley: *Magick* e Ciência da Religião.**

**Juiz de Fora
2018**

Humberto Miranda de Campos

***Thelema* em Aleister Crowley: *Magick* e Ciência da Religião**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religiões e Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade

Juiz de Fora
2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Campos, Humberto Miranda de.

Thelema em Aleister Crowley : Magick e Ciência da Religião / Humberto Miranda de Campos. -- 2018.

167 p.

Orientador: Clodomir Barros de Andrade

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Thelema. 2. Ciência da Religião. 3. Aleister Crowley. 4. Esoterismo Ocidental. 5. Magick. I. Andrade, Clodomir Barros de, orient. II. Título.

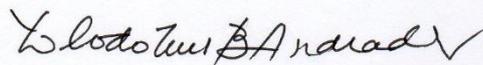
HUMBERTO MIRANDA DE CAMPOS

Thelema em Aleister Crowley: Magick e Ciência da Religião

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 21/08/2018.

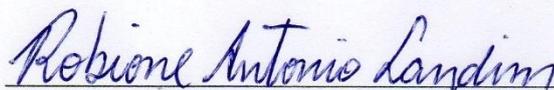
Banca Examinadora



Prof. Dr. Clodomir de Barros Andrade - Orientador



Prof. Dr. Volney Berkenbrock (UFJF)



Prof. Dr. Robione Antonio Landim (CES-JF)

Dedico esta dissertação à Clara, à Fernanda e a *Διώνυσος*. Sem vocês, este trabalho não teria sido possível.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, à minha mãe por todo o apoio e compreensão durante o longo percurso desta jornada. Assim como ao meu pai e aos meus avós maternos que já se foram.

Agradeço à Fernanda Meireles pelo apoio intelectual e emocional, tanto em questões técnicas como em questões filosóficas que, hoje eu vejo, me ajudam a entender o mundo sob outro prisma. Obrigado pelo companheirismo e compreensão ao longo deste caminho.

Agradeço ao meu Mestre James Bastos Arêas por ter despertado a Filosofia em mim. Somente dez anos mais tarde, e com a maturidade obtida depois de muitas escolhas equivocadas, eu pude compreender a total dimensão de seus conselhos. Chegou a hora de, finalmente, seguir suas preleções. Você já enxergava décadas na frente.

Agradeço aos meus amigos Bruna Assis, Dartagnan Silva, Emerson Silveira e Silas Lima por todo o apoio e camaradagem que somente os amigos de verdade conseguem construir. Em especial, ao Silas por ter me informado sobre o interesse do Clodomir no tema que eu sempre quis estudar.

Agradeço aos professores Volney José Berkenbrock e Robione Antonio Landim por terem aceitado participar da banca de minha defesa.

Agradeço à UFJF e ao CNPQ pelo apoio institucional e financeiro durante todo o percurso.

Agradeço a Francisco Laissue por seu acervo inigualável.

Agradeço a Aleister Crowley por ter me mostrado como exercer a minha Verdadeira Vontade.

Por fim, agradeço ao meu orientador Clodomir Barros de Andrade por ter acreditado no projeto e ter me orientado de forma tão generosa, livre e leve.

“Somente o impossível acontece. O possível apenas se repete.”

Chacal

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar *Thelema* de Aleister Crowley, tendo como ponto de partida o livro *Magick Without Tears*. Parte-se da hipótese de que, pelo fato de Aleister Crowley ter experiência com filosofias esotéricas ocidentais, e por ter recebido uma educação cristã, sua concepção e estruturação dos dogmas e doutrinas apresentem considerável viés judaico-cristão que podem não ter sido descartados e sim reconstruídos e relidos. Desta maneira, a investigação se focará em realizar uma pesquisa genealógica das leituras e dos símbolos trabalhados por Aleister Crowley. Como referencial teórico, adota-se Wouter J. Hanegraaff e sua metodologia denominada História das Ideias. Através deste paradigma, pretende-se identificar e analisar pontos de diálogo entre elementos do *corpus* de *Thelema* e as variadas influências esotéricas com as quais o autor trabalhou, e que são encontrados no livro escolhido. Além disso, tenta-se explicar como a mesma se desdobra num corpo de práticas denominadas *Magick*, resultando naquilo que Crowley definiu como Iluminismo Científico. Culminando assim, na resposta à pergunta: *Thelema* é uma Religião?

Palavras-chave: Thelema, Magick, Aleister Crowley, Esoterismo Ocidental, História das Ideias

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze Thelema of Aleister Crowley. Taking as a starting point the book *Magick Without Tears*. It is hypothesized that, based in Aleister Crowley's experience with Western Esoteric philosophies, and in function of his christian education, his conception and structuring of dogmas and doctrines present considerable Judeo-Christian bias that may not have been discarded but reconstructed and reread. In this way, the research will focus on performing a genealogical investigation on the readings and symbols worked on by Aleister Crowley. As a theoretical reference, Wouter J. Hanegraaff and his methodology called History of ideas are adopted. Through this paradigm, we intend to identify and analyze points of dialogue between elements of the corpus of Thelema and the various esoteric influences with which the author worked, and which are found in the chosen book. In addition, it attempts to explain how it unfolds in a body of practices called Magick, resulting in what Crowley defined as Scientific Enlightenment. Culminating thus, in the answer to the question: Is Thelema a Religion?.

Keywords: Thelema, Magick, Aleister Crowley, Western Esotericism, History of Ideas.

Sumário

Introdução.....	10
1. A Ciência da Religião e o Esoterismo Ocidental	16
1.1 Definição de religião:	16
1.2 Definição de Esoterismo Ocidental:	32
1.3 Perspectivas de diálogo entre o Esoterismo Ocidental e a Ciência da Religião:	39
2. O estudo do Esoterismo Ocidental.....	43
2.1 O estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental:	44
2.2 Superando Eranos e o “paradigma Yates”:	55
2.3 O “paradigma Hanegraaff” e a metodologia adotada:	68
3. O Ocultismo Vitoriano	82
3.1 A Era Vitoriana e a <i>Hermetic Order of The Golden Dawn</i> :	84
3.2 Aleister Crowley: de protestante à ocultista:	104
4. Corpus Thelêmico	111
4.1. Vontade e desejo:.....	114
4.2. <i>Thelema</i> :.....	121
4.3. <i>Magick</i> :	133
5. Conclusão:	145
Referências:.....	152
Apêndice	165

Introdução

A década de oitenta do século XX foi muito rica em produções culturais sobre fantasia e isto pode ser facilmente encontrado em filmes deste período, assim como em livros em voga na época, desenhos animados, revistas em quadrinhos, etc. Vivi minha infância neste contexto cultural e tive acesso a inúmeras obras que fortaleceram este interesse. Desde filmes como “Excalibur”, “Labirinto”, “Feitiço de Águila”, “A História sem Fim”; passando por desenhos animados tais como “He-man”, “Caverna do Dragão”, também por livros como “O Senhor dos Anéis”, “O Despertar dos Mágicos” e até em revistas em quadrinhos tais como “Promethea”. Todo esse material me proporcionou inúmeras horas de diversão e fascínio que ajudaram a construir a pessoa que sou hoje. Contudo, até meados de minha adolescência, acreditava que a temática “Magia” não fosse nada além de um elemento fantástico, um tempero para divertidas histórias que me proporcionavam bons momentos de entretenimento. No entanto, esta perspectiva mudou quando, em uma visita a uma livraria me deparei com um livro intitulado “Dogma e Ritual de Alta Magia” de Eliphas Lévi (LÉVI, 2004). Recordo de ficar com este nome em minha mente e de realizar pesquisas na (limitada) internet daquele período em busca de mais informações sobre o tema. Ao longo destas investigações, bem despreziosas à época, consegui recolher informalmente muito material sobre o tema, a começar por material do próprio Eliphas Lévi. Pude perceber, então, que havia todo um universo “mágico” real. Fiquei muito surpreso em descobrir que existiam pessoas que se dedicavam a este tema e, não só praticavam, mas viviam magia.

Embora a magia do mundo real não fosse exatamente como a dos filmes, eu achava bastante curioso a presença deste elemento em tempos como os nossos. Como esta podia sobreviver à supremacia da ciência? Sempre me perguntei. Ao longo de muitos anos fui pesquisando e me inteirando sobre as correntes de pensamento, sobre as escolas, as práticas e, principalmente, sobre os nomes de referência para a área. De fato, há muitos nomes e uma extensa história a ser desvelada. Contudo, um nome sempre se destacava dos demais e resolvi, desta maneira, aprofundar meus estudos sobre este personagem. Seu nome é Aleister Crowley e é sobre suas idéias que este trabalho pretende se debruçar, especialmente no que se refere à *Thelema*.

A mitologia de *Thelema* diz que em 1904, com sua esposa, Aleister Crowley foi para o Cairo, no Egito. Diz-se que este pressentia a necessidade desta viagem, pois algo grandioso aconteceria. Ao chegarem ao Cairo, mudaram-se para um apartamento próximo ao antigo Museu Boulak. Durante a estada, sua esposa Rose Kelly Crowley, famosa em seu meio por ser médium, passou a receber estranhas mensagens telepáticas. O conteúdo destas, no entanto, era sempre o mesmo: Aleister Crowley era esperado e deveria realizar um ritual de invocação. Ao realizar este ritual, Crowley fez contato com o Deus Hórus e este lhe anunciou que o Equinócio dos Deuses havia começado e ele tinha sido o escolhido para ser o profeta do Novo *Æon*¹. Posteriormente, Rose Kelly foi novamente contatada telepaticamente por outra entidade. Esta identificou-se como *Aiwass* e instruiu que o inglês deveria se recolher em um quarto de seu apartamento durante três dias no mesmo horário. Pois ali, receberia as instruções para o Novo *Æon* que alvorecia. Do dia 08 a 10 de abril de 1904, Aleister Crowley, através de sua esposa, psicografou o marco zero de *Thelema*²; o *Liber Al Vel Legis*, ou como é conhecido no Brasil, “O Livro da Lei”.

Após a escrita do *Liber Al Vel Legis*, a produção literária sobre a doutrina thelêmica foi constante e efusiva. De toda a sua obra, é crucial destacar o *Liber ABA* (ou *Book 4*) como o principal referencial teórico e prático de sua religião. Este livro é um compêndio dos principais pontos a serem estudados pelos adeptos de Thelema. Contudo, uma das características do autor é a de ter um texto hermético e pouco acessível àqueles que não estão familiarizados com terminologias e conceitos trabalhados comumente em escolas iniciáticas. O acesso do leigo ao seu material é bastante penoso. Aleister Crowley, ao contrário de outros autores esotéricos de sua época, sempre teve uma séria preocupação em se fazer compreender. Enquanto muitos adotavam um linguajar técnico com o intuito de só se fazerem entender por outros adeptos, Crowley utilizava os mesmos termos, mas almejava que seus textos chegassem aos leigos também. Entretanto, o característico tom dramático de sua estilística não o ajudava neste objetivo. Foi apenas no final de sua vida que o velho Mago viu a chance de tentar corrigir esta falha de comunicação com seus seguidores. Em seus últimos anos, Aleister Crowley tornou-se uma pessoa mais discreta e acessível. Um grande

¹ Nova Era. Marca o fim do cristianismo e o nascimento da era de Hórus.

² Do grego *ΘΕΛΗΜΑ*: Vontade.

contraste com a fama que obteve ao longo de sua juventude. Por estar mais recluso, aceitava alunos com os quais mantinha um contato mais próximo e, assim, podia orientá-los com mais constância em suas jornadas iniciáticas.

Na introdução do livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986), o ocultista Karl J. Germer nos conta a suposta história por detrás da motivação deste livro. Segundo Germer, um dia Crowley encontrou uma senhora que, sabendo de sua fama de grande Mago, pediu-lhe conselhos acerca de ocultismo, práticas e teorias sobre espiritualidade. Este, prontamente, se dispôs a orientá-la e eles começaram uma troca de correspondências na qual esta senhora lhe fazia perguntas e Crowley as respondia. Então teve a ideia de tornar este processo algo mais amplo. Escreveu um memorando para todos os seus conhecidos, amigos e discípulos solicitando que estes lhe enviassem suas dúvidas para que pudesse lhes responder. A iniciativa foi muito bem aceita e as correspondências começaram a chegar de forma animadora. Estas cartas foram tomando volume e se acumularam em aproximadamente oitenta. Aleister então as guardou com o intuito de um dia publicar um livro onde pudesse explicar de forma bem coloquial e simples as bases de *Thelema* e a prática de *Magick*. Tinha como ideia nomear o livro de *Aleister Explains Everything*³. Contudo, posteriormente alterou o nome para *Magick Without Tears*. Infelizmente *Master Therion*⁴ não chegou a ver em vida sua última obra. O livro foi publicado por seus discípulos sete anos após sua morte. E é a partir desta obra que esta dissertação pretende investigar os alicerces de *Thelema: suas crenças e a prática de Magick*.

Thelema é praticamente desconhecida no Brasil, tanto por leigos, como pela Academia. Muito raros são os trabalhos acadêmicos que chegam perto deste objeto. A lacuna de produções sobre o tema gera interpretações controversas e até mesmo distorções de seus princípios. O pouco que é conhecido provém de materiais difundidos na internet, em sua grande maioria não acadêmicos (muitos nitidamente parciais, tanto de maneira positiva como negativa) e de especulações de pessoas pouco afins ao seu contexto.

O objetivo central dessa dissertação é analisar, tendo como ponto de partida a obra *Magick Without Tears* (mas também outras obras do mesmo autor cuja temática ou referências sejam apontadas, ao longo da investigação, como

³ Aleister Explica Tudo.

⁴ Um de seus inúmeros nomes iniciáticos.

complementares à pesquisa), o possível caráter religioso de *Thelema* buscando identificar neste corpus elementos judaico-cristãos e orientais. Parte-se da hipótese de que, por *Thelema* ter seu embasamento em filosofias esotéricas ocidentais e por ser o autor oriundo de uma educação cristã, a concepção e estruturação dos dogmas e doutrinas de *Thelema* apresentam considerável viés judaico-cristão que, mesmo tendo sido renegado pelo autor, pode não ter sido descartado e sim reconstruído e relido

Desta maneira, esta dissertação almeja, de forma específica, investigar a genealogia dos conceitos e das leituras feitas por Aleister Crowley no livro *Magick Without Tears* (e/ou em outras obras do mesmo autor, caso a investigação aponte para fontes complementares). Além disso, procura identificar e analisar pontos de diálogo entre elementos do *corpus* de *Thelema* e as variadas leituras de filosofias esotéricas com que o autor trabalhou, e que são encontrados no livro citado. Busca compreender a concepção doutrinária de *Thelema*, a fim de explicar como a mesma se desdobra num corpo de práticas denominadas *Magick*, resultando naquilo que Crowley definiu como Iluminismo Científico⁵. Por fim, tenta responder se é possível compreender *Thelema* como uma Religião.

Em um âmbito mais geral, busca demonstrar a viabilidade do estudo do Esoterismo Ocidental pela Ciência da Religião e comprovar que é uma área rica para ser explorada pela academia brasileira. Para esse objetivo, almeja-se contribuir para a consolidação do estudo do Esoterismo Ocidental na academia brasileira, ao dar visibilidade ao trabalho do Professor Wouter J. Hanegraaff ao adotá-lo como referencial teórico da pesquisa.

Em seu artigo intitulado *Empirical Method in the Study of Esotericism* (HANEGRAAFF, 1995), Hanegraaf recomenda a utilização do método denominado “história das ideias”, método este que tem como um de seus pioneiros o historiador Arthur Oncken Lovejoy. Neste artigo, Hanegraaff defende a escolha deste método embora reconheça que o conceito chave de Lovejoy (denominado “ideia-unidade”) seja algo frequentemente criticado.

⁵ Após deixar a H.O.G.D. e receber a Lei de *Thelema*, Aleister Crowley fundou uma ordem iniciática denominada *Astrum Argentum* (Astro de Prata) ou A.: A.: cujo lema é o desenvolvimento do Iluminismo através da Lei de *Thelema*. Seu principal mote é “O método da ciência, o objetivo da Religião”.

A opção de Hanegraaff por este método se justifica pelo fato de o holandês acreditar que Lovejoy adote uma filosofia muito importante como base: a teoria do “realismo temporal”. Isto é: o ponto de partida da investigação é a concepção clara de que a experiência é temporal. Desta forma, uma pesquisa neste campo deveria utilizar uma metodologia genética de análise.

Sob essa ótica, o holandês acredita que uma tradição esotérica pode ser definida como uma continuação histórica na qual pessoas ou grupos se mostram influenciados (seja no âmbito de vivências ou em questões ideológicas) por ideias de origem esotérica formuladas em períodos anteriores. Essas ideias vão ser utilizadas e desenvolvidas pelas pessoas ou grupos, de acordo com demandas ou contextos culturais de suas próprias épocas. Assim, ele entende como alternativa mais pertinente para a pesquisa, a adoção de um estudo diacrônico. Este tipo de estudo, em função da radical importância da irreversibilidade do tempo histórico, deve ser genético.

O professor determina que o estudo precisa rastrear a filiação das ideias ao longo do tempo. Contudo, o objetivo não deve ser demonstrar as similaridades (ou unidades) –trans ou meta-históricas e, menos ainda, com a intenção de demonstrar “antecipações” de ideias apreciadas, mas com a real intenção de tornar claro os caminhos complexos através dos quais as pessoas processam, absorvem, (re)interpretam, (re)constróem... as ideias que têm sua origem no passado e às quais agora eles têm acesso (HANEGRRAFF, 1995, p. 11).

Por fim, Hanegraaff deixa algumas pistas de como proceder em uma análise cujo objeto seja o ocultismo. Para ele, há fortes indícios de que o ocultismo não seja uma reação à modernidade e sim uma continuidade de tradições que conseguiram prever a formulação da visão de mundo moderna. Desta forma, um estudo sobre ocultismo deve ter um caráter diacrônico e realizar uma análise genética. Deve-se direcionar a análise de toda manifestação histórica não em um âmbito de continuidade, mas de reinterpretação. Assim, como toda reinterpretação pressupõe um contexto, é de crucial importância uma análise detalhada deste contexto em todas as suas dimensões: intelectual, religiosa, social, política e etc. (HANEGRRAFF, 1995, p.11-13).

Assim, conclui-se que a metodologia mais indicada para esta pesquisa é a adoção de uma perspectiva “Neo-Lovejoyniana” (como coloca Hanegraaff),

focada em uma análise do objeto relacionado ao conceito de Ocultismo. Esta pesquisa se dará através de uma análise genética de algumas ideias e famílias de ideias presentes em *Thelema*. Pretende-se realizar uma análise dos discursos presentes na obra de Crowley com a intenção de identificar algumas ideias-chave e tentar compreender suas origens e caminhos que levaram a reinterpretções. Para tal, será preciso um embasamento acerca da realidade intelectual, religiosa, social e política da época e lugar do objeto investigado. Almeja-se assim, criar um mapa no qual fique claro a origem de alguns conceitos e como estes evoluíram até chegar no discurso final exposto pelo autor.

Em um quadro geral, esta dissertação, em seu primeiro capítulo, aborda o Esoterismo Ocidental no contexto da Ciência da Religião, procurando apresentar leituras conceituais sobre Religião, Esoterismo, Hermetismo e Ocultismo. Já no segundo capítulo, apresenta-se ao leitor um estudo específico do Esoterismo Ocidental no qual se discute a obra de Francis Yates e sua problemática visão do objeto. Em contraponto destaca-se a crítica de Hanegraaff (paradigma metodológico desta dissertação) à leitura de Yates.

Coerente com a escolha metodológica, o terceiro capítulo consiste na descrição do *locus* histórico-geográfico no qual emergem a figura de Aleister Crowley e de *Thelema*. Neste mesmo sentido, o quarto capítulo procura esclarecer ao leitor os conceitos envolvidos no *corpus* thelêmico: Vontade, *Thelema* e *Magick*. Por fim, conclui-se pela relevância da figura de Aleister Crowley no cenário do século XX, bem como responde-se à pergunta sobre o caráter religioso de *Thelema*.

1. A Ciência da Religião e o Esoterismo Ocidental

O desenvolvimento de um pensamento argumentativo exige que seja construído um edifício conceitual a fim de que seja possível, após consolidar as fundações de onde se parte a análise, desenvolver as linhas de raciocínio inicialmente almejadas. O presente trabalho não pretende aprofundar-se em questões filosóficas acerca do objeto investigado pela Ciência da Religião ou mesmo lançar-se em elucubrações sobre a natureza de Religião. Defende-se que os mais aptos para esta tarefa sejam os Filósofos. De uma maneira mais específica aqueles que escolheram a religião como objeto de seus estudos. Todavia, para esta dissertação, com o intuito de que seja possível desenvolver a pesquisa proposta, adotar uma definição que pautar a investigação é extremamente necessária a fim de que sejam mantidas a coerência e a própria legitimidade do trabalho. Desta forma, é fundamental iniciar o texto com uma apresentação de um panorama geral das ideias sobre religião que foram e ainda são utilizadas mais comumente e definir, junto ao leitor, o conceito escolhido que será, em conjunto com uma definição de esoterismo ocidental, o alicerce conceitual deste trabalho.

1.1 Definição de religião:

Quando se fala em religião, logo se atenta à problemática que este termo gera. Há correntes que defendem a inviabilidade de se definir religião devido à amplitude de seu caráter. Já há outras que acreditam que um conceito de religião é meramente uma visão do pesquisador acerca do objeto, um instrumento de trabalho. Para que seja possível chegar a um posicionamento viável sobre a temática, apresentaremos, nas próximas páginas, alguns argumentos de ambos os lados.

No livro intitulado *Critical Terms for Religious Studies* (TAYLOR, 1998), encontra-se um capítulo intitulado *Religion, Religions, Religious* escrito por Jonathan Z. Smith (SMITH, Jonathan Z., 1998). Neste texto, é apresentado um panorama sobre o desenvolvimento da compreensão deste termo. O autor identifica que a etimologia da palavra religião não é de entendimento pacífico

entre os pesquisadores. Para ele, a raiz latina **leig*, cujo significado mais provável seja “ligar” (em detrimento de outras sugestões aceitas, tais como “reler” ou “temer”), teria sido tema de homilias desde Lactâncio em “Instituições Divinas”, do quarto século, passando por Agostinho em “Sobre a Verdadeira Religião” do início do quinto século até William Camden em *Britannia* de 1586.

Segundo J. Z. Smith (1998), tanto em Roma quanto no cristianismo latino, os termos *religio/religiones* e, mais especificamente, os termos *religiosus* e *religiose*, estavam diretamente relacionados à boa observância nas obrigações ritualísticas. Este sentido teria sobrevivido ao tempo tanto no idioma britânico quanto no português nas palavras *religiously* ou religiosamente. Em ambos os casos, é possível identificar esta noção de cuidado e regularidade, como exemplificado pelo autor na frase: “*She reads the morning newspaper religiously*” (Idem, p. 270), que apresenta o mesmo significado em português: Ela lê o jornal matinal religiosamente.

O autor defende que o único uso alternativo (distintamente cristão) aos termos ocorreu por volta do século V, quando houve uma expansão no entendimento para abarcar noções acerca da vida monástica. Contudo, a ideia central de observância ritualística e regularidade ainda permeava as percepções. Assim, “religião” teria seu sentido ampliado para o de uma vida pautada pelos votos desses homens, “religioso” seria um monge e “entrar para uma religião” seria ser aceito em um monastério.

Nesse sentido, esta percepção monástica sobre os termos teria sido adotada, pela primeira vez, fora de um contexto eclesiástico⁶ na literatura de exploração, mais precisamente na descrição de *Tenochtitlan* por Hernán Cortés:

Esta grande cidade contém muitas mesquitas [*mezquitas*, uma palavra espanhola, do século XI, emprestada do árabe *masjid*], ou casas para ídolos.... As principais hospedam pessoas de ordens religiosas (*personas religiosas de su secta*) ... Todos os monges (*religiosos*) vestem-se de preto... desde o tempo em que entram para a ordem (*entran em la religión*)⁷. (apud SMITH, Jonathan Z. 1998, p. 270)

⁶ Adota-se, para este trabalho, o termo eclesiástico como sinônimo de objetos relacionados à Igreja Católica. Optou-se por esta terminologia com o intuito de evitar possíveis confusões com o termo “religioso” que se mostra polivalente ao longo desta análise.

⁷ “*This great city contains many mosques [mezquitas, an eleventh century Spanish loan word from the Arabic, masjid], or houses for idols... The principal ones house persons of their religious orders (personas religiosas de su secta)... All these monks (religiosos) dress in black... from the time they enter the order (entran en la religion)*”.

Posteriormente, esse entendimento utilizado por Cortés ganhou status de categoria ao ser adotada no sistema do jesuíta José de Acosta em sua obra “História Natural e Moral das Índias” de 1590. Como bem aponta J. Z. Smith (1998), na obra de Acosta, a religião, propriamente dita, nunca foi definida. O significado desta deve ser filtrado em palavras relacionadas e sinônimos. Para o autor, Acosta entendia “religião” como um sistema de crenças que resultariam em comportamentos ritualísticos. Religião seria o que permeia um ritual. Costumes, superstição e religião formariam uma série de crenças em conjunção com uma série de comportamentos relacionados a atos, ritos, idolatria, sacrifício, cerimônia e festivais. Desta maneira, religião, com um sentido de ritual, teria recebido um uso tanto etnográfico (ao se falar de pessoas específicas, como quando se fala dos Indianos e suas práticas), quanto um sentido dicionarístico ou enciclopédico, espaço no qual pôde ser encontrado tanto sob o verbete “Ritual”, como sob “Religião”.

J. Z. Smith continua sua análise e identifica que houve uma mudança no entendimento de religião por volta do século XVI. Segundo o autor, Samuel Johnson (apud SMITH, Jonathan Z. 1998, p. 271), em seu *Dictionary of the English Language*, de 1755, define religião como: “virtude, da forma que foi estabelecida em reverência a Deus, e expectativas de recompensas futuras e punições⁸”. Posteriormente, na primeira edição da *Encyclopaedia Britannica* de 1771, seria encontrada a seguinte introdução aos verbetes “Religião” e “Teologia”: “Conhecer Deus, e lhe render os serviços razoáveis, são os dois principais objetos da religião. (...) O homem parece ter sido feito para adorar, mas não para compreender, o Ser Supremo⁹” (apud SMITH, Jonathan Z. 1998, p. 271). O autor afirma ficar clara a influência dos Reformadores nesta virada de entendimento. O posicionamento de Zwinglio e de Calvino de que religião é piedade faria com que termos como “reverência”, “serviço” e “adoração” fossem deslocados de um âmbito plenamente ritualístico para o que o pesquisador chama de “estado de espírito¹⁰” (apud SMITH, Jonathan Z. 1998, p. 271).

⁸ “virtue, as founded upon reverence of God, and expectations of future rewards and punishments.”

⁹ “To know God, and to render him a reasonable service, are the two principal objects of religion... Man appears to be formed to adore, but not to comprehend, the Supreme Being”.

¹⁰ “State of mind”

Jonathan Z. Smith defende que o aumento, tanto pelos britânicos como pelos germânicos, no uso de fé (*faith* em inglês e *glaube* em alemão) como sinônimo de religião, resultou em um período de incerteza acerca de credibilidade e da verdade. Vale lembrar que o movimento protestante proporcionou um momento de reflexão sobre a doutrina cristã e gerou tensão quanto ao questionamento sobre a autoridade papal. O autor ressalta que o caráter cismático de algumas correntes do protestantismo forçou o cristianismo a reconhecer seu aspecto plural e, principalmente, reconhecer a pluralidade de outras tradições não cristãs. Como exemplo, o pesquisador identifica duas obras de referência do período que acabaram por desenvolver esta perspectiva. A primeira, intitulada: “*Christianographie, or The description of the Multitude and Sundry Sorts of Christians in the World, Not Subject to the Pope*”, de 1635, escrita por Ephraim Pigett e a segunda, intitulada: “*Enquiries Touching the Diversity of languages and Religions through the Chiefs Parts of The World*”, de 1614, escrita por Edward Brerewood. A primeira, como indica o autor, tem como peculiaridade a tentativa de se mapear as correntes cristãs da época e acabou por identificar uma considerável gama de tradições não-cristãs. Já na segunda, destaca-se uma introdução de paradigma sobre a temática, que é ainda comumente encontrado. Brerewood, teria sido o primeiro a elencar as quatro espécies de religião: Cristianismo, Maometismo, Judaísmo e Idolatria.

A importância desta classificação feita por Brerewood, segundo J. Z. Smith, foi a de ter destacado uma ideia de pluralidade de religiões. Fato que levou, posteriormente, a um debate acerca de uma única religião, de uma religião primordial ou o que ficou conhecido como “religião natural”. Esta, ao contrário da religião revelada, seria intuída naturalmente pelo homem. Ao passo que a revelada seria resultado de uma comunicação feita ao homem dos dogmas em questão. O autor destaca o livro “*Christianity As Old as the Creation; or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*”, escrito em 1730 por Matthew Tindal como o marco de uma nova direção na análise do objeto. J. Z. Smith (1998) defende que Tindal, ao argumentar sobre a unidade da verdade, de que a religião natural não se diferia da revelada a não ser pelo fato da última ter sido comunicada, acaba por apresentar argumentos lógicos que levam a uma paulatina separação da religião de um horizonte analítico sobrenatural para um

horizonte analítico histórico. Em outras palavras, a análise passa do campo da Teologia para o da Antropologia.

A mudança completa nesse campo de investigação só seria dada, de acordo com J. Z. Smith, quando as questões concernentes à origem e as concernentes à verdade fossem consolidadas. Para ele, o expoente desta mudança foi David Hume com seu ensaio *The Natural History of Religion*, escrito por volta de 1750. Neste ensaio, Hume investiga a origem da religião no homem. Ele discorre sobre a teoria de que a religião seria inata ao ser humano e a refuta ao argumentar que se a noção de religião fosse inata, deveria haver consenso entre as diferentes culturas acerca de sua natureza; este entendimento deveria ser universal, e isto não ocorre de fato. Desta maneira, acaba por concluir que religião não é algo inato e que seus princípios e embasamentos teriam uma origem secundária. Desta maneira, Hume introduz a tese de que o politeísmo ou a idolatria seriam as mais antigas formas de religião. Estariam diretamente relacionadas à interação do homem com o mundo; seus medos e esperanças em face de eventos naturais inexplicáveis por ele. Assim, Hume (apud SMITH, J. Z. 1998, p. 274) identifica esperança e medo, personificados pela imaginação, como os aspectos secundários originários da religião:

Existe uma tendência universal, presente na humanidade, a conceber todas as coisas como ela mesma e a transferir para todos os objetos estas qualidades, com as quais ela está familiarmente relacionada, e das quais está intimamente consciente. Não é de se surpreender, assim, que a humanidade, tendo sido colocada nesta situação de absoluta ignorância das causas, e sendo ao mesmo tempo tão ansiosamente preocupada com a sorte futura, deva imediatamente aceitar a dependência em poderes invisíveis, pois é possuidora de sentimento e inteligência. As causas desconhecidas, às quais continuamente empregam seus pensamentos, aparecendo sempre no mesmo aspecto, são todas apreendidas como sendo do mesmo tipo ou espécie [que eles]. Não leva muito tempo antes que nós lhes atribuamos os pensamentos, a razão, a paixão, e às vezes até os membros e figuras de homens para que os possamos trazer para mais perto de uma semelhança conosco¹¹.

¹¹ “*There is a universal tendency amongst mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities, with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious... No wonder, then, that mankind, being placed in such an absolute ignorance of causes, and being at the same time so anxious concerning their future fortunes, should immediately acknowledge a dependence on invisible powers, possessed of sentiment and intelligence. The unknown causes, which continually employ their thought, appearing always in the same aspect, are all apprehended to be of the same kind or species [as themselves]. Not is*

O desconhecido pautaria e modificaria ações humanas. J. Z. Smith pergunta: Quais aspectos primários da atividade humana ele modificaria? O que constituiria esses aspectos secundários? Para ele, este desconhecido torna-se um aspecto de outro fenômeno humano: o conhecido. Segundo o autor, o objetivo dos debates do século XVIII era tornar a religião algo inteligível e localizar onde, na ampla gama de faculdades humanas, esta se localiza. Conclui que, neste período, religião está diretamente associada com racionalidade, moralidade ou sentimento.

O século XIX traz uma mudança significativa para as investigações, como coloca J. Z. Smith (1998). Devido à enorme gama de registros que aportaram na Europa, conhecimento de outras culturas não-europeias, os pesquisadores começaram a dirigir suas investigações para um questionamento acerca da natureza da religião: seriam as diversas religiões espécies de um conceito genérico de religião? Seria religião um princípio por si só ou apenas um elemento cultural? Como classificar as diversas religiões? A variedade de estudos etnográficos demandou um grande esforço dos cientistas europeus em separar e classificar essas informações. O autor aponta que neste período surgiram várias enciclopédias de religião, léxicos e cadernos tratando do tema. Ele identifica também que a maior parte deste material direcionou seus estudos para a quarta categoria de Brerewood, a de Idolatria, principalmente nos materiais de temática asiática.

O autor identifica que a maneira mais usualmente utilizada foi uma classificação binária e reducionista. Exemplos desta apresentação podem ser encontrados de diversas formas, dentre as mais comuns estão: “nossa religião”/ “a religião deles”; cristianismo/ paganismo (ou idolatria); monoteísmo/politeísmo e religião/ superstição (ou magia). Outro ponto destacado foi o despontar da antropologia e o crescente interesse neste tema. Esta linha investigativa acabou por adotar um estratagema epistemológico categorial que relacionava a dualidade natural/sobrenatural com uma classificação do objeto de crença e os consolidou em uma relação cronológica. Desta forma, a noção de religião primitiva em contraposição à religião racional surgiu. A antropologia do século

it long before we ascribe to them thought, and reason, and passion, and sometimes even the limbs and figures of men, in order to bring them nearer to a resemblance of ourselves”.

XIX focou-se em graduar esta noção de primitivismo e suas crenças. A antiga noção de religião natural é então classificada em uma escala evolutiva que passa por fetichismo, totemismo, xamanismo, antropomorfismo, pré-animismo, animismo, deuses familiares, espíritos guardiães e culto aos ancestrais, para citar alguns.

J. Z. Smith afirma que, assim como no século XVIII, o século XX demandou uma definição de religião. A título de exemplo, ele aponta duas definições. A primeira em um âmbito teológico e a segunda em um âmbito antropológico. Segundo o autor, a definição de Paul Tillich diz que:

(...) religião, no sentido mais amplo e básico de mundo, é preocupação última... manifesta-se na esfera moral como seriedade incondicional de demanda moral, (...) no reinado do conhecimento, como o apaixonado desejo pela realidade última, (...) na função estética do espírito humano, como o infinito desejo por expressar o sentido último. (Religião não é) uma função especial da vida espiritual humana, mas a dimensão das profundezas em todas as suas funções¹². (TILLICH, Paul. Apud SMITH, J. Z. 1998, p. 281)

Contudo, J. Z. Smith acredita que se forem removidos os critérios teológicos cristãos da definição de Tillich, seria praticamente impossível diferenciar religião de qualquer outra categoria ideológica. Defende ainda que a definição de Ninian Smart (SMART, Ninian. Apud SMITH, J. Z. 1998) aponta para esta direção quando sugere que religião seja compreendida como “visão de mundo” com o posterior adendo de que seja compreendida como “um sistema de crenças que, através de símbolos e ações mobiliza os sentimentos e vontades do ser humano¹³” (SMART, Ninian. Apud SMITH, J. Z. 1998, p. 281).

Já a definição antropológica, apontada pelo autor, é a de Melford Spiro (SPIRO, Melford. Apud SMITH, J. Z. 1998, p. 281): “uma instituição que consiste de padrões de interações culturais com postulados culturais de seres superhumanos¹⁴”. Contudo, J. Z. Smith afirma que, para aceitar esta definição,

¹² “(...) religion, in the largest and most basic sense of the world, is ultimate concern... manifest in the moral sphere as the unconditional seriousness of moral demand [...] ... in the realm of knowledge as the passionate longing for ultimate reality [...] ... in the aesthetic function of the human spirit as the infinite desire to express ultimate meaning. [Religion is not a] special function of man’s spiritual life, but the dimension of the depth in all its functions.”

¹³ “(...) as a system “of belief which, through symbols and actions, mobilize[s] the feelings and wills of the human beings”.”

¹⁴ “an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings”

é necessário aceitar uma ampla teoria acerca da criação cultural indicadas pelas expressões “padrões culturais” e “postulados culturais”. Por fim, o autor aponta como erro o que considera uma artimanha dos estudantes de religião, o de utilizar o apêndice do livro de James H. Leuba, *Psychological Study of Religion* (LEUBA, 1912), como justificativa da inviabilidade de se chegar a uma definição de religião. Para Smith, este apêndice (contendo mais de cinquenta definições) mostra que é possível apresentar muitas e variadas definições de religião. O autor encerra o referido capítulo afirmando que religião não é um termo nativo e sim acadêmico, criado por acadêmicos para uso na academia e, assim, cabe a eles escolher qual atende melhor suas necessidades. Em sua opinião, religião é um conceito genérico que apresenta o mesmo papel de estabelecer um horizonte para uma disciplina, tal como linguagem para os linguistas ou cultura para a antropologia. Seu posicionamento é de que não há o estudo da religião sem um horizonte de tal natureza.

Uma outra referência encontrada é o posicionamento de Wilfred Cantwell Smith (1964, p. 19-49) que, em sua obra intitulada *The Meaning and the End of Religion*, apresenta uma exposição histórica acerca do desenvolvimento do conceito, muito semelhante ao autor anterior, porém, com uma percepção distinta. Para W.C. Smith, o problema que se criou com a tentativa, ao longo da história, de se tentar chegar a uma definição de religião repousa no fato de que se almejou chegar à essência de um objeto que não existe. Portanto, para o autor, não é factível se compreender religião enquanto ente no mundo objetivo que seja capaz de passar por qualquer tipo de análise. Em contrapartida, os fenômenos religiosos já apresentam existência inequívoca. As análises deveriam se concentrar nos fenômenos e não em uma tentativa infrutífera de se chegar a um conceito essencial de religião.

Posteriormente, devemos considerar a noção de que a história humana poderia se mostrar mais inteligível se nós aprendêssemos a pensar em religião e nas religiões como adjetivos em vez de substantivos – isto é, como subordinadas a pessoas ou coisas em vez de coisas em si. (SMITH, Wilfred. C. 1964, p. 23)¹⁵

¹⁵ *We shall consider later the notion that human history might prove more intelligible if we learned to think of religion and the religions as adjectives rather than as nouns — that is, as secondary to persons or things rather than as things in themselves.*

Sua argumentação defende que o emprego do termo religião vem sendo (e ainda é) utilizado de quatro possíveis maneiras: a primeira consiste no entendimento de piedade¹⁶ pessoal. Para exemplificar esta possibilidade, o autor utiliza como exemplo a frase: “Ele é mais religioso do que era há dez anos¹⁷” (Idem, p. 47). Uma outra forma de se compreender esta linha poderia ser exemplificada quando se faz referência a uma comunidade e se afirma que esta ou aquela é de uma religião mais aberta ou fechada. Já para a segunda e terceira formas, o autor indica um uso relacionado a um sistema aberto de crenças, valores e práticas que possui uma extensão no tempo, uma relação com um local, um vínculo com uma comunidade particular e, por fim, uma especificidade. Estas formas seriam dicotômicas, consistindo-se assim de uma forma ideal e de outra fenomênica empírica, histórica e sociológica. Em outras palavras, usando-se o cristianismo como exemplo, há um cristianismo ideal e o cristianismo histórico. O primeiro é visto como “o verdadeiro cristianismo” e é almejado pelos teólogos (embora estes reconheçam sua transcendência), enquanto o segundo é o objeto analisado pelas ciências humanas. Como bem aponta o autor, há uma tendência a ver a religião do outro sob esta perspectiva objetiva enquanto a própria é vista sob a perspectiva ideal. Neste ponto reside a falha na comunicação. W.C. Smith (1964) afirma que *insiders* e *outsiders*¹⁸ usam o mesmo termo para falar de coisas diferentes.

Por fim, a última maneira apresentada é a que percebe religião de uma forma generalista. Poderia ser compreendida como um grande grupo onde todos os assuntos relacionados a este aspecto humano fossem agrupados. Apresenta um caráter derivativo das três primeiras formas de se compreender o objeto:

Na medida em que é histórico, é tão complexo como todas as religiões tomadas em seu conjunto. Na medida em que é

¹⁶ Entende-se piedade como obediência aos dogmas religiosos. Em um sentido mais amplo, poderia ser sinônimo de devoção.

¹⁷ “*He is more religious than he was ten years ago*”.

¹⁸ Existem duas correntes acerca do tema: os primeiros pregam que a investigação do fenômeno religioso não deve ser feita de dentro. Isto é, não cabe ao investigador buscar a experiência e o significado do fenômeno religioso e sim realizar uma investigação à distância. De forma que o objeto investigado possa ser analisado e descrito de forma crítica, amparado pela distância entre pesquisador e objeto. Já o segundo posicionamento alega que é necessário um diálogo entre pesquisador e objeto. Do contrário seria uma pesquisa com a predominância de apenas um ponto de vista. O que poderia influenciar no olhar do pesquisador para o objeto, trazendo ideologias e visões próprias do contexto do pesquisador. Particularmente concordo com Knott quando ele afirma que este cuidado deve ser tomado tanto pelo pesquisador *outsider* como pelo *insider*. Para mais informações sobre o tema recomendo a leitora do capítulo “*Insider/Outsider perspectives*” de Kim Knott em HINNELLS, John. 2005.

pessoal, é tão diverso quanto os homens cuja piedade sintetiza (SMITH, Wilfred C., 1964, p. 48)¹⁹.

Para W. C. Smith, o primeiro sentido distingue a vida humana da indiferença ou da rebelião. O segundo e o terceiro (provavelmente de forma articulada) distinguem uma religião da outra e o quarto diferencia a religião de outros aspectos da vida humana, como arte e economia. O autor faz questão de salientar que não se define religião ao fazer o uso de qualquer um desses sentidos. Não se define o que seja piedade pessoal, não se define o que caracteriza ou diferencia os sistemas religiosos ou mesmo o que confere à humanidade ou à história uma dimensão de aparência transcendente e, mesmo assim, é possível identificar esses quatro usos do termo. Para ele, o termo religião é confuso, desnecessário e distorcivo. Confuso e desnecessário para a primeira e quarta formas de compreensão e distorcivo para o segundo e terceiro.

Como um último exemplo de perspectiva teórica sobre o tema, apresenta-se o entendimento de Wouter J. Hanegraaff que, em seu artigo intitulado *Defining Religion in spite of History* (HANEGRRAAFF, W. J., 1999), apresenta uma análise particular do desenvolvimento do tema e propõe sua própria definição do objeto. Neste artigo, Hanegraaff também parte do princípio de que a conceituação do objeto tem sua origem em um âmbito acadêmico e que seu emprego é de natureza prática para este meio. Contudo, afirma que, para se entender as divergências entre as partes, é necessária uma compreensão acerca de suas agendas.

Hanegraaff (1999) afirma que uma possível maneira de se compreender a história da Ciência da Religião seria entendê-la como uma série de estratégias desenvolvidas a fim de reduzir a tensão entre duas perspectivas sobre o tema. Para ele, um estudo da religião sem uma perspectiva histórica, isto é, sem uma investigação alicerçada em dados empíricos e análises contextuais de tradições específicas ou de fenômenos da cultura, não teria material com o que trabalhar. Em contrapartida, ele defende que sem, pelo menos, uma perspectiva sistemática, isto é, sem uma proposta que visa afirmações universais sobre religião, religiões e fenômeno religioso, a disciplina se torna incapaz de demarcar seu próprio objeto de estudo e cai, assim, em uma variedade de especializações.

¹⁹ "In so far as it is historical, it is as complex as all "the religions" taken together. In so far as it is personal, it is as diverse as the men whose piety it synthesizes."

Desta forma, Hanegraaff (1999) afirma que um especialista em Islã, por exemplo, pode passar toda a sua vida acadêmica sem se deparar, em momento algum, com um questionamento acerca do que ele quer dizer quando afirma que seu objeto de estudo é religioso. O autor afirma que este panorama chega a tal ponto que muitos especialistas, de tradições específicas, não estudam essas religiões como religiões. Para ele, seria mais correto dizer que eles estudam tradições culturais específicas que foram convencionadas, intuitivamente, como religiões. O pesquisador defende ainda que, por uma questão de comodidade (em vista da funcionalidade do paradigma), muitos acadêmicos evitam confrontar este problema.

Hanegraaff (1999) afirma ainda que a relação entre as perspectivas é assimétrica, pois os pesquisadores de viés histórico não apresentam necessidade de utilizar os estudos sistemáticos da religião para desenvolver suas pesquisas, o que já não aconteceria com os pesquisadores de viés sistemático. Essa tensão na coexistência metodológica torna o desenvolvimento de um conceito, que celebrasse um consenso entre as partes, uma tarefa árdua. O autor defende que é possível analisar o problema tanto por um viés histórico como por um viés teórico. Caso se opte por uma análise teórica da questão, ficaria claro que há uma oposição de ideias de ordem binária. Por exemplo: universalidade versus especificidade; generalidade versus individualidade, necessidade versus contingência ou unidade versus diversidade. Neste caso, qualquer definição de religião almejaria um caráter universal e seria contestado por argumentos particulares. Visaria a primeira ideia e sofreria críticas da segunda.

Caso se opte por uma análise histórica da questão, o autor defende que se deve levar em conta que o estudo da religião está, historicamente, alicerçado em duas correntes de pensamento que também apresentam as mesmas características de oposições de ideias. Para tal afirmação, Hanegraaff (1999) destaca que Isaiah Berlin (1955, apud HANEGRAAFF, 1999) caracterizou o Iluminismo como um movimento focado na universalidade, generalidade, necessidade e unidade. E, da mesma forma, caracterizou o Contra Iluminismo como um movimento focado na especificidade, na individualidade, na contingência e na diversidade. Segundo Berlin (1955, apud HANEGRAAFF, 1999), a tensão entre as duas correntes metodológicas torna-se evidente a partir

do século XIX e, até a primeira metade do século XX, houve uma séria preocupação em se chegar a um consenso entre ambas.

Hanegraaff defende que, até agora, todas as tentativas de se definir religião foram feitas por acadêmicos que, ao analisar os dados históricos, adotaram um olhar sistêmico ou teórico para o problema. Desta forma, para quebrar este círculo vicioso, ele decide adotar um olhar de historiador para a questão e se propõe a analisar algumas definições de religião, estendendo essa análise ao conceito correlato de sagrado, a fim de identificar o que há de diferente nessas definições e o que pode estar por detrás das mesmas. Hanegraaff acredita que uma análise das diferenças pode indicar, de uma maneira mais precisa, o que estas apresentam de comum²⁰. Ele consegue dividir estas definições em dois grandes grupos: no primeiro, ele agrupa todas as que compreendem o objeto como religião e, no segundo, todas as que compreendem o objeto como sagrado. Assim, como o mesmo, para facilitar a exposição, passaremos a chamá-los de grupo R (para os partidários de religião) e S (para os partidários de sagrado).

Hanegraaff (1999, p.28) entende que as “definições de religião, e de sagrado, são “artefatos intelectuais inventados por certas pessoas, com certas razões em certos contextos socioculturais”²¹. Para ele, é de fundamental importância compreender a motivação por detrás da promoção de uma definição, pois esta motivação é a parte crucial para avaliar sua validação.

Desta forma, ao analisar estes dois grupos, Hanegraaff (1999) pôde chegar às seguintes conclusões: Todos os elementos do grupo R demonstram interesse em aspectos práticos de se utilizar conceitos (ex: em problemas de demarcação, inclusão ou exclusão); eles tentam estabelecer o que pode, ou não, ser compreendido como religião; nenhum deles dá muita importância à noção de sagrado; os de caráter mais funcionalistas estão interessados no que religião é de fato. Enquanto os “substantivistas” não apresentam nenhum interesse neste

²⁰ Para este trabalho, não vou apresentar o conceito de cada autor trabalhado e a análise de Hanegraaff dos mesmos. Isto tornaria esta parte excessivamente longa e fugiria ao propósito inicial de apresentar apenas um panorama do estudo. Para os interessados em se aprofundar no assunto, recomendo a leitura do artigo supramencionado. A título de curiosidade, a análise do autor é focada nos conceitos de religião de Emile Durkheim, Clifford Geertz, Melford Spiro, J. Milton Yinger e Jan Platvoet e as definições de sagrado de Rudolf Otto, Mircea Eliade, Lynda Sexson, e Gregory Bateson

²¹ “(...) *definitions of religion and the sacred as “intellectual artefacts invented by certain persons for certain reasons in certain socio-cultural contexts.”*”

tema e, por fim, todos acreditam que a linguagem discursiva é adequada para ser utilizada como meio de análise da religião. Já os elementos do grupo S não apresentam interesse em aspectos práticos de se utilizar conceitos com o intuito de demarcação. Todos partem de uma abordagem essencial-intuitiva para uma análise sobre o que religião é de fato; e todos acabam por responder que esta é algo a que eles se referem como sagrado (mesmo apresentando descrições distintas); nenhum deles associa religião com instituições em particular, embora todos enfatizem o caráter empírico da mesma (novamente com descrições distintas); nenhum acredita que a linguagem discursiva é suficiente para analisar o sagrado. Ao invés disso, ressaltam a importância de imagens, símbolos, metáforas, estórias e mitos.

Para Hanegraaff (1999), seria um posicionamento equivocado afirmar que estas dissonâncias são oriundas de diferentes metodologias. Para ele, o embate apresenta uma motivação emocional subliminar que não foi identificada nem mesmo pelos partidários de ambos os grupos. O autor defende que o embate entre R e S, não tem como temática definir religião ou sagrado e sim defender a cultura secular moderna²² ou de criticá-la. Para ele o texto subliminar é ideológico e está presente, não só nas tentativas de definição, mas sobretudo no estudo sistemático da religião desde sua origem no contexto do Iluminismo e do Contra Iluminismo. O pesquisador afirma que todos os elementos do grupo R são expoentes da perspectiva secular dominante em nossa sociedade e seus projetos têm como objetivo consolidar o posicionamento secular. Esta é a razão pelo interesse preponderante em definir, demarcar e isolar religião. Já os elementos do grupo S apresentam uma crítica aberta à cultura secular. Todos chamam atenção para valores ou dimensões da vida que são ignoradas, subestimadas ou ameaçadas. Nenhum se associa com alguma religião em específico mas destacam a relevância do aspecto sagrado. Em resumo, Hanegraaff (1999) identifica que o problema para o grupo R é religião enquanto para o grupo S é a dessacralização.

²² Hanegraaff usa a noção de secularização como uma indicação do processo histórico complexo que levou ao declínio da autoridade cristã no ocidente a partir do século XVII. Contudo, faz questão de ressaltar que este posicionamento não significa uma ideologia anti-cristã ou anti-religiosa e sim de um amálgama de símbolos culturais que não apresentam vínculo com nenhuma religião ou instituição religiosa. Ex: cultura pop – exemplo meu.

Em uma demonstração de honestidade acadêmica, o autor argumenta que a exposição feita acerca dos dois grupos tem como objetivo ajudá-lo a formular uma definição própria de religião de modo a conciliar aspectos de ambos os grupos. Faço questão de transcrever *ipsis litteris* o posicionamento do pesquisador pois divido com ele sua forma de lidar com as questões e de como acredito que deva ser a abordagem da academia pelo tema.

Estou profissionalmente muito interessado na utilidade operacional dos conceitos [R], mas meus interesses pessoais são essencialmente os de [S]. Não tenho nostalgia de um passado religioso idealizado (e, como eu suspeito, sentimentalista). Mas o que me preocupa são as implicações possivelmente destrutivas do processo de secularização em relação a certas áreas de expressão e experiência humanas (religiosas, artísticas, poéticas) que eu acredito representar profundas fontes de valor. As minhas preocupações estão envolvidas na preservação desses valores; e a maior parte da minha pesquisa é motivada por meu desejo de entender as forças, no desenvolvimento cultural moderno, que parecem ameaçá-las. Ao mesmo tempo, estou convencido dos méritos do agnosticismo metodológico no estudo das religiões. Esta combinação não cria problemas, porque é perfeitamente claro para mim que os valores em que eu pessoalmente acredito não se prestam a uma verificação/ falsificação empírica ou racional. Pela mesma razão, embora eu acredite em uma dimensão meta-empírica que seja relevante para a existência humana, mesmo em um nível pessoal, mantenho essa crença fora da minha pesquisa. Da mesma forma, de novo, acredito que certas circunstâncias e situações devam ser abordadas com o respeito próprio das coisas "sagradas", e estou profundamente preocupado com a erosão de tal respeito na sociedade contemporânea. Não acredito, no entanto, numa realidade ontológica que pode ser chamada de "o sagrado". Finalmente, não acredito em uma "essência da religião" (e muito menos de "religiões"). Estou interessado em definir a "religião" apenas porque prefiro trabalhar com conceitos claramente delimitados, em vez de confusos. Suponho que essa combinação de interesses me torne uma espécie de besta híbrida, e de fato, eu nunca senti a necessidade de me declarar "defensor" de uma dessas duas perspectivas ou "contra" a outra. Talvez meu principal viés seja o que eu gostaria de ver, na pesquisa acadêmica e na sociedade, menor compartimentalização e mais intercâmbio de ideias e interação entre diferentes perspectivas, como eu achei frutífero e estimulante em meu próprio trabalho. (HANEGRAFF, W. J. 1999, p.31-32)²³

²³ "I am professionally very interested in operational utility of concepts [=R], but my personal interests are essentially those of S. I have no nostalgia for an idealized (and, as I suspect, sentimentalized) religious past; but what concerns me is the possibly destructive implications of the secularization process with respect to certain areas of human expression and experience (religious, artistic, poetical) which I believe to represent profound sources of value. My sympathies lie with preserving these values; and most of my research is ultimately motivated by my wish to understand the forces in modern cultural development which seem to threaten them. At the same

Desta maneira, Hanegraaff acredita ter chegado a uma possível, e satisfatória, definição de religião. Contudo, para que a mesma não caia nos mesmos problemas de suas antecessoras, ela precisa ser compreendida em seu caráter tríplice: uma definição geral e inclusiva de religião, seguida por uma dupla divisão. Assim como foi desenvolvida uma definição de religião, é preciso desenvolver uma para religiões (cujo singular seria “uma religião”) e, por fim, uma terceira definição é levantada. A saber, a de espiritualidades (cujo singular seria “uma espiritualidade”).

Em conclusão, o autor propõe as seguintes definições: **Religião** é qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral; **uma Religião** seria qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição, que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral e, por fim, **uma Espiritualidade** seria qualquer prática humana que mantenha contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empírica mais geral através da manipulação individual de sistemas simbólicos (HANEGRRAFF, W. J. ,1999, p. 35-36).²⁴

time, I am convinced of the merits of methodological agnosticism in the study of religions. This combination creates no problems because it is perfectly clear to me that the values in which I personally believe do not lend themselves to empirical or rational verification/falsification. For the same reason, although I happen to believe in a meta-empirical dimension which is relevant to human existence, even at a personal level, I keep this belief out of my research. Similarly again, I believe that certain circumstances and situations should be approached with the respect proper to things 'sacred', and I am deeply concerned about the erosion of such respect in contemporary society; I do not believe, however, in an ontological reality that might be called 'the sacred'. Finally, I do not believe in an 'essence of religion' (let alone of 'religions'); I am interested in defining 'religion' merely because I prefer to work with clearly-demarcated concepts rather than fuzzy ones. I suppose that this combination of interests makes me something of a mixed beast, and indeed I have never felt the need to declare myself 'for' one of these two perspectives and 'against' the other. Perhaps my primary bias is that I would like to see, in academic research and in society, less compartmentalization and more exchange of ideas and interaction between different perspectives such as I have found fruitful and stimulating in my own work."

²⁴ "Religion= Any symbolic system which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning; (...) A religion= any symbolic system, embodied in a social institution, which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning; (...) A spirituality= any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems."

O pesquisador destaca alguns pontos para que não haja dúvidas. Primeiro, quanto à religião, não é necessário que formas de religião devam ser uma religião ou uma espiritualidade. Segundo, quando o mesmo trata de ritual e prática, não está colocando uma em oposição à outra ou como alternativa à outra. Terceiro, quando menciona manter contato com estruturas de significados meta-empíricos, Hanegraaff está querendo destacar uma regularidade nas práticas e afirma que qualquer ação humana que apresente uma consistência, ou uma repetição intencional, apresenta um caráter ritualístico. Quarto, a crença em uma estrutura meta-empírica está necessariamente implícita. Quinto, tanto religiões como espiritualidades podem ser encontradas em contextos pré-seculares, em não-seculares e em seculares. Sexto, as subdefinições não são destinadas a descrever um período pré-secular e um secular na história da religião. Elas servem como instrumentos analíticos e heurísticos de aplicação geral. Por fim, para se entender o contexto no qual estas definições são aplicadas, Hanegraaff propõe que o desenvolvimento da religião do contexto pré- ou não-secular para o secular, pode ser descrito e analisado como o processo social no qual a relevância das religiões para a vida individual das pessoas diminuiu na mesma medida em que a relevância de espiritualidades cresceu. Isto implica, como sugere, uma reorientação no debate acerca de secularização.

Desta maneira, para este trabalho, foi escolhida a abordagem de Wouter J. Hanegraaff por seu caráter flexível e consistente no tratamento do objeto. Considero, assim como o autor, ser de crucial importância ter um mínimo de solidez e clareza acerca do objeto de estudo. Em contrapartida, é nítido o aspecto ideológico dos autores analisados e uma dissonância na visão de mundo destes para o deste pesquisador. Assim, todas as vezes em que os termos religião, religiões ou espiritualidade forem usados, ficarão implícitos os conceitos conforme ao tratamento dado por Hanegraaf. Caso sejam abordados de forma diferente, isto será indicado.

1.2 Definição de Esoterismo Ocidental:

Em seu artigo intitulado *Textbooks and introduction to Western Esotericism*, Hanegraaff (2012a) apresenta uma análise acerca dos materiais introdutórios ao tema que são comumente utilizados tanto por leigos quanto pela academia em seus ciclos básicos. Para ele, há uma grande inconsistência nestes materiais. Isto é, posicionamentos já superados e ideias anacrônicas ao estudo contemporâneo do mesmo. Desta forma, estes materiais acabam por gerar dúvidas, ao invés de elucidar e construir uma sólida base para o entendimento do objeto. Por este motivo, em virtude do alinhamento da minha pesquisa com a perspectiva teórica do autor acima citado, optou-se por não utilizar materiais desta natureza. Isto seria um desvio desnecessário e fugiria à proposta deste trabalho. A menção a este artigo se mostra necessária apenas para justificar a ausência de material introdutório de qualidade para se analisar antes de se chegar à definição escolhida. Assim, por uma questão de economia e eficiência, decidiu-se que a melhor estratégia para esta dissertação seria apresentar prontamente o posicionamento do referencial teórico, assim como o de um dos principais expoentes deste segmento, a fim de consolidar a compreensão que minha pesquisa tem do objeto esoterismo. A evolução do estudo, que tornou possível a construção desta perspectiva, será trabalhada mais à frente e complementarará com as informações necessárias para o entendimento do posicionamento adotado.

Quando se fala em esoterismo é importante ter em mente que existem, *a priori*, duas possibilidades de entendimento: a do senso comum e a acadêmica. Como indica Antoine Faivre (1998a, p.1 -10), em seu artigo intitulado *Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe*, é possível desdobrar a perspectiva do senso comum em três vieses: o primeiro está diretamente ligado ao mercado literário. Para as editoras e livrarias, esoterismo abarca toda e qualquer literatura que trate do sobrenatural ou de conhecimentos ditos antigos. No Brasil, dependendo da temática escolhida, até livros denominados de “auto-ajuda” podem ser localizados nas prateleiras intituladas “Esoterismo”. Um segundo entendimento possível está ligado a ensinamentos secretos, tradições antigas, a uma segmentação destes conhecimentos para iniciados e a uma segregação dos

profanos. Geralmente porque a temática é fechada à *connoisseurs*²⁵. A terceira e última possibilidade, segundo Faivre (1998a), é entender esoterismo como um “centro” de Ser. Faivre dá como exemplo o Homem, a Natureza e Deus – como o “Deus Esotérico”, mencionado por Franz von Baader em “O Deus escondido” (FAIVRE, A., 1998a, p.2)²⁶. Segundo o autor, esoterismo passa a ser compreendido como os procedimentos que levam ao encontro deste centro. Por fim, quando se parte para o posicionamento acadêmico, a complexidade do entendimento começa a se revelar. Tal como o objeto religião, o objeto Esoterismo deve ser visto como uma construção acadêmica e, de maneira análoga à religião, pode ser definido e trabalhado de acordo com a agenda do pesquisador. Para este trabalho, será adotado o entendimento de Wouter J. Hanegraaff, defensor de que:

[o] “esoterismo pode ser compreendido como um rótulo generalista dado a todas as tradições da cultura Ocidental que foram rejeitadas por racionalistas e pensadores científicos desde o século XVIII, o período do Iluminismo; assim como pelas formas dominantes de protestantismo cristão desde o século XVI, a idade da Reforma. [Ao longo do tempo] vem-se comumente presumindo que tudo o que acabou neste apanhado de “conhecimentos rejeitados” pertence a uma única grande tradição espiritual, imaginada como uma espécie de tradicional contracultura Ocidental, paralela a uma similar tradição Oriental esotérica. Estas tradições esotéricas, Ocidental e Oriental, são então supostas como estando fundamentalmente alicerçadas em uma única, e mesma, antiga sabedoria universal. Entretanto, tais pressuposições têm muito mais a ver com perspectivas pessoais - e agendas de bastidores - de observadores e praticantes modernos e contemporâneos, do que com a realidade de como várias correntes, ideias ou práticas – atualmente rotuladas de “esotéricas” – tenham, de fato, [tido] função (e funcionado) em seus próprios e específicos períodos e contextos. Em outras palavras, há sempre uma diferença enorme entre o “esoterismo” da imaginação popular e o “esoterismo” da realidade social e histórica que sendo estudado sob este rótulo. (HANEGRAAFF, W. J., 2016, p. 155)²⁷

²⁵ Optou-se por utilizar “temática fechada a *connoisseurs*” a fim de evitar afirmar que os textos têm um caráter hermético. Este posicionamento se explica a fim de evitar mal-entendidos com o termo hermetismo que será trabalhado posteriormente.

²⁶ *Hidden God*.

²⁷ “Esotericism can be understood as a general label for all those traditions in Western culture that had been rejected by rationalist and scientific thinkers since the eighteenth century, the period of the Enlightenment, as well as by dominant forms of Protestant Christianity since the sixteenth century, the age of the Reformation (Hanegraaff 2012). It has often been assumed that everything that had ended up in this reservoir of “rejected knowledge” belongs to a single great spiritual tradition, imagined as a kind of traditional Western counterculture parallel to a similar tradition of Oriental esotericism. These Eastern and Western esoteric traditions are then supposed to be grounded ultimately in one and the same ancient and universal wisdom. However, such

Em outras palavras, o Esoterismo será compreendido como um campo de investigações acadêmicas que reúne em um conjunto – denominado Esoterismo Ocidental – uma gama de tradições, correntes de pensamento e de práticas que foram rejeitadas tanto pelo Cristianismo²⁸, quanto pela Ciência, desde o Iluminismo e a Reforma e que foram, de maneira equivocada, presumidas como oriundas de uma única tradição primordial de um conhecimento universal. Além disso, foram também interpretadas, enganosamente, como uma espécie de contracultura ocidental em analogia a uma outra, entendida de modo errôneo, como contracultura oriental. Somado a isso, como aponta Antoine Faivre (1998a), estes elementos possuem o que ele chama de *air de famille*, isto é, aspectos familiares uns aos outros que são possíveis de identificar em certos padrões.

Hanegraaff (2016) afirma que a marginalização destes elementos se deve ao fato de os pesquisadores do século XIX os perceberem tanto como produtos de *Schwärmerei*²⁹ irracionais, isto é, como fruto de “entusiastas” irracionais ou como pertencentes à uma “proto-ciência”. Como exemplo, Hanegraaff (2016) aponta os posicionamentos mais comuns de se compreender alquimia como uma proto-química e a astrologia como uma proto-astronomia.

Somando-se a isto, neste período, ocultistas como Eliphas Lévi e Helena Petrovna Blavatsky³⁰ começaram a publicar obras nas quais explicitavam as suas visões particulares sobre o tema isentando-se de qualquer comprovação ou indicações de evidências históricas. Este panorama, segundo o autor,

assumptions have much more to do with the personal perspectives and background agendas of modern and contemporary observers and practitioners than with the reality of how various currents, ideas, or practices nowadays labeled as “esoteric” have actually function(ed) in their own specific time and context. In other words, there is often an enormous difference between the “esotericism” of the popular imagination and the “esotericism” of the social and historical realities that are being studied under that label.”

²⁸ Optou-se por usar Cristianismo ao invés de Religião para evitar possível confusão com a definição dada previamente. A escolha de Cristianismo se deve pela sua incontestável hegemonia no contexto geográfico, político e histórico do recorte trabalhado.

²⁹ VERBETE: *Schwärmerei* é um conceito utilizado durante a Reforma na Alemanha. Principalmente pelos Luteranos. O conceito vem de *schwarm* que significa enxame. Faz referência a abelhas que vivem em enxames. Os teólogos usavam este conceito para exemplificar o excesso de sentimento de alguns adeptos – de forma individual ou em grupo – acerca de suas crenças. Um *Schwärmerei* pode ser entendido como entusiasta ou fanático. (SCHMIDT, Alvin F., 2011).

³⁰ Eliphas Lévi, pseudônimo de Alphonse Louis Constant, e Helena Petrovna Blavatsky foram dois dos principais autores ocultistas do século XIX. (HANEGRAAFF, W. J., 2006a, p.689 – 691 e 177 – 184).

desestimulou uma abordagem acadêmica sobre o tema em vista de os pesquisadores temerem ficar estigmatizados como simpatizantes de tais correntes. Cenário que também consolidou o Esoterismo como um grande refugio da cultura ocidental (HANEGRRAFF, W. J., 2006a, p.338), cuja marginalização acabou por tornar vago o entendimento acerca de seus elementos. Como consequência, a falta de uma clareza sobre o objeto acabou por gerar confusões terminológicas frequentes. Uma utilização terminológica interessante proposta por Antoine Faivre (1998a), e adotada por este trabalho, é a distinção entre correntes e noções. Para ele, quando se fala de corrente está se fazendo referência a movimentos, escolas ou tradições. Já quando se fala em noções, se faz referência a atitudes ou práticas espirituais. Por fim, antes de encerrar os alicerces conceituais deste trabalho, é interessante distinguir três termos que são frequentemente confundidos com Esoterismo, a saber: Misticismo, Hermetismo e Ocultismo.

Misticismo é um termo que gera bastante confusão quando se tenta comparar com esoterismo. Há um uso intercambiável dos termos tanto por acadêmicos quanto por nativos. Assim como indica o *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (HANEGRRAFF, W. J., 2006a), uma análise comparativa entre os dois não é uma tarefa fácil e não há um consenso por parte dos pesquisadores. Geralmente a confusão entre os dois termos se dá pelo fato de que ambos os objetos apresentam um caráter experiencial, suas origens semânticas são semelhantes, suas interferências históricas são frequentes, ambos apresentam um posicionamento de independência da escolástica e das instituições eclesiásticas, há suspeitas por parte de teólogos modernos de heterodoxia e descrédito por pensadores racionalistas. Como aponta o verbete do dicionário em questão, suas semelhanças podem ser apontadas como tendo a primazia da experiência e da transformação interiores e por fim, a busca pela unidade e a afirmação de que a essência da religião só será revelada quando se ultrapassar o discurso racional. Contudo, há certas diferenças entre os referidos termos. Para o misticismo, há uma demanda pela total comunhão com o divino. O verbete defende que, desde o século XVII, o misticismo tenta traduzir a dimensão do indizível em fenômenos psicológicos e corpóreos. Estes seriam

quase como *stigmata*³¹ que traduzem o invisível no campo do visível e demandariam uma total integração com o divino. Essa integração seria livre de intermediários. O corpo do místico moderno seria um corpo de dor sujeito a uma vereda de excessos que desfiguram e aniquilam mais do que transfiguram. Isto porque estaria diretamente ligado a um sentimento de vivência da presença íntima de Deus no homem. Já para a perspectiva do esoterismo, de uma maneira oposta aos místicos, haveria uma espera pela transmutação do mundo e de sua própria realidade carnal. Como afirma o verbete, os compreendidos como esotéricos prefeririam se hospedar na escada de Jacó, rodeados por anjos – mediadores simbólicos – que sobem e descem do aspecto divino, ao invés de se aventurarem no além. Considera-se, assim, o misticismo como uma noção e uma corrente.

Um outro termo que é facilmente confundido com Esoterismo é Hermetismo. No idioma britânico há uma distinção entre *Hermetism* e *Hermeticism*. Distinção que não se tem no idioma português. Para esta pesquisa, Hermetismo (equivalente ao termo *Hermetism*) será compreendido como uma específica visão de mundo baseada na literatura dos textos denominados *Corpus Hermeticum*³² que são atribuídos ao sábio egípcio *Hermes Trismegistus* e foram reunidos e traduzidos por Marcilio Ficino em 1471. Como aponta Faivre (1998a, p.4), esta tradução, que recebeu inúmeras re-edições e comentários posteriores à Ficino, gerou uma corrente que parte do princípio de que há uma relação indissolúvel entre Deus, o cosmos e o homem, e esta relação constitui a unidade do universo. Esta visão de mundo prega que o homem adore Deus como fonte primordial do Ser e que, eventualmente, se una a ele. Para os hermetistas tudo o que existe, tanto no mundo material, quanto no espiritual, é em essência um, pois deriva do Um primordial (o Ser) que é Deus. Eles compreendem a condição humana como uma glória e tragédia ao mesmo tempo. Isto se dá pelo caráter duplo da natureza humana. O homem é material e mortal por um lado e

³¹ Segundo a *The New Catholic Encyclopedia*, *Stigmata* tem sua origem no termo grego *stigma* que significa marca. Utilizava-se na antiguidade para se fazer referência às marcações de ferro em brasa nas criações de animais e, no contexto grego e latino, também para fazer distinção de escravos fugitivos. No contexto religioso medieval passou a ser utilizado para nomear feridas na pele de pessoas que, pela sua fé participariam por devoção da paixão de Cristo. (CERRITO, Joann, 2003, p. 530-532).

³² Coleção de textos atribuídos a Hermes Trismegistus cujo conteúdo envolve magia, alquimia, astrologia e alguns posicionamentos filosóficos religiosos. Não formam um livro *per se*, mas uma coletânea de textos de mesma temática. (HANEGRRAFF, W. J., 2006a pp. 487 – 544).

imortal e divino por outro. Por fim, em um dos poucos pontos em que há consenso entre os acadêmicos, é possível supor como local de origem do Hermetismo a cidade egípcia de Alexandria, suposição decorrente da confluência de elementos religiosos e filosóficos egípcios, judaicos e gregos. Alega-se que o cenário mais provável onde este diálogo poderia ter ocorrido seja na referida cidade. Defende-se que os textos mais novos da coleção Hermética possivelmente tenham sido escritos entre os séculos II e III de nossa era, já os mais antigos não são possíveis de serem rastreados (HANEGRRAFF, W.J., 2006a, p. 498). Como bem aponta Faivre (1998a, p.4), é interessante destacar que o período de ouro do Hermetismo se deu do final do século XV ao final do século XVII, com ramificações e prolongamentos que perduraram até o século XX e além. Esse autor sugere ainda a utilização das seguintes distinções:

- Hermetismo Alexandrino: para fazer referência à literatura grega dos textos intitulados *Hermetica*, de maneira mais generalista, desde os primórdios destes.
- Hermetismo Neo-Alexandrino Medieval: os textos latinos que fazem parte da corrente do Hermetismo Alexandrino.
- Hermetismo Neo-Alexandrino Moderno: toda a literatura, da Renascença em diante, cuja inspiração repousa no Hermetismo original dos textos *Hermetica*, iniciando com a tradução de Ficino no final do século XV.

Já o termo que geralmente é confundido com Esoterismo seria a variante *Hermeticism*. Faivre (1998a) destaca o termo como de caráter genérico e vago. Tende a abarcar noções e correntes iniciadas a partir do século XV e que são, de fato, confundidas com Esoterismo ou ocultismo. A saber: alquimia, magia, filosofia oculta da Renascença e também a Cabala cristã. O autor recomenda que seja evitado a utilização deste termo para não gerar mal-entendidos.

Por fim, apresentamos o termo mais comumente confundido com Esoterismo, a saber: o Ocultismo. Como bem aponta o verbete no *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (HANEGRRAFF, W. J., 2006a), o substantivo *l'occultisme* foi utilizado pela primeira vez na obra de Jean-Baptiste Richard de Randonvillier intitulada *Dictionnaire des mots nouveaux* de 1842. No entanto só começou a ganhar popularidade quando foi utilizada por Eliphas Lévi no

“Discurso preliminar” de sua principal obra “Dogma e ritual de Alta Magia”, de 1856:

O maior gênio católico dos tempos modernos, o Conde José de Maistre, tinha previsto este grande acontecimento. “Newton – dizia ele – nos leva à Pitágoras; a analogia que existe entre a ciência e a fé deve, cedo ou tarde, uni-las. O mundo está sem religião, mas essa monstruosidade não poderia existir por muito tempo; o século XVIII dura ainda, mas vai acabar”. Participando da fé e das esperanças deste grande homem, ousamos escavar as ruínas dos velhos santuários do ocultismo; perguntamos às doutrinas secretas dos caldeus, egípcios e hebreus os segredos da transfiguração dos dogmas, e a verdade eterna nos respondeu – a verdade que é uma e universal como o ente; a verdade que vive nas forças da natureza, os misteriosos Elohim que refazem o céu e a terra, quando o caos tomou por algum tempo, a criação e suas maravilhas, e quando só o espírito de Deus pairava sobre o abismo das águas. A verdade está acima de todas as opiniões e de todos os partidos. (LÉVI, Eliphas, 2004, p.18)

Segundo Faivre (1998a, p.8-9), ocultismo pode apresentar dois significados: O primeiro, por forte influência de Eliphas Lévi, se refere à corrente surgida no século XIX, indiretamente na trilha da *philosophia occulta* de Heinrich Cornelius Agrippa e que perdura em ramificações até a atualidade. Pode ser caracterizada como uma tentativa de conciliar ciência e religião, bem como de lançar mão de tradições tanto ocidentais como orientais. Já Hanegraaff (2006a, p.498) ratifica o recorte histórico do século XIX e afirma que o ocultismo pode ser entendido como uma composição de todos os meios que os esoteristas encontraram para tentar ajustar seus dogmas a um mundo desencantado ou, de forma alternativa, de pessoas em geral de tentar encontrar um sentido para o esoterismo da perspectiva de um mundo desencantado.

O segundo significado destacado por Faivre (1998a) tende a perceber o ocultismo como sinônimo de magia, como decorrência da relação direta com a obra de Agrippa intitulada *De occulta filosofia*, de 1533. Nesta obra, Agrippa (1553) trabalha o termo como sinônimo de magia. Por fim, Faivre recomenda que seja evitado o termo ocultismo para tratar de objetos anteriores ao século XIX a fim de não incorrer em anacronismos. Nesta dissertação será adotado o primeiro significado de ocultismo. Opta-se, assim, por seguir a recomendação de Antoine Faivre e o posicionamento de Wouter J. Hanegraaff de não trabalhar ocultismo como sinônimo de Esoterismo.

Em resumo, é possível identificar o Esoterismo Ocidental como um grande conjunto de correntes e noções que apresentam semelhanças e diferenças entre si, mas que, em relação à ciência e ao cristianismo, foram tratados como refugio da cultura ocidental. Dentre essas correntes e noções, destacam-se principalmente o misticismo, o hermetismo e o ocultismo.

1.3 Perspectivas de diálogo entre o Esoterismo Ocidental e a Ciência da Religião:

Uma das literaturas introdutórias, de maior relevância, ao campo de estudos da Ciência da Religião é o de Hans-Jürgen Greschat intitulado “O que é Ciência da Religião?” (GRESCHAT, Hans-Jürgen, 2006). Isto se dá pela incontestável competência do autor em desenvolver um texto didático para aqueles que buscam o entendimento acerca da natureza e das particularidades desta área. Um dos compromissos de Greschat, que é compartilhado na presente dissertação, é o de ser o mais didático possível. Como faz questão de reforçar: “O respeito pelo leitor exige que o autor articule suas ideias com clareza. Nenhum cientista da religião pode escrever apenas para um número restrito de colegas de disciplina” (GRESCHAT, Hans-Jürgen, 2006, p.43). Desta forma, acredita-se ser necessário demonstrar a relevância do campo de estudos denominado Esoterismo Ocidental para a Ciência da Religião.

Tanto Hans-Jürgen Greschat (2006) quanto William Brede Kristensen (KRISTENSEN, William Brede, 1960, p. 1) entendem que uma das possíveis formas de investigação da Ciência da Religião é através de seu viés histórico. Sob este prisma há duas abordagens tradicionais, a saber: a História das Religiões e a Fenomenologia da Religião. Este último é o nome mais recente atribuído ao que se entendia por Ciência Sistemática da Religião, ou por seu nome mais antigo, Religiões Comparadas.

Como bem coloca Kristensen (1960), em seu capítulo introdutório à obra *The Meaning of Religion - Lectures in the Phenomenology of Religion*, o objetivo da Fenomenologia da Religião é realizar um tratamento sistemático aos dados obtidos pela História da Religião, de forma que seja possível obter uma visão geral de seu conteúdo por vários ângulos. Kristensen ressalta que a fenomenologia da religião não se trata de uma História das Religiões

condensada e sim de uma perspectiva investigativa dos dados coletados pela primeira. Isto é, enquanto a História das Religiões apresenta uma visão geral do objeto, esta não é sistêmica ou comparativa. Caberia à Fenomenologia da Religião este papel. Todavia, como afirma Greschat, a maioria dos pesquisadores trabalham nas duas áreas da disciplina.

Como colocado no primeiro tópico deste capítulo, assume-se Religião de uma maneira tríplice: sob uma perspectiva mais abrangente, religião é **qualquer sistema simbólico** que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral; uma religião seria qualquer sistema simbólico, **incorporado em uma instituição**, que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral e, por fim, uma **espiritualidade** seria qualquer prática humana que mantenha contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empírica mais geral através da manipulação individual de sistemas simbólicos. Desta forma, compreende-se que o Esoterismo Ocidental, enquanto campo de investigações, apresenta elementos que atendem às definições adotadas e, desta maneira, podem ser considerados como objetos de investigação da Ciência da Religião, como bem coloca Hanegraaff:

Se olharmos para a religião de uma perspectiva estritamente histórica, então nossa preocupação repousa apenas na presença empírica no espaço e tempo de várias correntes, práticas ou ideias que (por razões que são igualmente históricas!) têm sido categorizados como “religiosas”. Se dermos um zoom, mais especificamente no estudo do “esoterismo”, constata-se que a situação pode ser descrita exatamente nos mesmos termos. (HANEGRRAAFF, W. J., 2016, p. 165)³³

Um outro argumento que deve ser apresentado repousa no fato destes elementos fazerem parte da cultura ocidental e de terem sido tratados como tabu pela academia desde os primórdios dos estudos da Religião. É interessante perceber que há uma marginalização de viés duplo sob este objeto. Tanto

³³ “If we look at religion from a strictly historical perspective, then our concern is simply with the empirical presence in time and space of various currents, practices, or ideas that (for reasons that are themselves historical!) have been commonly categorized as “religious.” If we zoom in more specifically on the study of “esotericism,” then the situation can still be described in exactly the same terms.”

pesquisadores de perspectivas científicas quanto de perspectivas religiosas não davam atenção para estes elementos. Este fato, por si só, é curioso. É inevitável um questionamento acerca das agendas de tais pesquisadores e os motivos pelos quais tais correntes, práticas ou ideias foram rejeitadas e tratadas como tabu.

A marginalização do Esoterismo Ocidental fez com que este campo de estudos ficasse quase intocado pela academia por um tempo considerável, fato que o torna um dos temas menos explorados pela área. É exatamente por ser um campo de estudos apenas à espera do interesse dos pesquisadores que o Esoterismo Ocidental é de venal relevância para a Ciência da Religião. Como bem coloca Hans-Jürgen Greschat (2006), o interesse desta área não repousa apenas em compreender como o algo surgiu e evoluiu. É também objetivo dos pesquisadores analisar a tensão entre o que o objeto religioso pretende apresentar e o que ele realmente é, bem como entender os efeitos de fatos religiosos singulares sobre a totalidade do seu sistema religioso e sobre uma cultura. Para o autor, ao se adotar esta linha investigativa, os pesquisadores comparam o objeto da investigação como uma roda em uma engrenagem ou com um indivíduo pertencente a uma família. Greschat defende ainda que é um dos objetivos da Ciência da Religião investigar o impacto da religião em adeptos individuais e em grupos de fiéis, além de prognosticar tendências futuras e possíveis problemas (GRESCHAT, Hans-Jürgen 2006. p. 47).

A partir do exposto, nesta dissertação, defende-se que o campo de pesquisa denominado de Esoterismo Ocidental está intrinsecamente relacionado com a Ciência da Religião. Seus elementos atendem às delimitações teóricas dadas ao objeto de investigação desta Ciência e apresentam um aspecto raro na atualidade, o de ser um recorte capaz de proporcionar um número considerável de novas pesquisas a fim de enriquecer o entendimento acerca da cultura ocidental. Nas palavras de Hanegraaff:

Independentemente da perspectiva escolhida, a pesquisa do esoterismo é certamente uma das novidades mais emocionantes no estudo da religião e da cultura na atualidade. Em menos de duas décadas o campo superou seu status anterior como uma investigação algo marginal - cercada por preconceitos acadêmicos -, e tornou-se uma área de pesquisa em expansão, amplamente respeitada, que não se limita apenas

à religião, mas alcança as fronteiras de todas as disciplinas das humanidades (HANEGRRAFF, Wouter J. 2016. P.168) ³⁴

³⁴ *“Regardless of the perspective one chooses, esotericism research is certainly among the most exciting new developments in the study of religion and culture today. In less than two decades the field has overcome its previous status as somewhat marginal pursuit surrounded by academic prejudice and has become a burgeoning and widely respected area of research that is not limited to religion alone but reaches across the boundaries between all disciplines of humanities”.*

2. O estudo do Esoterismo Ocidental

Trabalhos acerca do Esoterismo Ocidental existem em abundância. Contudo, ao se analisar o teor de tais textos, é possível prontamente identificar uma ampla utilização do senso comum do termo. Infelizmente isto ainda é frequente tanto no meio literário, quanto acadêmico. A falta de clareza sobre o objeto é extremamente problemática. A escassez de material pode, não apenas desestimular o interesse pelo tema, como induzir o leitor ao erro. Isto se dá fundamentalmente, pela carência encontrada no Brasil, de traduções para o português das obras de referência da área e a rara divulgação, tanto na academia, quanto no mercado literário, dos pesquisadores de maior relevância. Um exemplo a ser mencionado é o pouco conhecimento, pelos pesquisadores brasileiros, dos trabalhos de Wouter J. Hanegraaff.

Desta forma, acredita-se que apresentar uma breve exposição acerca do desenvolvimento deste campo de pesquisas é extremamente necessário. Entretanto, novamente se destaca que o objetivo deste trabalho não é desenvolver uma pesquisa aprofundada sobre a história do estudo do objeto a fim de levantar questionamentos para um debate acadêmico. Cabe a esta dissertação apenas indicar a maneira como este, de um termo de significado impreciso por tanto tempo, ganhou a atenção de pesquisadores e acabou por tornar-se uma cadeira universitária e um dos campos de investigações mais recentes na área das humanidades. Não obstante, mesmo tendo poucos anos de demarcação da área e de pesquisas direcionadas, já conta com resultados sólidos e apresenta incalculáveis possibilidades de investigação devido ao seu, praticamente, intocado material.

Este capítulo discorrerá sobre o panorama do desenvolvimento dos estudos acerca do objeto, identificará quais foram as principais referências, apresentará uma ressalva acerca de um paradigma criado nos anos 60 e, por fim, ratificará a proposta de metodologia do referencial teórico adotado para esta pesquisa. A presente escolha se justifica por ser uma oportunidade de situar o leitor não apenas sobre o desenvolvimento acerca do objeto Esoterismo Ocidental, mas também sobre o recorte escolhido e o olhar que será dado para o objeto concreto de investigação deste trabalho.

2.1 O estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental:

Ao mesmo tempo em que é fascinante e libertador para um investigador se deparar com um campo de pesquisa pouco explorado, nem tudo é perfeito. Um dos problemas, como já mencionado anteriormente, é a falta de material de referência para se dialogar com o trabalho em andamento. O caráter quase uníssono desta investigação, até o presente momento, se dá em decorrência deste percalço inerente ao objeto. Desta maneira, novamente se faz necessário recorrer à bibliografia de Wouter J. Hanegraaff. E, também, apresentar mais um autor que se tornou referência para a área, Antoine Faivre. Isto se mostra oportuno em virtude das críticas que futuramente serão apresentadas acerca dos pesquisadores que antecederam o referencial teórico desta pesquisa, dos quais Antoine Faivre é um dos principais nomes.

Em seu livro intitulado *Esotericism and the Academy – Rejected Knowledge in Western Culture*, Hanegraaff (2012) sugere que um dos pontos relevantes para se compreender o início do estudo do Esoterismo Ocidental, pela perspectiva acadêmica, pode ser encontrado ao tempo da teoria denominada “Mesmerismo” ou “Magnetismo Animal” que esteve em voga entre o século XVIII e XIX. Esta perspectiva teria sido uma forte influência na produção científica não apenas da época, mas também seria possível encontrar ecos de sua presença em produções posteriores.

Como é apontado no verbete *Animal Magnetism*³⁵ do *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (HANEGRRAFF, W. J., 2006a, p. 76-82), o teólogo e médico alemão Franz Anton Mesmer obteve o título de Doutor em Medicina ao defender a tese acerca da influência dos planetas nas doenças humanas. Posteriormente à obtenção deste título, começou a clinicar, por volta de 1767, em Viena, onde começou a utilizar ímãs com fins terapêuticos. Por volta de 1774, ao tratar da paciente Francisca Österlin, que sofria de histeria³⁶, lançou-se em

³⁵ Magnetismo Animal

³⁶**Histeria** do termo grego para "útero" porque originalmente pensava-se que os distúrbios emocionais descritos eram exclusivamente femininos e causados por distúrbios do útero. Não existe um acordo, em geral, sobre os sintomas da histeria. Contudo, a maioria das autoridades parece considerar a DISSOCIAÇÃO como uma característica definidora. Existem várias formas reconhecidas de histeria, sendo a mais marcante a HISTERIA DE CONVERSÃO. A PSICANÁLISE considera todas as histerias como NEUROSES, o produto do conflito INCONSCIENTE.

Hysteria *From the Greek word for 'womb' because it was originally thought that the emotional disturbances it described were exclusively female and caused by disorders of the womb. There*

construir sua tese. É dito que, ao se submeter ao tratamento com ímãs, a jovem relatou sentir sensações estranhas em seu corpo. Relatava que estas sensações eram similares às de correntes elétricas. Afirmava ainda que, após o procedimento de Mesmer, suas dores haviam sumido.

A teoria sobre o Magnetismo Animal (ou Mesmerismo como também é conhecido) parte do princípio de que existe um fluido universal intangível que permeia tudo o que existe, tanto os seres humanos, como os animais, as plantas e objetos. Mesmer acreditava que a origem das doenças seria causada por um mau funcionamento, no corpo humano, deste “sistema circulatório energético”. Desta forma, ao tratar de Francisca Österlin, concluiu que os ímãs utilizados nada mais eram do que amplificadores de seu próprio fluido energético, que projetava conscientemente no corpo de sua paciente.

A relevância de Mesmer para o desenvolvimento do estudo do Esoterismo Ocidental se dá, segundo Hanegraaff (2006a), pela forma como será interpretado pelo pesquisador Joseph Ennemoser, adepto dos paradigmas criados pela corrente denominada Romantismo Alemão, que terá uma forte influência nos textos produzidos posteriormente. Para compreender a influência de Ennemoser, destacada por Hanegraaff, é prudente apresentar uma breve exposição acerca das principais características do Romantismo Alemão: a *Naturphilosophie*, ou Filosofia Natural.

Em seu livro intitulado O Esoterismo, Antoine Faivre (1994, p.75-91) discorre acerca da *Naturphilosophie* alemã que permeou o pensamento romântico, situado entre os anos de 1790 e 1815. Para ele, a *Naturphilosophie* apresenta três características essenciais, a saber: Em primeiro lugar, há a percepção da Natureza como um texto a ser decifrado através do estudo de correspondências. Em outras palavras, a Natureza apresentaria implicações simbólicas cujo significado deveria ser buscado fora dela. Faivre afirma que, sob este ponto de vista, a ciência rigorosa seria um ponto de partida obrigatório para a capacitação totalizante de processos invisíveis de uma “natureza naturizante” (FAIVRE, A., 1994, p.76). Uma segunda característica desta corrente de

is no general agreement on the symptoms of hysteria though most authorities seem to regard DISSOCIATION as one defining characteristic. There are several recognised forms of hysteria, the most striking being CONVERSION HYSTERIA. PSYCHOANALYSIS regards all hysteria as NEUROSIS, the product of UNCONSCIOUS conflict. (STATT, David A., 1998, p. 67-68)

pensamento seria o que Faivre identifica como “o gosto pelo concreto vivo e o universo plural” (FAIVRE, A., 1994, p.76). Para o autor, os *Naturphilosophen* (filósofos naturalistas), embora apresentem especializações em diversas áreas, tais como químicos, físicos, geólogos, engenheiros, médicos e etc., mostram-se adeptos de um pensamento cuja essência se caracteriza por sínteses ecléticas que buscam conjugar, de forma totalizante, um mundo polimorfo detentor de inúmeros graus de realidade. Isto é, ao contrário de uma visão mecanicista que tem como característica compartimentar os elementos, a perspectiva da *Natuphilosophie* busca compreender um Todo animado por inúmeros polos dinâmicos. Por fim, Faivre aponta como sua última característica a identidade do Espírito e da Natureza compreendidos como os dois elementos essenciais de uma raiz comum. A matéria e a Natureza teriam um princípio espiritual. Isto é, a Natureza teria um Espírito que a habita. O autor afirma que o conhecimento da Natureza e o conhecimento de si caminhariam juntos, pois um fato científico seria percebido como um signo e os signos corresponder-se-iam. Assim sendo, conceitos de ciências distintas poderiam ser aplicados de forma intercambiáveis pela perspectiva da correspondência.

Sob este prisma, como destaca Faivre (1994), a *Naturphilosophie* teve como maior contribuição para a ciência do século XIX o desenvolvimento da ideia de inconsciente. Ele afirma que a psicanálise teve como forte influência este universo paradigmático do Romantismo Alemão para construir suas bases teóricas, destacando-se como referências os teóricos Gotthilf Heinrich von Schubert e Carl Gustav Carus. Destaca ainda, como mais uma demonstração desta perspectiva holística do recorte estudado, que foi neste mesmo contexto que surgiu a Homeopatia moderna de Friederich Hahnemann, área da medicina contemporânea que ainda é sinônimo de polêmicas acerca de sua eficácia.

Para Hanegraaff (2006a), como mencionado posteriormente, a abordagem de Ennemoser sobre o mesmerismo influenciou o estudo do Esoterismo Ocidental ao inaugurar uma leitura do tema que permaneceu a dominante por um longo período. Como bem aponta o holandês, Joseph Ennemoser, em seu livro de 1844, intitulado *Geschichte der Magie*³⁷, defende

³⁷ Para este trabalho foi utilizada a tradução para o Inglês denominada *History of Magic* de 1854. Ver bibliografia.

que a verdadeira magia³⁸ encontra-se nas profundezas da mente e que o estudo científico destes poderes mágicos foi inaugurado com o estudo do magnetismo de Mesmer:

Parece-me portanto, o mais prudente, na contemplação do mundo e da história, tornar o místico científico, em vez de a ciência mística. Isto significa que devemos observar os poderes da natureza e da mente por seus fenômenos e ações recíprocas, e assim descobrir suas condições mútuas. Acima de tudo, temos que nos manter firmes pelo ponto de vista da natureza; sem contudo misturar Deus e o mundo, ou amalgamando-os em uma unidade panteísta. Portanto, parece aconselhável tanto não se refugiar demais nas sublimidades do transcendentalismo, nem tampouco, por outro lado, estagnar em matéria sem espírito. Não só para confiar nos sentimentos predominantes e no brilho da fantasia, e nem mesmo para seguir cegamente o poder da fé como uma estrela de carga e, ao mesmo tempo tão pouco para aceitar tudo como uma verdade irrefutável, o que só pode ser decidido por reflexão e compreensão fria, que em todos os lugares afeta uma vontade própria desafiadora, e uma irrepreensível independência. Tanto os extremos, Pietismo e o Racionalismo, são os mais distantes da natureza e de Deus, e seus frutos nunca trouxeram uma benção ou um conforto para o mundo. A verdadeira magia reside nos poderes mais secretos e íntimos da nossa mente, mas a nossa natureza espiritual ainda não nos foi revelada. Todas as maravilhas espirituais estão perdidas, finalmente, nas maravilhas da nossa própria mente. (...) O magnetismo nos introduz nos mistérios da magia e contém de um lado uma chave para os segredos mais escondidos de natureza, e por outro, está adaptado para exibir o misticismo e as maravilhas do espírito criativo (ENNEMOSER, J. 1864, Vol.1, pp. XV-XVI, apud HANEGRAAFF, 2012).³⁹

³⁸ Posteriormente haverá um tópico exclusivo para o estudo de Magia. Para evitar confusões e eventuais repetições de ideias, optou-se por não desenvolver este tema neste momento. Por hora, é suficiente a concepção vulgar de magia como o exercício de poderes “sobrenaturais” latentes em oposição à truques de salão ou ilusionismo conhecidos como mágica.

³⁹ *“It appears to me, therefore, most prudent, in the contemplation of the world and history, to render the mystical scientific, rather than science mystical, by which means we shall observe the powers of nature and of the mind by their phenomena and reciprocal action, and thus discover their mutual conditions. Above all, we have to hold fast by nature's point of view; without however mixing up God and the world, or amalgamating them in a pantheistical unity. Thus it seems advisable neither to take refuge too much in the sublimities of transcendentalism, nor yet on the other hand to stagnate in spiritless matter; not alone to trust to the prevailing feelings and the lustre of phantasy, nor yet blindly to follow the power of faith as a load-star, and at the same time just as little to accept everything as unrefutable truth, which can only be decided by reflection and cool understanding, which everywhere affects a defiant self-will, and a faultless independence. Both the extremes, Pietism and Rationalism, are the farthest removed from nature and from God, and their fruits have never yet brought a blessing or a comfort into the world. True magic lies in the most secret, inmost powers of our mind, but our spiritual nature is not yet revealed to us. All spiritual wonders are lost at last in the wonders of our own mind. (...) Magnetism introduces us to the mysteries of magic, and contains on one side a key to the most hidden secrets of nature, as on the other it is adapted to exhibit mysticism and the wonders of the creative spirit.”*

Hanegraaff (2012) defende que o pensamento de Ennemoser deve ser destacado por apresentar três elementos inovadores para a época, a saber: I- a utilização do mesmerismo como chave heurística para desenvolver uma história da magia. Embora o alemão não conceitue o objeto, o holandês afirma ser possível identificar que sua compreensão do termo abarca as concepções de “conhecimento antigo”, “a soma de todos as sabedorias secretas” ou “um conhecimento último do mundo”. Para o referencial teórico, esta perspectiva, segundo a qual a Magia é fruto de poderes secretos da mente humana, irá progressivamente psicologizar o mesmerismo no século XIX. Além disso, Hanegraaff defende que Ennemoser utiliza a estratégia de deslocar a origem da Magia da Pérsia para o Oriente com a finalidade de conciliar similaridades entre a tese de Mesmer e tradições tanto chinesas quanto indianas; II- com esta relação estabelecida, Hanegraaff (2012) afirma que o autor apresenta uma noção evolucionista característica do paradigma do Romantismo Alemão e sugere uma evolução da magia para a ciência. Desta forma, o estudo científico da magia que, segundo o entendimento de Ennemoser, foi inaugurado por Mesmer, focar-se-ia em um recorte pré-científico. Como fica evidente no trecho apontado por Hanegraaff:

No Oriente antigo, onde todas as coisas permaneceram um caos não revelado, unilateral e isolado, o passado da infância histórica está diante de nós, por assim dizer, de forma viva. O período greco-romano logo passou como um momento do presente, mas um futuro ilimitado ainda está diante do gênio germânico, para o qual a história do mundo já forneceu os materiais para uma atividade mental infinita. Se, portanto, o Oriente tem sido freqüentemente comparado com a infância, a idade dos gregos e dos romanos com a atividade e a impetuosidade da juventude, e o período germânico com masculinidade madura, essa comparação pode permanecer boa, na medida em que a maturidade primeiro começa com a história germânica, e, como em certa medida, um futuro perfeitamente novo, digno de maturidade, fica diante da Alemanha; A Alemanha, a primeira a aperfeiçoar seu próprio desenvolvimento, e depois se tornar o instrutor de nações e eras, para o qual ela aparece destinada também tanto pela posição geográfica como pela atividade mental. Os gregos e os romanos eram apenas os laços momentâneos entre o antigo e o novo, e o Oriente, já estacionário e afundado na noite do passado, sonha em um sono de mil anos, até que, despertado pelo espírito germânico do futuro, voltará a surgir para nova existência (ENNEMOSER, J. 1864, Vol.1, p. 157, apud HANEGRAAFF, W. J., 2012, p. 273)⁴⁰.

⁴⁰*In the ancient East, where all things have remained an undisclosed, one-sided, and isolated chaos, the past of historical infancy steps before us, as it were, in a living form. The Graeco-*

Por fim, III- o caráter religionista da abordagem de Ennemoser. O termo religionista (ou religionismo) pode causar problemas de interpretação. Desta maneira, a fim de sanar qualquer tipo de dúvidas sobre o real emprego adotado, cabe uma desambiguação do termo.

Em 1941, no *The Journal of Psychology*, o pesquisador Leonard W. Ferguson publicou um artigo intitulado *The stability of the primary social attitudes: I - Religionism and Humanitarism*. Neste artigo, Ferguson apresenta o resultado de entrevistas realizadas pela Universidade de Stanford em 1937, no qual identificou e isolou três atitudes sociais primárias, as quais denominou: I – Religionismo; II – Humanitarismo e III – Nacionalismo. O autor as conceitua da seguinte maneira: I – Religionismo se define como a medição, dentro de uma escala, de atitudes acerca da evolução, do controle de natalidade e de Deus; II – Humanitarismo se define como uma medição, dentro de uma escala, de atitudes acerca de guerra, penas capitais e sobre o tratamento que deve ser dado para criminosos. Por fim, III – Nacionalismo é definido como uma medição, dentro de uma escala, de atitudes acerca da censura, de leis, do patriotismo e do comunismo (FERGUSON, L. W. 1941, p.283)⁴¹. Para este trabalho não será adotado este significado para religionismo.

Um significado mais próximo ao utilizado por Hanegraaff pode ser encontrado no livro *Western Esotericism, a concise History* de Antoine Faivre (2010, p. 8), obra que se constitui numa reedição revista e atualizada de “O Esoterismo”, mencionada anteriormente. Nesta nova edição, Faivre afirma que

roman period soon past like a moment of the present, but an unlimited future still lies before the Germanic genius, for which the world's history has as yet but furnished the materials for an endless mental activity. If, therefore, the East has been often compared with the infancy, the age of the Greeks and Romans with the activity and impetuosity of youth, and the Germanic period with ripe manhood, this simile may stand good, in so far as maturity first begins with Germanic history, and as in some measure a perfectly new future, worthy of maturity, stands before Germany; Germany, the first to perfect her own development, and then become the instructress of nations and ages, for which she appears destined as well by geographical position as by mental activity. The Greeks and Romans were but the momentary links between old and new, and the East, already stationary and sunk into the night of the past, dreams in a sleep of a thousand years, until, awakened by the Germanic spirit of the future, it will again arise to new existence.”

⁴¹ “The writer has reported the isolation (...) and measurement (...) of three primary social attitudes. One of these is defined by scales for the measurement of attitudes toward evolution, birth control, and God ; a second is defined by scales for the measurement of attitudes toward war, capital punishment, and the treatment of criminals; and the third is defined by scales for the measurement of attitudes toward censorship, law, patriotism, and communism. The first of these has been tentatively designated **Religionism**, the second, **Humanitarianism**, and the third, **Nationalism**.”

o religionismo é um posicionamento defensor de que um estudo sobre uma religião, uma tradição e etc., só seria válido se fosse realizado por um nativo. O principal argumento utilizado é o de não ser possível uma compreensão plena do objeto de outra maneira. Este posicionamento foi, e ainda é amplamente defendido por autores de evidente cunho proselitista.

Por fim, no segundo capítulo do livro *Esotericism and the Academy*, Hanegraaff (2012, p.120-127) apresenta uma análise crítica do trabalho do teólogo e historiador alemão Gottfried Arnold. Para esta dissertação, um aprofundamento acerca do trabalho deste autor e da análise crítica de Hanegraaff, torna-se desnecessária, pois desviaria o foco da real intenção que este capítulo apresenta. A menção a este autor, em específico, só é justificável pelo embasamento que sua visão dá à construção do significado que o referencial teórico dará ao termo religionismo. Para Hanegraaff:

a abordagem de Arnold para a história do cristianismo pode ser descrita como um desenvolvimento mais específico da abordagem da "história da verdade". Baseia-se no mesmo paradoxo que os seus ancestrais renascentistas - trata de escrever a história de algo que não pode ter uma história, porque é considerado além da mudança e do desenvolvimento - mas é consideravelmente mais radical na sua insistência na experiência espiritual "interna" direta ou gnose como o único meio confiável de acesso à única verdade universal, que agora está bem justaposta contra quaisquer desenvolvimentos históricos "externos" que, portanto (dessa perspectiva) são meramente relativos ou contingentes. Vamos nos referir a essa abordagem inovadora como "religionismo" (...) Enraizado no sonho impossível da "história da verdade", este pode ser definido como um projeto de investigar fontes históricas buscando o que é universal ou eterno" (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p.126 e 296).⁴²

Em resumo, compreende-se que a utilização do termo pelo referencial teórico se constitui de uma abordagem paradigmática acerca da leitura do objeto, que atribui um caráter axiomático a algo que não pode ser comprovado por ser

⁴²*Arnold's approach to the history of Christianity may be described as a more specific development of the "history of truth" approach. It is grounded in the same paradox as its Renaissance ancestors – it tries to write the history of something that cannot have a history, because it is considered beyond change and development – but is considerably more radical in its insistence on direct "inner" spiritual experience or gnosis as the only reliable means of access to the one universal truth, which is now sharply juxtaposed against any "external" and therefore (from this perspective) merely relative or contingent historical developments. We will be referring to this novel approach as "religionism." (...) Rooted in the impossible dream of "history of truth, it may be defined as the project of exploring historical sources in search of what is eternal and universal."*

eterno ou universal. Esta abordagem tende a desenvolver argumentações com nuances proselitistas. Há nesta visão uma tendência a dar ênfase na subjetividade ao invés da objetividade.

Hanegraaff (2012) afirma que o posicionamento religionista de Ennemoser se diferencia do de Arnold pelo caráter evolucionista que o mesmo adota. Isto é, embora Ennemoser reconheça o caráter eterno da natureza e do espírito, ele afirma que a capacidade humana de os compreender evoluiu drasticamente ao longo dos séculos. Este posicionamento proporcionou que uma linha argumentativa muito similar a esta, segundo o referencial teórico, fosse adotada e defendida pela perspectiva da psicologia no século XX (HANEGRAAFF, W. J., 2012, p.277). É interessante destacar ainda, que esta nova forma de ler o objeto de estudo estimulou, ao longo dos séculos XIX e XX, a produção literária de personagens de destaque no cenário ocultista do período.

Acredita-se ter sido demonstrado a importância que o trabalho do pesquisador Joseph Ennemoser teve para o desenvolvimento do estudo do objeto. Contudo, como identifica Hanegraaff (2012), foram seus sucessores que proporcionaram um maior aprofundamento e divulgação da temática, além de influenciar diretamente a produção intelectual acerca do objeto durante um período considerável do século XX. A frente deste grupo estava a figura de Olga Fröbe-Kapteyn, uma importante seguidora de Carl Gustav Jung, que foi a responsável por criar e conduzir o que hoje é conhecido como “os encontros de Eranos”. Infelizmente não cabe a esta dissertação um aprofundamento acerca destes encontros, embora seja um material de extrema relevância para a História da Ciência. Para este trabalho, apenas será apresentado um resumo do que foi este fórum a fim de conduzir ao ponto chave deste capítulo, que é a consolidação do objeto como um campo de estudos acadêmicos⁴³.

Como afirmam tanto Hanegraaff (2012, p. 277), quanto Hakl (2014, p. 28), foi por volta de 1930 em Ascona na Suíça, que Olga Fröbe-Kapteyn começou a promover encontros com a finalidade de proporcionar um intercâmbio entre vozes do Oriente e do Ocidente acerca de questões religiosas e espirituais. Com o passar dos anos, temas relacionados ao esoterismo e ao hermetismo

⁴³ Para maiores informações acerca deste tema, recomenda-se a leitura da obra intitulada *Eranos, an alternative intellectual history of the twentieth century* de Hans Thomas Hakl (Hakl, 2014) e uma consulta ao site <http://www.eranofoundation.org> (acesso em 01 nov 2017) .

começaram a surgir. O foco dos encontros era promover debates acerca das transformações da espiritualidade humana. Contudo, a presença de acadêmicos era pouca. Entretanto, aos poucos, este panorama foi mudando e os fóruns começaram a receber tanto acadêmicos como leigos para debates livres de hierarquias ou formalidades institucionais. Como coloca Hakl (2014, p. 28), tanto o lado racional, quanto o mítico da humanidade recebiam os seus devidos espaços.

Hanegraaff (2012) divide os encontros em duas partes. A primeira, ele chama de “Era Jung”, ocorrida antes da Segunda Guerra Mundial, e tinha como principal expoente a figura de Carl Gustav Jung. Além dele, participavam o estudioso da Índia Heinrich Zimmer, o teólogo Friederich Heiler, o historiador das religiões Jakob Wilhelm Hauer, o filósofo Martin Buber, o estudioso do Islã Louis Massignon e pesquisadores como Walter Friederich Gustav Hermann Otto e Karl Kerényi. Já a segunda parte se inicia com o final da guerra e tinha a presença do biólogo Adolf Portmann e do físico Erwin Schrödinger. Contudo, como afirma o referencial teórico, foi durante as décadas de 50 e 60 do século passado que o auge dos encontros se deu. Isto se deve à presença de inúmeros pesquisadores da temática religiosa que compareceram. Dentre os quais, como afirma Hanegraaff, muitos se tornaram celebridades, tais como o pioneiro no estudo da Kabbalah judaica Gershom Scholem, o estudioso do Islã Henry Corbin, o Zen budista japonês D.T. Suzuki, o historiador do gnosticismo Gilles Quispell, o junguiano Erich Neumann, o historiador das religiões Raffaele Pettazzoni, o historiador do cristianismo Ernst Benz, o pesquisador da antropologia simbólica Gilbert Durant, o psicólogo James Hillman, o teólogo Paul Tillich, o fenomenólogo da religião Gerardus van der Leeuw, o cientista da religião Mircea Eliade e, por fim, a principal referência no estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental, Antoine Faivre (HANEGRAAFF, W. J., 2012, p. 278).

Para Hanegraaff (2012), a intenção dos encontros de Eranos era estudar a fundo “mitologia” e “simbolismo” a fim de compreender a relevância desses temas para a história e a cultura modernas. Contudo, a maneira como eles foram abordados durante os anos iniciais dos encontros (pois, tirando o ano de 1989, desde 1930 até 2018 houve encontros em Ascona) não se limitou à abordagem tradicional dada pela academia. Isto é, “mitologia” e “simbolismo” foram trabalhados e compreendidos como objetos em direta relação com outros objetos

que possuíam uma particularidade em comum, o fato de terem sido relegados à “lata de lixo” de descarte conceitual. Para o autor, o Iluminismo se colocou prontamente em oposição a este refugio quando criou e instaurou sua identidade como posicionamento racional e científico. Deste modo, para Hanegraaff (2012), a dinâmica binária iniciada pelo Iluminismo, acabou por tornar praticamente impossível uma análise de “simbolismo” e “mitologia” sem tocar, de alguma forma, nos conceitos de “misticismo”, “esoterismo”, “magia” ou “o oculto”. Hanegraaff defende que esta tendência pós-iluminista de descartar e confundir o que “não é científico” em conceitos difusos, torna muito difícil mapear e atribuir definições aos termos, pois os mesmos acabam por não conseguir alcançar os objetos em sua totalidade. Em suma, para o autor, Eranos se preocupava com uma área de pesquisa de difícil definição, mas de fácil compreensão. Isto é, uma área de pesquisas que se colocava como alteridade ao Iluminismo racional e à ciência moderna (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p. 277-278).

Para o referencial teórico, as principais vozes de Eranos acreditavam que tinham uma responsabilidade para com o mundo (muitas vezes adotando um posicionamento quase messiânico) ao tentar corrigir um grande erro cometido tanto pelo Iluminismo como pelo Positivismo: de acreditar que ao jogar “mito”, “magia” ou “o irracional” na lixeira da história, eles simplesmente desapareceriam (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p. 278). É neste viés que Jung apresenta sua contribuição para o estudo do Esoterismo Ocidental. Para Hanegraaff, de uma forma bem sintética, o que Jung fez foi pegar a ideia base de Ennemoser (a ideia de um lado mágico e oculto da natureza) e repaginar com conceitos de psicologia moderna, criando, com isso, a “História do inconsciente suprimido da Cultura Ocidental” (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p. 295).

Em resumo, o destaque dado pelo referencial teórico ao contexto de Eranos repousa no posicionamento majoritário de se abordar o objeto. Embora o conhecimento geral acerca dos encontros seja modesto, a produção intelectual de seus membros ganhou ampla divulgação. Alguns tornaram-se nomes de destaque na literatura e permanecem, até hoje, como autores valorizados pelo mercado devido ao sucesso que suas obras alcançaram. Hanegraaff (2012) destaca que a perspectiva religionista foi a predominante entre seus membros e acabou ditando o olhar destes pesquisadores a partir dos anos 60 em diante. Foi neste contexto que o pesquisador Antoine Faivre iniciou sua carreira.

Como expõe o referencial teórico, Antoine Faivre nasceu em 1934. Estudou literatura alemã e norte americana bem como História das Religiões na Sorbonne. Em uma de suas primeiras publicações desenvolve um estudo acerca da mitologia da figura do vampiro que é considerada como a primeira publicação acadêmica sobre o tema (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p. 339). Hanegraaff afirma que o gosto peculiar pelo gótico e pela literatura fantástica proporcionou que mitologia, simbolismo e imagem fossem uma constante em seu trabalho. Novamente pela Sorbonne, obteve seu título de Doutor em “Estudos Alemães”, no qual desenvolveu dois estudos: o primeiro acerca de Niklaus Anton Kirchberger (1966) e o segundo acerca de Karl von Eckartshausen (1969). O autor defende que os estudos de Faivre sobre as fontes primárias do Iluminismo, a Teosofia Cristã e sua relação próxima com a *Naturphilosophie* do Romantismo Alemão foram os pilares de suas obras por muitos anos.

Um estudo aprofundado sobre a obra de Antoine Faivre e suas influências é de extrema relevância para o estudo da área. Infelizmente, por uma questão de otimização deste trabalho apenas será destacado o ponto chave de sua contribuição para o estudo do objeto⁴⁴. Treze anos após ser eleito para a cadeira de “História do Esoterismo e Correntes Místicas na Europa Moderna e Contemporânea”, em 1992, Faivre publicou sua principal obra chamada “O Esoterismo”. Nela, como afirma Hanegraaff, ele definiu o Esoterismo Ocidental como um campo de estudos ao apresentar em seus primeiros cinco capítulos as origens antigas e medievais das “correntes esotéricas modernas”; bem como analisou o esoterismo durante a Renascença e o período Barroco; passou pelo esoterismo durante o período do Iluminismo; deu atenção ao desenvolvimento do objeto desde o Romantismo Alemão até o século XIX e encerrou comentando o esoterismo no século XX. Antoine Faivre pode ser considerado o divisor de águas do campo por ter conseguido se afastar da perspectiva religionista dos tempos de Eranos e ter adotado uma leitura histórica para o tema.

Em paralelo à formação intelectual e acadêmica de Antoine Faivre, em 1984 foi inaugurada, em Amsterdam, pelo empresário Joost Ritman uma biblioteca particular com um dos maiores (se não o maior) acervo de livros raros sobre Hermetismo, Alquimia, Rosacruzianismo, Gnose, Misticismo e demais

⁴⁴ Para mais informações acerca da obra de Antoine Faivre, recomenda-se a leitura do tópico relativo ao autor no livro de Hanegraaff (HANEGRRAFF, W. J., 2012, p. 334-355)

tópicos correlatos. Esta biblioteca, denominada *Bibliotheca Philosophica Hermetica* ou *The Ritman Library*⁴⁵, foi e é uma das principais fontes de pesquisa sobre o tema. Pesquisadores europeus passaram a se reunir em Amsterdam em função deste acervo, fato que levou à criação de um dos principais núcleos de pesquisa sobre o esoterismo ocidental. Somente em 1998, foi criada a cadeira *História da Filosofia Hermética e Assuntos Correlatos*⁴⁶. Um projeto dos pesquisadores Rosalie Bastens e Roelof van den Broek, que foi abraçado pela Universidade de Amsterdam muito em função da influência que este tema tinha para o contexto acadêmico holandês da época (PIJNENBURG, 2009, p. 11-17).

Em 1999, a cadeira de *História da Filosofia Hermética e Assuntos Correlatos* começou os seus trabalhos e teve como seu primeiro diretor o Professor Wouter J. Hanegraaff. O núcleo holandês de estudos sobre o esoterismo ocidental tem se consolidado como um dos mais influentes polos de pesquisa sobre o tema. A produção acadêmica de seus membros tem ajudado a quebrar paradigmas e visões distorcidas sobre a área e tornou-se referência para qualquer um que deseje explorar este campo de pesquisa. Por fim, em 2005, foi criada a *European Society for the study of Western Esotericism* (ESSWE)⁴⁷ que é filiada à *International Association for the History of Religion* (IAHR) e mantém relações com a *American Academy of Religion* (AAR). Por fim, em 2011, foi criado o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas* (CEEU-UNASUR)⁴⁸, vinculado ao ESSWE, do qual o autor desta dissertação é membro.

2.2 Superando Eranos e o “paradigma Yates”:

Em seu artigo, intitulado *Beyond the Yates paradigm: The study of Western Esotericism between counterculture and new complexity*, Hanegraaff (2001) discorre sobre uma ressalva que deve ser levada em conta ao se investigar o desenvolvimento do estudo do Esoterismo Ocidental. Para ele, durante a década de 60 do século XX, houve um falso início do estudo. Em outras

⁴⁵ <http://www.ritmanlibrary.com>

⁴⁶ *History of Hermetic Philosophy and Related Currents* - <http://www.amsterdamhermetica.nl/>

⁴⁷ <http://www.esswe.org>

⁴⁸ <http://ceeo-unasur.blogspot.com.br>

palavras, ele propõe a tese de que este recorte produziu dois desenvolvimentos paralelos problemáticos que flertam entre si: em primeiro lugar, a abordagem religionista, com características de contracultura, associada aos encontros de Eranos; em segundo, o estudo da “Tradição Hermética” realizado por Frances Yates. Para o autor, as fusões que estas duas percepções causaram no entendimento acerca dos objetos “Hermetismo” e “Esoterismo Ocidental” influenciaram não apenas a academia, mas influenciaram também o senso comum. Com isto, para que haja uma profissionalização (e reconhecimento acadêmico) do estudo do objeto, o autor defende que é necessária a superação destas perspectivas em prol de uma compreensão “pós-Yates” (HANEGRRAFF, W. J., 2001, p. 7) ⁴⁹ da natureza do “Esoterismo Ocidental”.

Um dos conceitos utilizados nesta análise é o de “contracultura”. A fim de sanar qualquer má compreensão acerca do seu real emprego, é necessário apresentar sua definição. O termo foi cunhado pelo sociólogo John Milton Ynger, em 1960, no seu artigo intitulado *Contraculture and subculture*, publicado na *American Sociological Review*. Para Ynger, “contracultura” é um conceito que define a instituição de elementos normativos de um grupo em direta oposição aos valores da sociedade em geral. O foco da análise deve estar no conflito, no antagonismo entre as personalidades deste grupo, mantenedoras desta dinâmica, com o panorama cultural que as cerca. Nas palavras do próprio autor:

Para aprimorar nossa análise, sugiro o uso do termo contracultura sempre que o sistema normativo de um grupo apresentar, como elemento primário, um tema de conflito com os valores da sociedade total, onde as personalidades [enquanto] variáveis, estão diretamente envolvidas no desenvolvimento e manutenção dos valores do grupo e, onde quer que suas normas possam ser entendidas, apenas, em referência às relações do grupo com uma cultura circundante dominante. (...) Em uma contracultura, no entanto, o conflito é o elemento central. Muitos dos valores, de fato, são especificamente contradições [oposições] a valores da cultura dominante (YNGER, J. M., 1960, p. 629).

A partir deste entendimento é possível concordar com Hanegraaff (2001) quando este defende que os anos 60 do século XX são um recorte que apresenta um clima de contracultura. Este é o período no qual questões sexuais começam a ser abertamente discutidas, perspectivas ideológicas acerca de modelos sócio-

⁴⁹ “Post- Yatesian”

políticos ganham força e, principalmente, a influência da teologia cristã (e de seus valores) passa a ser questionada de uma forma mais aberta. Este panorama de autocrítica do ocidente direcionou o interesse não apenas acadêmico, mas do público em geral, para manifestações religiosas alternativas ao cristianismo. A perspectiva de uma reflexão sobre o que o ocidente tinha feito de si coincidiu com o surgimento de estudos acadêmicos acerca de uma suposta “Tradição Hermética” da Renascença. Da mesma forma, inserido neste contexto, os encontros de Eranos não poderiam ter encontrado condições mais propícias para se desenvolver.

As reuniões em Ascona, devido à sua pluralidade de influências e à liberdade de manifestação, proporcionou que a abordagem religionista de estudos sobre religião ganhasse força. Como bem aponta Hanegraaff, esta perspectiva tornou-se muito popular nos Estados Unidos, no pós-guerra, ao ser adotada por referências tais como Mircea Eliade e o departamento de estudos religiosos da Escola de Chicago. Embora esta linha argumentativa tenha sofrido muitas críticas pela academia, ela se manteve popular no mercado literário com a promoção de nomes como Joseph Campbell e outros autores de menor expressão. Desta maneira, o autor defende que a característica de contracultura, identificada nos encontros de Eranos, influenciou diretamente a produção acadêmica de um número significativo de trabalhos, bem como ajudou a popularizar a disseminação de uma nova manifestação popular de religião, nomeada de “Nova Era⁵⁰”, em virtude de possibilitar o desenvolvimento de um discurso proselitista.

Cabe, neste momento, recordar alguns pontos e apresentar um novo conceito a fim de manter a leitura deste trabalho fluida. Em 1996, Hanegraaff escreveu um livro intitulado *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought*, no qual aprofunda a análise acerca deste objeto e desenvolve sua perspectiva acerca de “secularização”. Além disso, ele apresenta um conceito que auxilia a compreensão tanto do objeto “Nova Era”, como dos encontros de Eranos, a saber “*cultic milieu*⁵¹”. Para esta pesquisa, é

⁵⁰ “New Age”

⁵¹ Optou-se por manter o nome original pois não foi encontrada nenhuma tradução e uma possível tradução como “meio do culto”, “ambiente de culto” ou demais derivações limitam o sentido original.

conveniente apenas desenvolver sua compreensão acerca de “secularização”, “ocultismo” e “*cultic milieu*”.

Em seu artigo intitulado *Defining Religion in spite of History*, Hanegraaff (1999) propõe que “secularização” seja trabalhada como um processo no qual “religiões”⁵² passam a perder a influência que tinham na vida das pessoas, ao passo que “espiritualidades” começam a ganhar. Nota-se um recolhimento, uma subjetivação da vivência individual em detrimento de dogmas institucionais, ou não, coletivos. Nas palavras do autor:

No que diz respeito à "tese de secularização", a minha proposta é que o desenvolvimento de "religião" do contexto "pré/não-secular" para "secular" possa ser descrito e analisado como o processo social pelo qual a relevância das "religiões" para a vida pessoal dos indivíduos gradualmente diminui, enquanto a relevância de "espiritualidades" aumenta. Isto implica uma reorientação crucial do debate sobre a "secularização". O desafio não deve mais ser formulado em termos de tensão entre "religião e secular": essa oposição reflete ideologias superadas que impedem [a utilização de] uma perspectiva adequada dos processos que estão ocorrendo na sociedade. A atenção deve se concentrar em analisar a relação entre "espiritualidades" e "secularismo", isto é, entre as manifestações religiosas e não religiosas da cultura secular. Finalmente, essa mesma perspectiva nos permite compreender o notável sucesso do [termo] "sagrado" como um sinônimo ou uma alternativa cada vez mais popular para a "religião" no século XX. Dizer que a mudança da importância social de "Religiões" para "Espiritualidades" reflete a tendência da "secularização" de passar dos valores coletivos aos individuais é simplesmente dizer o óbvio (HANEGRRAFF, W. J., 1999, p.37-38)⁵³.

⁵² Para esta análise utiliza-se os conceitos previamente apresentados de “Religião”, “Uma Religião” e “Espiritualidade”. Utiliza-se “religiões” como plural de “religião” e “espiritualidades” como plural de “espiritualidade”. Para o caso de ser necessário utilizar o plural de “uma religião”, será adotado “as religiões”. Isto se dá pela possibilidade de uma leitura pejorativa equivocada que pode ser dada à “umas religiões”.

⁵³ *“With respect to the ‘secularization thesis’, my proposal is that the development of religion from ‘pre/nonsecular’ to ‘secular’ context can be described and analysed as the social process by which the relevance of religions for the personal life of individuals gradually decreases, while the relevance of spiritualities for their personal life increases. This implies a crucial reorientation of the debate on secularization. The challenge should no longer be formulated in terms of a tension between ‘religion and secular’: this opposition reflects superseded ideologies which prevent an adequate perspective on the processes which are actually going on in society. Attention should be concentrated instead on analysing the relation between spiritualities and secularism, i. e., between religious and non-religious manifestations of secular culture. Finally, this same perspective enables us to understand the remarkable success of ‘the sacred’ as an increasingly popular synonym or alternative for ‘religion’ in the 20th century. To say that the shift in social importance from religions to spiritualities reflects the tendency of secularization to move from communal values to individualistic ones is merely to say the obvious.”*

Um outro ponto relevante para esta análise é o entendimento de Hanegraaff acerca do que seja “ocultismo”. Sua interpretação é complementar à apresentada anteriormente. Para ele, “ocultismo” é uma tentativa de conciliação entre dois mundos. Esta perspectiva se ramifica do “Esoterismo Ocidental” clássico apenas na tentativa de proporcionar um diálogo entre uma visão de mundo antiga com o, cada vez mais dominante, discurso científico. Não é de se estranhar que tenha surgido, enquanto leitura de mundo, no século XIX. Contemporâneo da Revolução Industrial que está diretamente ligada à promoção da ciência. Nas palavras do autor:

Eu defini “ocultismo” como uma "tentativa de todos os esotéricos de chegar a um “acordo” com um mundo desencantado ou, também, como pessoas em geral que tentam achar sentido no esoterismo através de uma perspectiva de um mundo secular desencantado”. O ocultismo, neste sentido, também pode ser referido como "esoterismo secularizado" e é caracterizado por misturas híbridas entre duas visões de mundo que, logicamente, parecem se excluir mutuamente: a visão de mundo do “Esoterismo Ocidental” tradicional, enraizada em um quadro de correspondências e causalidade oculta de um lado e, uma visão de mundo moderna "científica", baseada em causalidade instrumental, de outro (HANEGRRAFF, W. J. 2001, p.9-10).⁵⁴

É interessante perceber que Hanegraaff compreende o movimento “Nova Era” como um movimento ocultista, assim como adota esta classificação para Espiritismo/Espiritualismo, Teosofia Moderna e o Movimento do Novo Pensamento. O destaque dado aqui à essa classificação acerca da “Nova Era” repousa na dicotomia entre este movimento e o que foi desenvolvido nos encontros de Eranos. O autor defende que, embora ambos apresentem uma influência direta dos trabalhos de Jung, a leitura “novaerística⁵⁵” apresenta um claro viés ocultista. No entanto, o próprio Jung não pode ser visto sob esta ótica. Como argumenta Hanegraaff, sua teoria de sincronicidade como um “princípio de conexão não causal (HANEGRRAFF, W. J., 2001, p. 10)⁵⁶” é claramente

⁵⁴ *“Occultism I defined as a comprising ‘all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanted secular world’. Occultism in this sense might also be referred to as “secularized esotericism”, and is characterized by hybrid mixtures between two worldviews that would logically seem to exclude one another: a traditional western esoteric worldview rooted in a framework of correspondences and occult causality, on the one hand, and a modern “scientific” worldview based on instrumental causality, on the other.”*

⁵⁵ Não é conhecido o autor deste neologismo.

⁵⁶ *“His theory of synchronicity as a “non-causal connecting principle”, explicitly based upon a traditional esoteric worldview of correspondence opposed to instrumental causality, reflects his adherence to a traditional type of esotericism with deep roots in German Naturphilosophie.”*

embasada no princípio da correspondência e se opõe à causalidade instrumental. Isso torna evidente sua afinidade com a *Naturphilosophie* alemã.

Em 1997, o historiador e psicólogo Richard Noll publicou o livro *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, no qual retrata Carl Gustav Jung como o fundador de um culto cujas bases remontam ao “Esoterismo Ocidental”. Hanegraaff discorda desta perspectiva e, embora reconheça que os desdobramentos da obra Junguiana apresentem um horizonte aproximado do que Noll afirma, ele acredita ser uma perspectiva menos radical analisar este fenômeno a partir de um conceito denominado *cultic milieu* desenvolvido por Colin Campbell (1972) em seu artigo *The Cult, The Cultic Milieu and Secularization*.

As tentativas de se encontrar o texto original de Colin Campbell foram infrutíferas. Desta maneira, será necessário utilizar a interpretação do referencial teórico desta obra. Segundo o holandês, *cultic milieu* surgiu de uma análise de Colin Campbell sobre como a visão tripartida de Ernst Troeltsch do “fenômeno religioso⁵⁷”, a saber: “religião de igreja”, “religião de seita” e “misticismo⁵⁸” (HANEGRRAFF, W. J., 1996, p.14), permitindo que teóricos posteriores desenvolvessem uma distinção minuciosa entre seita e culto. Neste texto, Hanegraaff elenca as principais características destes dois objetos e as divide em dois conjuntos: A) Seita: Coletivista; bem estruturada; muita demanda por membros; intolerante; exclusivista; estável; claramente circunscrita; sistemas de crenças estáveis; organização estável e longa. B) Culto: Individualista; estrutura flexível; pouca demanda por membros; tolerante; inclusiva; transitório; sem fronteiras demarcadas; sistema de crenças flutuantes; organização rudimentar e altamente efêmera (HANEGRRAFF, W. J., 1996, p.15)⁵⁹.

A partir desta, segundo Hanegraaff, Colin Campbell pôde contribuir com a investigação deste tema ao identificar um padrão no objeto. Assim como o referencial teórico fez, e em virtude da importância deste conceito destacado pelo holandês, faz-se necessário apresentar a definição original de Campbell:

Dado que grupos culturais apresentam tendência a serem efêmeros e altamente instáveis, é fato que novos nascem tão

⁵⁷ Aqui utiliza-se a noção de “fenômeno religioso” consagrada pelo uso. Isto é, aquilo que se consegue perceber do objeto da maneira como ele se mostra.

⁵⁸ “*Church religion, sect religion and mysticism*”.

⁵⁹ “Sect: Collectivist; Tightly structured; Many demands on members; Intolerant; Exclusivist; Stable; Clearly circumscribed; Stable belief systems;

rápido quanto antigos morrem. Existe um processo contínuo de formação e colapso de cultos que é paralelo ao alto volume na mudança de membros no nível individual. Claramente, portanto, os cultos devem existir dentro de um meio que, se não for favorável à manutenção de cultos individuais, é extremamente favorável à criação de cultos em geral. Esse *cultic milieu*, geralmente encorajador, está continuamente dando origem a novos cultos, absorvendo os restos dos [cultos] mortos e criando novas gerações de indivíduos propensos a cultos a fim de manter os altos níveis de rotação de membros. Assim, enquanto os cultos são, por definição, um fenômeno em grande parte transitório, o *cultic milieu* é, ao contrário, uma característica constante da sociedade. Por conseguinte, poderia revelar-se mais viável e esclarecedor tornar o *cultic milieu* e não o culto individual como foco de preocupação sociológica (CAMPBELL, C., 1972, apud HANEGRAFF, 1996, p.15)⁶⁰.

Campbell acredita que uma característica elementar do culto, presente como alicerce de sua característica unificadora, é o fato dele ser percebido como um viés heterodoxo, ou desviante, pela cultura dominante ortodoxa. Isto gera uma autoconsciência de elemento desviante e uma necessidade de afirmar e legitimar suas crenças diante de uma perspectiva hostil da cultura majoritária. Com isso, os porta-vozes destes grupos apresentam um mesmo padrão de ação e de causa. Isto é, o livre ataque à ortodoxia e a defesa da liberdade de crença e de práticas. Com isto, segundo o autor, há um apoio mútuo entre grupos distintos e estes, raramente, criticam uns aos outros. O que se encontra é uma rede de tolerância e receptividade em relação aos seus pares e suas crenças.

Embora haja uma resistência ao dogmatismo, Campbell defende que existe uma forte influência da tradição mística. E isto se dá pela característica destas crenças de defender que a união com o divino se dá através de muitos caminhos. O que proporciona uma perspectiva ecumênica, “supraeclesiástica”, sincrética e tolerante. Esta tendência é encontrada de forma abrangente no *cultic milieu*, independente de ser objetivo do culto obter uma experiência mística extática ou não. Por fim, o autor acredita que em virtude de sua pluralidade, a

⁶⁰ “Given that cultic groups have a tendency to be ephemeral and highly unstable, it is a fact that new ones are being born just as fast as the old ones die. There is a continual process of cult formation and collapse which parallels the high turnover of membership at the individual level. Clearly, therefore, cults must exist within a milieu which, if not conducive to the maintenance of individual cults, is clearly highly conducive to the spawning of cults in general. Such a generally supportive cultic milieu is continually giving birth to new cults, absorbing the debris of the dead ones and creating new generations of cult-prone individuals to maintain the high levels of membership turnover. Thus, whereas cults are by definition a largely transitory phenomenon, the cultic milieu is, by contrast, a constant feature of society. It could therefore prove more viable and illuminating to take the cultic milieu and not the individual cult as the focus of sociological concern”.

tendência fragmentária particular do *milieu*, é contraposta pela pressão por sincretismo (CAMPBELL, C., 1972, apud HANEGRAAFF, W. J., 1996. p. 15-16.)⁶¹.

Um outro aspecto destacado por Campbell (1972) é como os meios de comunicação destes grupos reforçam a perspectiva sincrética encontrada. A veiculação de livros, panfletos, revistas, periódicos, livros, palestras, demonstrações e encontros informais constituem um meio extremamente propício para manter as crenças vivas ao se discuti-las e disseminá-las.

Hanegraaff (1996) complementa a exposição afirmando que estes meios de comunicação geralmente são abertos e não se resumem a crenças de uma coletividade específica. Por fim, destaca que o *cultic milieu* é regido por uma ideologia em comum construída com base no conceito de “buscadores” (HANEGRAAFF, W. J., 1996, p. 16)⁶². Segundo esta perspectiva, o termo se aplica a pessoas que adotam uma posição de contraposição direta às religiões convencionais ao defenderem a inadequação de suas crenças e instituições.

Desta forma, Hanegraaff encerra sua exposição acerca dos encontros de Eranos concluindo que o nascimento da contracultura nasceu, de fato, em Ascona. Contudo, este tomou mais de uma direção a partir de seu ponto inicial. Para ele, há duas linhas principais que se desenvolveram a partir destes eventos, a saber: a primeira tem como ponto de partida o Hermetismo da Renascença e o Esoterismo Ocidental. Contudo, foi desenvolvida a partir dos impactos do Iluminismo e da secularização do ocidente. Fato que gerou uma completa

⁶¹ “*At the basis of the unifying tendencies is the fact that all these worlds share a common position as heterodox or deviant items in relation to the dominant cultural orthodoxies. This fact gives rise to a common consciousness of deviance and the need to justify their own views in the light of the expressed ridicule or hostility of the larger society. The spokesmen for the various cultic movements thus have a common cause in attacking orthodoxy and in defending individual liberty of belief and practice. Arising from this there is a prevailing orientation of mutual sympathy and support, such that the various cultic movements rarely engage in criticism of each other. On the contrary they display a marked tolerance and receptivity towards each other’s beliefs which, although partly stemming from this common concern with liberty of belief and resistance to any suggestion of dogmatism, also receives a great stimulus from the presence of the mystical tradition. Since this tradition emphasizes that the single ideal of unity with the divine can be attained by a diversity of paths it tends to be ecumenical, super-ecclesiastic, syncretistic and tolerant in outlook. These tend, in fact, to be characteristics of the the cultic milieu in general whether or not the belief content is mystical in the sense of pursuing the goal of ecstatic experience. As a result, the fragmentary tendencies present in the milieu because of the enormous diversity of cultural items are more than counteracted by the continuing pressure to syncretisation.* (...) *“More than anything else, the cultic world is kept alive by the magazines, periodicals, books, pamphlets, lectures, demonstrations and informal meetings through which its beliefs and practices are discussed and disseminated.”*”

⁶² “*Seekership*”.

transformação do Esoterismo Ocidental. Para ele, este ramo está comprometido com o materialismo e a visão mecanicista do mundo amparada pela noção de causalidade instrumental. O autor classifica este desdobramento como Ocultismo. Defende ainda que esta corrente, embora tenha ganhado maior destaque entre as décadas de 60 e 80 do século XX, continua a se desenvolver na atualidade na forma de uma espiritualidade de massa que, nos dias de hoje, é conhecido como Nova Era. A perspectiva de conciliar religião com ciência leva seus adeptos a defenderem suas crenças como uma “religião científica”. Por fim, alega que seus adeptos geralmente utilizam leituras tendenciosas de autores de cunho religionista a fim de legitimarem suas crenças. No entanto, desconsideram totalmente as leituras não ocultistas dos mesmos.

Já o segundo ramo, embora também apresente raízes no Hermetismo Renascentista e no Esoterismo Ocidental, adota uma perspectiva de rejeição da herança Iluminista ao invés de assimilá-la. Para Hanegraaff (1996), é possível chegar à essência do estudo da religião na abordagem de Eranos ao se analisar o Contra-Iluminismo e o Romantismo Alemão. Nesta corrente, lida-se com uma tradição espiritual e intelectual de caráter extremamente sutil que influenciou diretamente (embora não seja a única influência) alguns dos pesquisadores de religião no século passado. Esta tradição, segundo o autor, sempre teve um caráter intelectual ao invés de popular e manteve-se próxima ao Esoterismo clássico por favorecer a perspectiva do Romantismo Alemão e do pensamento tradicional em oposição aos valores de progresso secular Iluminista.

Para Hanegraaff, compreender esta corrente de pensamento possibilita compreender a abordagem religionista do estudo da religião que é associada a nomes como Jung e Eliade. Para ele, esta perspectiva é claramente um projeto religioso. Trata-se do estudo do Esoterismo Ocidental realizado por pesquisadores que participaram de um moderno *cultic milieu* sobre esoterismo e geraram uma maneira de se olhar para o objeto que apresenta uma sutil agenda de defender crenças religiosas. Este olhar pode ganhar um viés ocultista, por parte de algumas pessoas, ao ser utilizado fora da academia em movimentos de contracultura. O autor alerta ainda que, quando menciona abordagens oriundas destes movimentos de contracultura, é preciso ficar atento ao fato de que há inúmeras gradações que passam de referências às principais discussões de Eranos até às rasas interpretações realizadas em literatura novaerística.

Hanegraaff afirma que, até onde foi possível investigar, a concepção de uma “Tradição Hermética” tem como origem o trabalho de Paul Oskar Kristeller, um especialista em Renascença, que em 1938 publicou, na Itália, um artigo intitulado *Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli* (KRISTELLER, P. O., 1938). Neste trabalho, como aponta o holandês, Kristeller destaca a popularidade que os textos, denominados de *Corpus Hermeticum*, tiveram na cultura dos séculos XV e XVI. Contudo, foi apenas em 1964, com o lançamento do livro de Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, que o conceito historiográfico foi internacionalmente difundido.

Para Hanegraaff, o mérito de ter promovido o interesse acerca deste objeto é todo da pesquisadora Frances Yates que, devido ao seu talento literário, conseguiu apresentar o conceito de uma forma extremamente sedutora para os leitores. Segundo o pesquisador, Yates deu um ar de revelação em sua exposição ao apresentar a Tradição Hermética como uma tradição que havia sido marginalizada e suprimida pela academia. Não obstante o sucesso alcançado com *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, foi em 1968 que Yates coroou sua tese ao publicar um artigo intitulado *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*⁶³, no qual defende que a Tradição Hermética, ao possibilitar a mudança de entendimento que o homem tinha com o Cosmos, fomentou o desenvolvimento da ciência. Nas palavras de Yates:

No entanto, o movimento geralmente conhecido como "neoplatonismo renascentista" é o movimento que – localizado no recorte entre a Idade Média e o século XVII – deve ser o originador do clima de mudança de opinião, a mudança na atitude do homem para com o cosmos, que deveria estar tomada de consequências tão cruciais. A dificuldade tem sido, talvez, que os historiadores da filosofia nos tenham desviado da natureza desse movimento. Quando tratado apenas como filosofia, o neoplatonismo renascentista pode se dissolver em um ecleticismo bastante vago. Mas os novos trabalhos realizados nos últimos anos em Marsilio Ficino e suas fontes demonstrou que o núcleo do movimento era hermético, envolvendo uma visão do cosmos como uma rede de forças mágicas com as quais o homem pode operar. O mago do Renascimento teve suas raízes no núcleo hermético do neoplatonismo renascentista e é [ele,] o mago renascentista, eu acredito, que exemplifica essa mudança de atitude do homem para o cosmos, que era o

⁶³ A procura pelo texto original não foi totalmente infrutífera. No site de Harvard, elencado na bibliografia, é possível ter acesso à uma cópia do texto original. Contudo, este apresenta uma norma expressa que veta a utilização para citações. Desta forma, foi necessário apelar para uma tradução para o espanhol, datada do ano de 1993, a fim de viabilizar a citação utilizada. Após uma análise de ambos os materiais, concluiu-se que a tradução é fiel ao texto original.

[passo] preliminar necessário para o surgimento da ciência (YATES, F., 1993, p. 333-334.)⁶⁴.

Neste momento, cabe destacar o que Yates entende por “Mago da Renascença”. Em seu livro *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, a autora destaca que a particularidade deste período repousa na valorização do passado. Ao contrário da percepção de progresso evolutivo, para o homem da Renascença, o passado era superior e o entendimento acerca de um aprimoramento consistia em um renascimento da antiguidade. Desta maneira, o Mago da Renascença é aquela figura que acreditava voltar seus olhos para um período clássico e que resgatava um conhecimento ancestral. Contudo, como destaca Yates, por uma leitura equivocada na datação do *Corpus Hermeticum*, os magos da Renascença não bebiam em fontes egípcias, tão pouco trabalhavam com textos contemporâneos dos patriarcas judeus. Na realidade, atualmente acredita-se que o *Corpus Hermeticum* tenha sido escrito entre os séculos II e III E.C.. Assim, para Yates o mago da Renascença, na realidade:

(...) está voltando para um contexto pagão do cristianismo primitivo, para aquela religião do mundo, fortemente tingida de influências mágicas e orientais, que era a versão gnóstica da filosofia grega e o refúgio de pagãos cansados que buscavam uma resposta para os problemas da vida [, uma resposta] alternativa às oferecidas por seus contemporâneos, os primeiros cristãos (YATES, F., 1964, p.2).⁶⁵

Desta forma, para Hanegraaff (1996), Yates gerou um sério debate acerca dos alicerces da revolução científica. Estas discussões se estenderam ao longo da década de 70 e além. Contudo, atualmente, acredita-se que estas discussões

⁶⁴ “Sin embargo, el movimiento llamado aproximadamente “neoplatonismo renacentista” es el movimiento que - llegando a su debido tiempo entre la Edad Media y el siglo XVII - debió ser el originador del cambio en el clima de la opinión, el cambio en la actitud del hombre frente al cosmos, que habría de resultar cargado de tan graves consecuencias. La dificultad ha consistido, tal vez, en que los historiadores de filosofía la pueden habernos extraviado hasta cierto punto en cuanto a la naturaleza de ese movimiento. Cuando se lo trata como simple filosofía, el neoplatonismo renacentista puede disolverse en un eclecticismo bastante vago. Pero los nuevos trabajos realizados en los años recientes sobre Marsilio Ficino y sus fuentes há demostrado que el núcleo del movimiento era hermético, e implicaba una visión del cosmos como una rede de fuerzas mágicas con las que puede operar el hombre. El mago renacentista tenía sus raíces en el núcleo hermético del neoplatonismo renacentista, y es el mago renacentista, creo yo, el que ejemplifica esa actitude de cambio del hombre ante el cosmos, que era el preliminar necesario del surgimiento de la ciencia”.

⁶⁵ “He is returning to the pagan background of early Christianity, to that religion of the world, strongly tinged with magic and oriental influences, which was the gnostic version of Greek philosophy, and the refuge of weary pagans seeking an answer to life's problems other than that offered by their contemporaries, the early Christians.”

foram superadas. A Academia, como um todo, reconhece a influência que os pensamentos, oriundos de correntes esotéricas, tiveram em expoentes do desenvolvimento científico. Entretanto, o posicionamento radical introduzido pela autora, o de que o pensamento esotérico foi a causa do nascimento da ciência, não é mais aceito como verossímil. O referencial teórico destaca que a obra de Yates deve continuar a ser visitada, mas apenas como um clássico no estudo do Esoterismo Ocidental, no da História da Ciência e no da Filosofia como consequência do problema causado por sua tese. Trata-se do que o autor denomina de superar “o paradigma Yates”.

Segundo Hanegraaff (2001), Yates não foi uma pesquisadora de cunho religionista e nem tinha relações com o movimento de Eranos. Sua pesquisa foi pertinente e ousada para o seu tempo. Contudo, a maneira como expôs suas ideias acabou por criar uma grande narrativa acerca da Tradição Hermética que se encaixou como uma luva na agenda espiritual proselitista de grupos de contracultura. Para ele, esta grande narrativa apresenta duas características essenciais que são, por si, bastante problemáticas.

Em primeiro lugar, Yates apresenta a Tradição Hermética como uma contracultura/subcultura tradicional quase autônoma (HANEGRRAFF, W. J., 2001, p.15),⁶⁶ que luta em dois frentes: de um lado contra o cristianismo e de outro contra a visão racionalista/científica do mundo. Hanegraaff afirma que nenhum dos nomes elencados por Yates em *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* pode ser considerado um puro mago da Renascença. Destaca que Marsilio Ficino, além de ser um cristão neoplatônico devoto, e ter interesse pelos textos herméticos, era fortemente influenciado pela escolástica. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, além de ser um mago da Renascença era um teólogo humanista e filósofo cético. O próprio Giordano Bruno, mesmo tendo interesse em hermetismo e magia, também dava uma parte considerável de sua atenção à Filosofia da ciência relacionada a questões científicas levantadas por Copérnico. Destaca ainda que a complexa figura de John Dee é trabalhada de forma rasa ao ser classificado meramente como mago da Renascença. Por fim, aponta que a figura que mais se encaixaria na concepção de um mago da Renascença é praticamente ignorado por Yates e seus seguidores, a saber:

⁶⁶ “Firstly, “the Hermetic Tradition” emerges from Yate’s writings as a quasi-autonomous traditional counterculture or undercurrent.

Lodovico Lazzarelli. Em resumo, Hanegraaff (2001) afirma que Yates prestou um grande serviço à ciência ao destacar a importância que a filosofia hermética e as correntes correlatas tiveram à época da Renascença. Contudo, esta influência não pode ser caracterizada como uma contracultura/subcultura tradicional quase autônoma.

Em segundo lugar, o referencial teórico destaca que a abordagem da autora é caracterizada por uma ênfase ostensiva em narrativas modernistas de progresso secular. Isto é, o fascínio que sua narrativa causa é oriundo da apresentação da magia como o impulso inicial para a revolução científica e, como consequência, como a causa do progresso cultural e social. Hanegraaff (2001) acredita que o alicerce conceitual de Yates é caracterizado por uma assunção de que a magia é estática enquanto a ciência é progressista. Para ele, esta visão condiz com o paradigma da época da autora que concebia a Idade Média como uma idade das trevas, regida por magia e superstição, enquanto a Renascença era vista como a aurora do progresso e da ciência. Em resumo, o “paradigma Yates” deve ser compreendido como uma grande narrativa que identifica a Tradição Hermética como um movimento de contracultura quase autônoma que se lança em um conflito direto contra os poderes da Igreja ao mesmo tempo em que combate a perspectiva racionalista científica. Sua grande inovação, segundo o autor, repousa na afirmação de que a aurora da ciência não apenas resultou da libertação das superstições e magias, como foi realizada pelos próprios magos da Renascença.

Desta maneira, o principal argumento de Hanegraaff para o falso início de um estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental, durante a década de 60 do século XX, repousa no olhar tendencioso com que estas análises foram feitas e/ou interpretadas. A grande influência que o “paradigma Yates” teve, tanto no meio acadêmico quanto no literário, aliada ao *cultic milieu* característico deste recorte temporal, fortemente amparado na abordagem religionista de Eranos e nos movimentos da Nova Era, proporcionaram leituras deturpadas do objeto. O “paradigma Yates” serviu como uma luva para a disseminação de discursos proselitistas dos movimentos ocultistas dos anos 60. Houve um casamento perfeito entre os dois panoramas para a sua disseminação. Fato este que acabou por comprometer o interesse acadêmico pelo Esoterismo Ocidental devido ao

receio de pesquisadores de verem seus nomes relacionados à esta temática controversa.

2.3 O “paradigma Hanegraaff” e a metodologia adotada:

Embora seja de crucial importância, para todas as áreas da ciência, uma discussão minuciosa acerca de suas metodologias, não cabe a esta dissertação ser direcionada a este propósito. Mais uma vez, por uma questão de otimização da leitura e da manutenção do foco deste texto, opta-se por uma exposição metodológica sintética e direcionada para o fim de sua menção. Isto é, a compreensão de como será realizada a pesquisa a que este trabalho se propõe. Como material de referência para a definição do método escolhido, destacam-se três textos em particular: “O que é ciência da religião?” de Hans-Jürgen Greschat (GRESCHAT, H. J., 2006), “Metodologia desenvolvida pela genealogia intelectual da ciência da religião”, de Fábio L. Stern e Matheus Oliva da Costa (STERN, F. L.; COSTA, M. O., 2017) e *Empirical method in the study of esotericism*, de Wouter J. Hanegraaff (HANEGRRAAFF, W. J., 1995). Recomenda-se a leitura dos trabalhos citados para um aprofundamento acerca do arcabouço metodológico mais indicado para este campo de investigações.

Como Hanegraaff expõe, em seu texto previamente trabalhado, o falso início do estudo do objeto, localizado no recorte da década de 60 do século XX, teve como um posicionamento majoritário a perspectiva religionista de análise, tanto por esotéricos religionistas, quanto por religionistas em geral. Para Hanegraaff (1995, p. 105-113), esta é uma abordagem problemática em virtude da tendência em enfatizar uma unidade transhistórica ao invés de diferenças históricas. O autor acredita que a busca por uma unidade tem como origem a preferência do olhar religionista em ater-se à essência em oposição à manifestação. Isto permite que a essência se cubra de formas culturais contingentes e transcenda a manifestação, o que manteria seu caráter *sui generis* (HANEGRRAAFF, W. J., 1995, p. 105)⁶⁷. Já sobre a natureza deste

⁶⁷ “This orientation toward unity is closely related to the preference of religionists for “essence vs. manifestation” schemes which, while allowing for the essence to clothe itself in contingent cultural shapes, presuppose that the former somehow transcends the latter and remains uniquely *sui generis*.”

aspecto esotérico, Hanegraaff afirma que os esotéricos religionistas acabam por lançar mão de uma variação do conceito de Numinoso⁶⁸, proposto por Rudolf Otto (OTTO, R., 2007, p. 38-39.). Esta variação parte do pressuposto que é necessária uma intuição prévia sobre objeto para que seja viável uma compreensão.

Cabe destacar, como apontado por Stern e Costa em “Metodologia desenvolvida pela genealogia intelectual da ciência da religião”, a diferenciação entre os conceitos de êmico e ético proposto por Jan G. Platvoet⁶⁹. Segundo os autores, a abordagem êmica é uma visão de dentro da religião. Comumente apresenta um tom etnocêntrico e proselitista quando dialoga com outras manifestações religiosas. Já a abordagem ética apresenta um olhar de fora da religião. Desta maneira, a abordagem ética é uma perspectiva acadêmica pautada em teorias oriundas das várias categorias científicas constituintes das humanidades, a saber: históricas, sociais, políticas culturais, psicológicas, comparativas, econômicas e etc.

Conforme o exposto, fica claro o motivo pelo qual Hanegraaff não considera o contexto dos anos 60 do século XX como um início real para o estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental. Como mencionado anteriormente, compreender a agenda do pesquisador, sua compreensão de mundo e intenção, é fundamental para poder captar, mesmo que seja nas entrelinhas, seu posicionamento frente ao objeto. A perspectiva religionista apresenta um posicionamento êmico – em variadas gradações – oriundo do contexto onde as perspectivas de Yates e de Eranos floresceram. Assim, para o desenvolvimento de um estudo acadêmico concreto, tornou-se extremamente necessário que

⁶⁸ “Para tal eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto de sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. Pode-se reforçar esse procedimento apresentando algo que se lhe pareça ou mesmo seja tipicamente oposto, que ocorra em outros âmbitos psíquicos conhecidos e familiares, para então acrescentar: “Nosso X não é isto, mas tem afinidade, é o oposto daquele outro. Será que agora não lhe ocorre?”. Ou seja, nosso X não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém “do espírito”.”

⁶⁹ Foram infrutíferas as tentativas de se chegar à esta obra de Platvoet sendo, inevitável, utilizar citação indireta do texto. Neste trecho, em específico, faz-se menção ao texto PLATVOET, Jan. G. *Comparing Religions: a limitative approach*. Den Haag: Mouton, 1982.

houvesse uma nova proposta de olhar que obedecesse ao crivo imposto pelo rigor científico para se chegar a uma definição do objeto e, assim, ser possível aplicar os métodos característicos da pesquisa analítica.

Foi em 1994 que Antoine Faivre, com sua obra “O Esoterismo”, conseguiu estabelecer as bases para que investigações acadêmicas sobre o objeto pudessem se desenvolver sob uma nova perspectiva. Nas palavras do autor:

Chamamos de “esoterismo” no Ocidente moderno uma forma de pensamento identificável pela presença de seis características fundamentais ou componentes, distribuídos de acordo com uma dosagem variável dentro de seu vasto contexto histórico e concreto. Quatro são “intrínsecas” no sentido que sua presença simultânea é uma condição necessária e suficiente para que um determinado material estudado pertença ao esoterismo. Por natureza, são mais ou menos inseparáveis, como veremos, mas é importante distingui-las bem, metodologicamente. A elas vêm acrescentar-se duas que chamaremos secundárias, isto é, não fundamentais, cuja presença é frequente ao lado das quatro outras. (...) Estudar a história das correntes esotéricas ocidentais seria portanto, em primeiro lugar, assinalar a presença simultânea de seus seis componentes nas obras e discursos nos quais se encontram. Esses componentes podem estar distribuídos de maneira bem desigual. Por outro lado, são detectados tanto na música, na arte e na literatura quanto em obras explicitamente esotéricas (...) (FAIVRE, A., 1994, p. 17-24).

Para Antoine Faivre, as seis características são: 1º) As correspondências. A primeira característica repousa na noção de que há correspondências simbólicas e reais concretas entre todas as partes do universo visível e invisível. O universo inteiro seria um grande teatro de espelhos. É facilmente associável à perspectiva do microcosmo e do macrocosmo, ou do princípio de interdependência universal. É facilmente identificável na máxima esotérica: “O que está em cima é como o que está em baixo; o que está em baixo é como o que está acima”. Segundo o autor, este princípio defende que o universo é um conjunto de hieróglifos a serem decifrados; tudo nele é signo e oculta um segredo, um mistério. 2º) A Natureza Viva. Para Faivre, em virtude da complexidade, pluralidade e hierarquização do Cosmos (conforme exposta pelo princípio da correspondência), a Natureza passa a ocupar um papel central de interação. É nela que serão lidos os mistérios do Cosmos. Ela é o laboratório e a biblioteca que devem ser utilizados. O francês afirma que, a partir desta concepção de Natureza viva, do conhecimento de suas redes de

correspondências (simpáticas e antipáticas) e o emprego concreto dos elementos articuladores das mesmas, é que a concepção de magia na Renascença se baseará. 3º) Imaginação e mediação. Para o autor, os dois princípios estão interligados. A imaginação é a ferramenta de que se utiliza para fazer a mediação entre os símbolos a fim de operar as correspondências do Cosmos. Aqui se encontram rituais, imagens simbólicas, mandalas, talismãs, espíritos intermediários e etc. 4º) Experiência de transmutação. Não se trata de truques de transformação (como literalmente transformar chumbo em ouro) e sim de metamorfose em um sentido amplo. Faivre (1994) defende que está diretamente ligada à percepção de evolução e iluminação. Pode ser facilmente identificado nos princípios alquímicos do *nigredo* (morte, decapitação da matéria prima ou do velho homem), do *albedo* (a obra em branco) e o *rubedo* (a obra em vermelho, a pedra filosofal). Trata de uma representação da própria jornada mística em suas três fases: purgação, unificação e iluminação. 5º) A prática da concordância. Segundo Faivre, esta não é uma característica essencial. É mais identificável no período moderno, isto é, final do século XV e XVI. Consiste em tentativas de se chegar a denominadores comuns em várias tradições buscando se chegar a uma raiz única entre as elas; uma tradição primordial. Por fim, 6º) A transmissão. Assim como a antecessora, não é essencial. Caracteriza-se pelo posicionamento de que o conhecimento deve ser transmitido através da relação entre mestre e discípulo, mediante um método estrito previamente estabelecido. A este princípio vinculam-se duas noções: a) o conhecimento transmitido é válido em função da linhagem de transmissão. Desta forma, não é possível contestar a legitimidade do transmissor se este está vinculado a uma tradição reconhecida e b) a transmissão é feita, em geral, através de uma iniciação dirigida pelo mestre ao seu discípulo. Deve-se passar por um iniciador ou um guru (FAIVRE, A., 1994, p. 17-24).

A partir deste alicerce conceitual, erigido por Faivre, Hanegraaff (1995) propõe que seja desenvolvida uma nova abordagem do objeto. Para o holandês, a definição de Faivre foi gerada no contexto de análises historiográficas focadas em movimentos específicos e em pessoas específicas. E, somente devido à expertise do autor em trabalhar com temas pouco, ou mesmo inexplorados, a crítica não questione a validade de suas categorias. Contudo, como aponta o referencial teórico, é possível o questionamento acerca da concepção do francês

de ser o Esoterismo Ocidental uma **forma de pensamento**. Especialmente, se esta percepção é utilizada para legitimar o Esoterismo Ocidental como uma **tradição religiosa**. Nas palavras do referencial teórico:

A combinação de ambas implica que o estudo do esoterismo se concentre no surgimento histórico e no subsequente desenvolvimento de um modo de pensar específico. Isso, é claro, faz do estudo do esoterismo um subcampo do que normalmente é referido como a história das idéias. Daí, podemos aceitar a definição de Faivre (...) como ponto de partida para um estudo empírico do esoterismo se, e somente se, aceitamos a história de idéias (religiosas) como parte legítima do estudo empírico da religião (HANEGRAAFF, W. J., 1995, p. 106)⁷⁰.

Desta maneira, é de vital importância que alguns pontos sejam definidos a fim de que a legitimidade deste trabalho seja alcançada. A primeira é definir que o posicionamento de Hanegraaff acerca da viabilidade de se aceitar a história das idéias (religiosas) como parte legítima do estudo empírico da religião e a compreensão de Antoine Faivre acerca de ser o Esoterismo uma forma de pensamento, serão os alicerces conceituais deste trabalho. Para justificar tal posicionamento, é necessário, em segundo lugar, definir o que se entende por estudo empírico da religião e por história das idéias.

Como aponta o referencial teórico, a perspectiva empírica do estudo da religião foi reformulada por Jan G. Platvoet em seu artigo *The Definers defined: Traditions in the definition of religion* (PLATVOET, J.G., 1990), no qual este diferencia a abordagem empírica da positivista/reducionista e da religionista.

Platvoet⁷¹ (1990, p. 184-185.) defende que **aqueles que acreditam** compreendem religião através de uma cosmologia de múltiplas camadas. Esta

⁷⁰ "The combination of both implies that the study of esotericism focuses on the historical emergence and subsequent development of a specific mode of thinking. This, of course, makes the study of esotericism into a subfield of what is usually referred to as the history of ideas. It follows that we can accept Faivre's definition [113] as a starting point for an empirical study of esotericism if, and only if, we accept the history of (religious) ideas as a legitimate part of the empirical study of religion."

⁷¹ "Believers always see religion, analytically speaking, from the perspective of a multiple (two - or three -) tier cosmology: a perceptible and one, or more, non-perceptible ones. For them, the non-perceptible tiers, and the non-perceptible in its several forms within the perceptible world, are as real as is the world we see and touch. To them, the non-perceptible "realities" are manifestly present and/or active in the perceptible order, or they may be so present so at any moment. It is, therefore, believed that humans cannot but be in an active relationship towards them. It is from this framework of a religious cosmology that believers as informants contribute data about (their beliefs in) the meta-empirical tier(s) in their universe, the meta-empirical within this world, and their conduct of life in consequence of (their beliefs in) an ineluctable" relation with it. Scholars, however, as scientists, can discuss religion only from the perspective of a one-tier cosmology, that of the empirical world, because scientific research can only be conducted about the

cosmologia apresenta uma camada empírica perceptível e duas, ou mais, camadas meta-empíricas não perceptíveis. Este fato limita o campo de investigação do pesquisador. Pois este, apenas tem acesso à camada empírica perceptível e depende que, **aquele que acredita**, traduza para a camada empírica perceptível o que este absorve destas camadas não-perceptíveis (seja através de palavras, imagens comportamento ou etc., como destaca Hanegraaff (1995, p. 100)). Apenas por isto, por só se ter acesso à única camada perceptível, é que o foco da análise empírica repousa no que **aquele que acredita** traduz destas camadas, inacessíveis ao pesquisador.

observable world. For science rests on the control of data, and their interpretation, by the community of neutral competent scholars because only data from the perceptible realm can be subjected to scientific testing by means of verification and falsification procedures. Though scholars of religions are, therefore, required, as scientists, not to be committed to any one cosmology, whether religious or positivist, they are factually limited in their work to the perspective of a one-tier cosmology, because the non-perceptible realm(s) are not accessible to scientific investigation and all that it entails. For this reason only, and not for any ideological or theological one, can historians of religion present analyses of humankind's religions only from the perspective of a one tier cosmology. (...) Therefore, they describe these religions not only as they have taken shape in the belief systems in the heads of their believers and in their lives and societies of their believers. They also study them as having been put to many non-religious uses, and as having been continually shaped by these functions and uses, religious and other, and by their ecological and other settings and the historical development, if not accident, of their societies."

"Os crentes sempre vêem a religião, analiticamente falando, na perspectiva de uma cosmologia de múltiplas camadas (duas ou três): uma perceptível e uma, ou mais, não-perceptíveis. Para eles, as camadas não-perceptíveis e o não perceptível, em suas diversas formas dentro do mundo perceptível, são tão reais quanto o mundo que vemos e tocamos. Para eles, as "realidades" não-perceptíveis estão manifestamente presentes e / ou ativas na ordem perceptível, ou podem estar tão presentes assim em qualquer momento. Por isso, acredita-se que os seres humanos não podem deixar de estar em uma relação ativa com eles. É a partir desta estrutura, de uma cosmologia religiosa, que os crentes, como informantes, contribuem com dados sobre (o que acreditam) [sobre] as camadas meta-empíricas em seu universo, o meta-empírico dentro deste mundo e suas condutas de vida como consequência de (suas crenças) uma relação inevitável com isto. Os acadêmicos, no entanto, como cientistas, podem discutir a religião apenas na perspectiva de uma cosmologia de uma [só] camada, a do mundo empírico, porque a pesquisa científica só pode ser conduzida sobre o mundo observável. Pois a ciência é baseada no controle de dados, e de suas interpretações, pela comunidade de estudiosos competentes neutros. Porque, apenas os dados do domínio perceptível, podem ser submetidos a testes científicos através de procedimentos de verificação e falsificação. Embora dos estudiosos das religiões seja, portanto, requerido, enquanto cientistas, o não comprometimento com qualquer cosmologia, seja ela religiosa ou positivista. Eles estão factualmente limitados, em seu trabalho, à perspectiva de uma cosmologia de uma única camada. Porque o(s) domínio(s) não-perceptível (eis) não [é/] são [acessível/eis] para investigação científica e tudo [o mais] que isso implica. Apenas por esta razão, e não por qualquer [outra] ideológica ou teológica, os historiadores da religião podem apresentar, análises das religiões da humanidade, apenas pela perspectiva de uma cosmologia de uma só camada. (...) Portanto, eles descrevem essas religiões não só como elas tomaram forma nos sistemas de crença de seus crentes, em suas vidas e sociedades. Eles também as estudam como tendo sido colocados em muitos usos não religiosos. E, como tendo sido continuamente moldados por essas funções e usos, religiosos ou não; por suas configurações ecológicas e outras [formas] e [por fim] o desenvolvimento histórico, se não acidental, de suas sociedades."

Além disso, Platvoet aponta que a abordagem êmica, oriunda da perspectiva **daquela que acredita**, é axiomática, enquanto a abordagem ética, oriunda do método científico é não-axiomática (PLATVOET, 1990, p. 185- 186). Como destaca o autor, as investigações cujas abordagens são focadas no olhar ético são um fato recente na Ciência da Religião. A perspectiva êmica foi a dominante até os anos 50 do século XX e acabou por se manifestar em duas correntes de análise: a positivista/reducionista e a religionista.

Para ele, a perspectiva positivista/reducionista (perspectiva de uma única camada de visão de mundo) busca explicar a religião como apenas mais uma “particularidade humana”. Para estes pesquisadores, como defende Platvoet (1990), a religião pode ser estudada como qualquer instituição humana não-religiosa, pelo simples fato de que o contexto meta-empírico das mesmas não passa de ilusão, fantasia. Por apresentar esta característica ideológica/axiomática, o enfoque destas pesquisas era, em geral, direcionado ao caráter funcional e usual do aspecto não-religioso da religião.

Já a perspectiva religionista (perspectiva de múltiplas camadas de visão de mundo), para o autor, é fortemente inspirada pelo posicionamento cristão liberal não-ortodoxo. Esta abordagem substituiu a reivindicação de salvação única através de Cristo por teologias inclusivas. Platvoet afirma que estes acadêmicos, após reconhecerem que há salvação em outras correntes religiosas, perspectiva claramente baseada em suas próprias visões de mundo, realizam um trabalho cujo foco repousa, de maneira predominante, em descrever essas religiões pela perspectiva de seus crentes.

Feito isto, comparam-nas com as religiões “propriamente ditas”, nas quais os crentes interagem com as camadas empíricas e meta-empíricas “únicas e verdadeiras”. Além disso, Platvoet (1990) alega que os pesquisadores religionistas abominam o caráter funcionalista e contextual da vertente positivista/reducionista. Isto se dá pelo fato destes reduzirem a uma mera instituição social – e seus efeitos a meros epifenômenos sociais –, a única instituição *sui generis* humana. A única capaz de fazer uma ponte entre o mundo perceptível e o não perceptível, a religião (PLATVOET, 1990, p. 186).

Em resumo, Platvoet compreende que o estudo empírico da religião é positivista. E assim o é, em decorrência de ser uma iniciativa científica. Isto, por si só, a obriga a trabalhar apenas com uma camada de visão de mundo, a

perceptível. E isto ocorre apenas pelo fato de se constatar a total impossibilidade do pesquisador de acessar a camada meta-empírica do objeto estudado. Logo, esta limitação não se dá por questões ideológicas e sim éticas. Contudo, embora seja positivista, esta não é reducionista por não adotar o axioma de que tudo se reduz a instituições humanas. Para ele, a abordagem empírica não defende e nem condena aspectos meta-empíricos presentes ou ausentes, ou mesmo os efeitos de sua atuação no mundo perceptível. Fato que a torna distinta da abordagem religionista.

Como característica fundamental da perspectiva empírica, Platvoet destaca o esforço em excluir toda e quaisquer posições ou intenções, normativas ideológicas, teológicas e extra-científicas dos estudos sobre religião. E isto se dá através de críticas mútuas entre os pesquisadores. A abordagem se restringe a trabalhar apenas com o estudo de dados obtidos através de métodos empíricos de várias ciências e que possam passar pelo crivo acadêmico. Como principal objetivo do estudo empírico, o autor elenca o estudo descritivo do objeto. No entanto, Platvoet se distancia da perspectiva religionista por entender que religião é um evento histórico humano. Isto é, trata-se de um objeto localizado em um recorte espaço-temporal. Assim, suas funções, usos e as influências de seus contextos são, também, estudados. Contudo, sem a perspectiva ideológica reducionista (PLATVOET, 1990, p. 186-187).

Desta forma, de um posicionamento empírico, Hanegraaff (1995) afirma que a abordagem reducionista não deve ser considerada científica, pelo simples fato de que sua ideologia axiomática afirma mais do que pode provar sem cair em contradição. Isto é, ela trata o meta-empírico como se este já fosse provado inexistente. O que é inviável. Pelo simples fato de que para submeter esta análise a uma validação ou falsificação, o meta-empírico necessitaria ser empírico. Por outro lado, o religionismo deve ser criticado não por alegar mais do que pode provar, mas por tornar nebulosa a distinção entre conhecimento empírico e não-empírico e, principalmente, por equivocadamente atribuir ao último validade científica. Este erro de julgamento se dá, para o holandês, em virtude da percepção de múltiplas camadas de visão de mundo (HANEGRRAFF, W. J., 1995, p.100).

Um ponto muito importante de Hanegraaff acerca de seu alinhamento com a perspectiva empírica repousa no fato de que esta apenas apresenta evidências

de que ideias e circunstâncias sociais estão interligadas de maneira pouco clara. Afirmar que uma ou outra deve ser abandonada como um viés investigativo ilusório implica em adotar um axioma filosófico que é incompatível com a perspectiva adotada.

Ambos os corolários da pesquisa empírica (agnosticismo metodológico em relação ao "meta-empírico" e em relação ao debate idealismo-materialismo) ainda não representam mais do que uma definição indireta: a pesquisa empírica é caracterizada pela rejeição de axiomas metafísicos (tanto no sentido religioso como no filosófico) como base válida do conhecimento científico. Isso implica uma "crítica das ideologias", que limita severamente o domínio em que a ciência pode legitimamente falar com autoridade. Um terceiro e último corolário acrescenta uma qualificação positiva: a pesquisa empírica das religiões deve reconhecer que só temos acesso às religiões como eventos humanos no espaço e, o mais importante, no tempo. O caráter histórico dos fenômenos religiosos constitui o que é empiricamente dado; Qualquer dimensão "trans-histórica" ou imutável que possua, é uma interpretação secundária. Embora a pesquisa empírica possa (ou não) vir a interpretar alguns elementos das religiões como universais ao longo do tempo, [ela] não permite que essa conclusão seja o ponto de partida da investigação. Esta orientação histórica constitui uma crítica adicional à primeira vista tanto ao religionismo como ao reducionismo. Ambos mostraram uma inclinação a impor as suas [próprias] leis e princípios materiais "imutáveis". Geralmente à custa da contingência histórica (que é temido por ambos por suas implicações relativistas) (HANEGRAFF, W. J., 1995, p.101)⁷².

Em relação aos últimos pontos a serem destacados sobre o método empírico, Hanegraff afirma que de forma alguma deve-se adotar a má compreensão de que os métodos oriundos das Ciências Sociais devam ser rejeitados. Para ele, o diálogo entre estas e a história tem se mostrado

⁷² "Both corollaries of empirical research (methodological agnosticism with respect to the "meta-empirical" and with respect to the idealism-materialism debate) do not yet amount to more than an indirect definition: empirical research is characterized by the rejection of metaphysical axioms (either in the religious or the philosophical sense) as a valid foundation of scientific knowledge. It implies a "criticism of ideologies" which severely limits the domain in which science may legitimately speak with authority. A third and final corollary adds a positive qualification: empirical research of religions must recognize that we only have access to religions as human events in space and, most importantly, in time. The historical character of religious phenomena is what is empirically given; any "transhistorical" or otherwise unchanging dimension it may possess constitutes a secondary interpretation. Although empirical research may (or may not) come to interpret some elements of religions as universal through time, it does not permit such a conclusion to be the starting point of investigation. This historical orientation constitutes a further prima facie criticism of both religionism and reductionism. Both have shown a characteristic tendency to impose on their material "immutable" laws and principles, often at the expense of historical contingency (which is feared by both for its relativistic implications)."

extremamente fértil e enriquecedor para ambas as cadeiras (HANEGRRAFF, W. J., 1995, p.102)⁷³. Desta forma, ele conclui que é extremamente improvável que o método empírico vá responder “verdades” sobre **religiões** estudadas. O que se espera é fomentar debates nos quais inúmeras vozes tenham espaço para discutir como produzir conhecimento válido através de diálogos entre as evidências êmicas e os métodos éticos (HANEGRRAFF, W. J., 1995, p.104)⁷⁴.

Ainda no mesmo artigo, Hanegraaff expõe que pretende abordar a História das Ideias não da maneira como ela vinha sendo praticada e sim como ela poderia ser praticada. Ele entende que esta é uma metodologia de múltiplas abordagens e que, para não se perder em descrições prolixas, prefere partir para desenvolvimento do que entende ser a maneira mais indicada de utilizar este método. Como seu referencial teórico, o holandês escolheu o historiador norte-americano Arthur Onken Lovejoy. Isto se dá pela influência que o norte-americano apresenta dentre os pesquisadores que enveredaram por esta metodologia e, além disso, pelo fato de o holandês acreditar que seu método não foi devidamente explorado.

Hanegraaff (1995) afirma que a maioria das críticas à Lovejoy repousam em seu conceito de *unidade-ideia* (LOVEJOY, A. O., 1964, p. 3,4.)⁷⁵. Segundo

⁷³ *“It should be superfluous to add that this in no way implies rejection of social scientific methodologies as such. Cross-fertilization between the social sciences and historical research has proved to be a significant enrichment for both, and nothing which is said here should be misunderstood as suggesting an anti-social science bias.”* “Deve ser supérfluo acrescentar que isso de modo algum implica a rejeição de metodologias científicas sociais como tal. A fertilização cruzada entre as Ciências Sociais e a pesquisa histórica provou ser um enriquecimento significativo para ambos, e nada, o que é dito aqui, deve ser mal interpretado como sugerindo um viés de “anti-Ciências Sociais”.

⁷⁴ *“This, in and by itself, is sufficient to conclude that empirical research is extremely unlikely ever to give us “the truth about religion(s)”. Instead, we may expect it to produce a many-voiced and probably endless debate, in which the dialectics of emic evidence and etic scholarly discourse may nevertheless produce valid knowledge. If any rule of thumb exists to judge that validity, I would suggest it will have a lot to do with the willingness of its author(s) to recognize it as provisory.”* “Isso, por si só, é suficiente para concluir que a pesquisa empírica é extremamente improvável de nos dar “a verdade sobre religião (s)”. Em vez disso, podemos esperar que ela produza um debate de muitas vozes e provavelmente sem fim, em que a dialética da evidência êmica e o discurso ético acadêmico possam, no entanto, produzir conhecimento válido. Se houver uma regra geral para julgar essa validade, gostaria de sugerir que terá muito a ver com a vontade de seu (s) autor (es) para reconhecê-la como provisória.”

⁷⁵ *“By the history of ideas I mean something at once more specific and less restricted than the history of philosophy. It is differentiated primarily by the character of the units with which it concerns itself. Though it deals in great part with the same material as the other branches of the history of thought and depends greatly upon their prior labors, it divides that material in a special way, brings the parts of it into new groupings and relations, views it from the standpoint of a distinctive purpose. Its initial procedure may be said - though the parallel has its dangers - to be somewhat analogous to that of analytic chemistry. In dealing with the history of philosophical doctrines, for example, it cuts into the hard-and-fast individual systems and, for its own purposes,*

este conceito, as ideias podem ser analisadas ao se dissecar complexos sistemas de pensamento em elementos básicos de ideias, em uma perspectiva análoga à da química. Contudo, Hanegraaff (1995) reconhece que esta perspectiva é problemática e crê ser possível substituir o conceito de *unidade-ideia* pelo de *semelhanças de família*⁷⁶ de Wittgenstein (1999, §§ 65-67, p. 32-

breaks them up into their component elements, into what may be called their unitideas. The total body of doctrine of any philosopher or school is almost always a complex and heterogeneous aggregate and often in ways which the philosopher himself does not suspect. It is not only a compound but an unstable compound, though, age after age, each new philosopher usually forgets this melancholy truth. One of the results of the quest of the unit-ideas in such a compound is, I think, bound to be a livelier sense of the fact that most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components. When the student reviews the vast sequence of arguments and opinions which fill our historical textbooks, he is likely to feel bewildered by the multiplicity and seeming diversity of the matters presented. Even if the array of material is simplified somewhat by the aid of conventional and largely misleading - classifications of philosophers by schools or -isms, it still appears extremely various and complicated; each age seems to evolve new species of reasonings and conclusions, even though upon the same old problems. But the truth is that the number of essentially distinct philosophical ideas or dialectical motives is - as the number of really distinct jokes is said to be - decidedly limited, though, no doubt, the primary ideas are considerably more numerous than the primary jokes. The seeming novelty of many a system is due solely to the novelty of the application or arrangement of the old elements which enter into it. When this is realized, the history as a whole should look a much more manageable thing.” “Pela história das idéias, quero dizer algo mais específico e menos restrito do que a história da filosofia. É diferenciado principalmente pelo caráter das unidades com as quais se relaciona. Embora ele trate, em grande parte, com o mesmo material que os outros ramos da história do pensamento e depende muito de seus trabalhos anteriores, ele divide esse material de forma especial. Traz suas partes em novos agrupamentos e relações, os vê a partir de um ponto de vista [focado em um] propósito distinto. Seu procedimento inicial pode ser dito - embora o paralelo tenha seus perigos - como sendo um pouco análogo ao da química analítica. Ao lidar com a história das doutrinas filosóficas, por exemplo, perfura os sistemas individuais rígidos e, para seus próprios propósitos, os divide em seus elementos componentes. No que podem ser chamadas de unidades ideias. O corpo total de doutrinas de qualquer filósofo ou escola é, quase sempre, um agregado complexo e heterogêneo e, muitas vezes, de maneiras que o próprio filósofo não suspeita. Não é apenas um composto, mas um composto instável. Porém, época após época, cada novo filósofo geralmente esquece essa verdade melancólica. Um dos resultados da busca pelas unidades ideias em um tal composto é, penso eu, certamente uma interessante percepção de que a maioria dos sistemas filosóficos são ligeiramente mais originais, ou distintos, em seus padrões do que em seus componentes. Quando o aluno revisa a vasta sequência de argumentos e opiniões que enchem nossos livros didáticos históricos, ele provavelmente se sentirá desconcertado pela multiplicidade e aparente diversidade dos assuntos apresentados. Mesmo que a variedade de material seja um pouco simplificada com o auxílio de classificações convencionais, e em grande parte enganadoras - dos filósofos por escolas ou por “-ismos”, ainda parece extremamente diversificada e complicada; cada época parece desenvolver novas espécies de raciocínios e conclusões, mesmo que [apresentem] os mesmos problemas antigos. Mas a verdade é que o número de ideias filosóficas essencialmente distintas ou de motivos dialéticos é - como o número de piadas realmente originais - decididamente limitado. Embora, sem dúvida, as idéias primárias [, mais importantes] são consideravelmente mais numerosas do que as piadas primárias. A aparente novidade de muitos sistemas é apenas devida à novidade da aplicação ou disposição dos elementos antigos que entram nela. Quando isso é compreendido, a história como um todo, deve parecer uma coisa muito mais gerenciável.”

⁷⁶ “Consider for example the proceeding that we call “games”. I mean board-games, card-games, ball-games, Olympic-games, and so on. What is common to them all? – Don’t say: ‘There must be something in common, or they would not be called ‘games’ – but look and see whether there is anything in common to all, but similarities, relationships, and a whole series of them at that. To

33.). Esta opção se dá pelo fato de ser o conceito de Wittgenstein melhor desenvolvido e funcional. Para o filósofo austríaco, quando pensamos racionalmente em um conjunto (como, por exemplo, o de jogos), é possível identificar padrões de semelhanças e diferenças (gerais ou pontuais) que justificam a escolha (e a concordância) de se agrupar estes elementos sob o mesmo arcabouço conceitual. O critério que leva a esta escolha é baseado no que é distinguível dentre estes elementos, ao ponto de ser possível afirmar que há atributos o suficiente para entendê-los como pertencentes a um mesmo conjunto. Este critério de escolha é chamado por Wittgenstein de *semelhanças de família*.

repeat: don't think, but look! – Look for example at board-games; here you find many correspondences with the first group, but many common features drop out, and others appear. When we pass next to ball-games, much that is common is retained, but much is lost. – Are they all 'amusing'? Compare chess with noughts and crosses. Or is there always winning and losing, or competition between players? Think of patience. In ball games there is winning and losing; but when a child throws his ball at the wall and catches it again, this feature has disappeared. Look at the parts played by skill and luck; and at the difference between skill in chess and skill in tennis. Think now of games like ring-a-ring-a-rose; here is the element of amusement, but how many other characteristic features have disappeared! And we can go through the many other groups of games in the same way; can see how similarities crop up and disappear. And the result of this examination is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: sometimes overall similarities, sometimes similarities of detail. I can think of no other better expression to characterize these similarities than "family resemblance"; for the various resemblances between members of a family: build, features, colour of eyes, gait, temperament, etc. etc. overlap and criss-cross in the same way. – And I shall say 'games' form a family."

"Considere, por exemplo, o processo que chamamos de "jogos". Quero dizer jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos olímpicos, e assim por diante. O que é comum a todos eles? - Não diga: "Deve haver algo em comum, ou eles não seriam chamados de" jogos "- mas olhe e veja se há algo em comum para todos: semelhanças, relacionamentos e toda uma série [destas características] neles . Para repetir: não pense, mas olhe! - Procure por exemplo em jogos de tabuleiro; aqui você encontra muitas correspondências com o primeiro grupo, mas muitas características comuns desaparecem, e outras aparecem. Quando passamos por jogos de bola, muito [o que há de] comum é retido, mas muito é perdido. - Todos eles são "divertidos"? Compare o xadrez com jogo da velha. Há sempre ganhadores e perdendores, ou competição entre jogadores? Pense em paciência. Nos jogos de bola, há ganhadores e perdendores. Mas quando uma criança joga sua bola na parede, e a captura novamente, essa característica desapareceu. Veja os papapeis desempenhados por habilidade e sorte, e na diferença entre habilidade no xadrez e habilidade no tênis. Pense agora em jogos com cantigas de roda. Aqui há o elemento de diversão, mas quantos outros traços característicos desapareceram! E podemos passar pelos muitos outros grupos de jogos da mesma maneira; pode-se ver como as semelhanças aparecem e desaparecem. E o resultado deste exame é [que] vemos uma rede complicada de semelhanças sobrepostas e se entrecruzando: às vezes semelhanças gerais, às vezes semelhanças pontuais. Não consigo pensar em nenhuma outra expressão, melhor para caracterizar essas semelhanças, do que "semelhança de família" para as várias semelhanças entre os membros de uma família: constituição, características, cor dos olhos, marcha, temperamento e etc.. [Estes] sobrepõem-se e entrecruzam-se da mesma maneira. - E [assim] devo dizer que "jogos" formam uma família."

Hanegraaff (1995) compreende que não há nada de errado com a metodologia de Lovejoy (1964), apenas o conceito de *unidade-ideia* que é problemático. Contudo, ele defende que o mais importante no trabalho do norte americano não é a polêmica sobre este conceito e sim a sua percepção sobre o que o holandês chama de “doutrina de forças”. Isto é, segundo o autor, Lovejoy (1964) divide a dinâmica da mudança intelectual em duas frentes: em primeiro lugar destaca a “pressão lógica das ideias”. O que faz com que implicações lógicas sejam distorcidas em inferências. Devido à esta característica, Hanegraaff compreende que o papel do pesquisador deveria ser o de desvelar as ambiguidades implícitas em algumas ideias. O que pode explicar as razões pelas quais uma ideia base pode se desenvolver de formas contraditórias. Isto faz com que a história das ideias se torne uma combinação entre análises empíricas e conceituais.

Em segundo lugar, para Hanegraaff (1995, p. 107), Lovejoy enfatiza o aspecto crucial que aspectos não-lógicos apresentam no desenvolvimento de ideias. Destaca a importância que suposições e ou mesmo hábitos mentais inconscientes apresentam em construções argumentativas. Estas geralmente são encontradas de forma implícita ou não totalmente explícitas nos discursos.

A partir deste norte metodológico, Hanegraaff se coloca como um historiador das ideias “Neo-Lovejoyano” e reconhece a possibilidade de se interpretar a definição de esoterismo de Faivre como um aglomerado de ideias reconhecidas, através do tempo, em virtude de suas semelhanças de família. Desta forma, para o autor, uma tradição esotérica pode ser definida como uma continuidade na qual indivíduos, ou grupos, apresentam evidente influência de ideias esotéricas previamente formuladas em suas vidas e formas de pensar. Estas são desenvolvidas por eles de acordo com demandas específicas e o contexto de suas épocas.

Assim, o holandês compreende que para o estudo de uma tradição esotérica é interessante uma abordagem diacrônica genética. Isto é, a partir do princípio da irreversibilidade do tempo histórico, deve-se traçar as filiações de ideias ao longo do tempo. Contudo, o foco não deve estar na demonstração de suas semelhanças, ou unidade, trans- ou meta-históricas. E nem mesmo em demonstrar “antecipações” de ideias estimadas. O foco da pesquisa deve ater-se em rastrear e tornar claro a maneira complexa na qual as pessoas processam,

(re) interpretam ou (re) constroem as ideias antigas com as quais convivem. Para Hanegraaff (1995, p. 109), esta perspectiva genética ainda permite o reconhecimento de alguns elementos constantes, tais como algumas espécies de experiências religiosas, algumas inferências oriundas destas experiências e a pressão lógica de algumas ideias e de pressupostos básicos assim como proposto por Lovejoy.

A esta maneira de trabalhar o objeto, isto é, a partir dos alicerces conceituais aqui elencados e sucintamente desenvolvidos, eu atribuo o nome de “paradigma Hanegraaff”. Isto se justifica pela real contribuição e inovação que o pesquisador traz para o estudo do objeto, tal qual Frances Yates apresentou em seu tempo.

No entanto, especificamente para a análise do objeto desta dissertação, faz-se necessário salientar a especificidade indicada pelo autor no estudo de elementos oriundos do ocultismo do século XIX. Para este objeto, o holandês salienta que a tarefa principal da investigação deve repousar em demonstrar a maneira pela qual os conteúdos e associações de um complexo de ideias, oriundos da Renascença, são alterados sob o impacto dos valores culturais do Iluminismo e da visão mecanicista da ciência. Para Hanegraaff (1995, p. 111), o estudo do ocultismo é de inestimável valor por permitir um estudo diacrônico do Esoterismo Ocidental focado não em continuidade, mas em reinterpretação de qualquer de suas manifestações históricas. Desta maneira, uma investigação acerca de reinterpretações exige uma análise prévia, e detalhada, de seu contexto em todas as suas dimensões: intelectual, religiosa, social, política.... Assim, ratifica-se a escolha do “paradigma Hanegraaff” como referencial teórico e metodológico para esta pesquisa.

3. O Ocultismo Vitoriano

Quando algum profissional da área de exatas (seja um engenheiro, arquiteto, físico e etc.) necessita estudar um objeto, este pode lançar mão de alguns recursos que a matemática de Descartes viabilizou. O célebre sistema de coordenadas permite que se localize, de forma precisa, um objeto no espaço ao se conjugar às coordenadas dispostas ao longo dos eixos X, Y e Z e se localizar suas interseções. Estas coordenadas simulam de maneira verossímil as dimensões que se encontram no mundo. Isto é, as três dimensões necessárias de qualquer objeto: altura, largura e profundidade. Além destas, pode-se ainda se presumir outras duas contingentes, os lados de dentro e o de fora. Ao serem estabelecidos, os denominadores destas coordenadas acabam por fornecer um mapa que torna viável a análise de um fenômeno geométrico. A partir destas informações é possível afirmar que um cubo, por exemplo, apresenta oito dimensões: o lado de cima, o de baixo, o direito, o esquerdo, o da frente, o de trás, o de dentro e o de fora. Pode-se ir além e investigar a constituição química do material do qual o cubo é feito, pode-se conjecturar a idade do mesmo, sua resistência, sua massa e uma gama de informações que podem ser reunidas em um *dossiê* sobre o objeto. Há várias maneiras de se estudar um fenômeno. Contudo, a abordagem inicial mais elementar e direta é uma localização no tempo e no espaço de sua forma fenomênica.

Desta maneira, defende-se que uma investigação científica ideal deve ser constituída de análises acerca das várias dimensões do fenômeno. Estas informações devem formar um *corpus* de entendimentos teóricos sobre o objeto que nos é possível alcançar através do método empírico. Qualquer afirmação que escape à natureza descritiva deve ser entendida como hipótese e, somente após sobreviver a um crivo de falseabilidade⁷⁷, isto é, ser confrontada com alguma proposição, logicamente possível e aceita como verdadeira, que a descarte como falsa ou a chancele como verossímil, é que esta pode se tornar uma teoria.

Embora um grande embate acadêmico do século XX tenha sido sobre a possibilidade de um rigor semelhante no estudo das Ciências Humanas, esta é

⁷⁷ Para mais informações acerca do critério de falseabilidade, recomenda-se a leitura da obra de Karl Popper, "A Lógica da pesquisa científica". Ver referências bibliográficas.

uma discussão que não cabe a esta dissertação. Contudo, acredita-se que seja possível elaborar mapas de entendimentos acerca dos fenômenos estudados pelas humanidades que, se não atingem este rigor proposto, podem, contudo, fornecer elementos relevantes que viabilizam a elaboração de um *dossiê* acerca das múltiplas faces de um objeto. Cabe a cada linha de investigação escolher a melhor maneira de abordar o fenômeno a fim de não se distanciar dos objetivos propostos no projeto e de não se perder em descrições vazias.

Esta dissertação escolheu como foco de estudo a análise de uma proposta doutrinária apresentada pelo britânico Aleister Crowley denominada *Thelema*. A partir do referencial teórico escolhido, já se parte do princípio de que ela pode ser compreendida como elemento do conjunto de práticas denominadas, por Hanegraaff, como Ocultismo. Sobre a estrutura teórica e metodológica previamente apresentada, este trabalho se propõe a desenvolver uma análise descritiva do objeto focada em seus dois pontos principais, os conceitos de *Thelema* e *Magick*. Seguindo a sugestão de Hanegraaff, será apresentado o contexto histórico-geográfico-social no qual *Thelema* surgiu e se desenvolveu. Como aponta Hanegraaff, é imprescindível compreender como uma ideia se desenvolve no tempo e no espaço. Assim, uma contextualização do pensamento de Aleister Crowley é indispensável. A partir desta angulação, constrói-se uma perspectiva ética do objeto, fugindo da armadilha ética tão comumente disseminada.

Didaticamente, será utilizada uma estratégia análoga ao sistema de coordenadas cartesiano a fim de orientar o desenvolvimento da pesquisa e de assegurar que um mapeamento de suas dimensões atinja o maior número de perspectivas possíveis. Essas dimensões ao serem elencadas em um dossiê sobre o fenômeno, podem possibilitar que investigações futuras partam de um compêndio teórico satisfatoriamente elaborado. Além disso, acredita-se que ao se respeitar estas coordenadas, o risco de se perder o foco da discussão é reduzido sensivelmente.

Desta forma, esta investigação se propõe tentar responder as seguintes perguntas: “Quem disse?”, “O que disse?”, “Para quem disse?”, “Quando disse?”, “Onde disse?”, “Por que disse?”. Defende-se que esta “bússola metodológica”, tal como os eixos X, Y e Z de Descartes, permite que uma ideia seja localizada no espaço e no tempo em função de seus interlocutores, do

contexto em que ela é apresentada e com quais propósitos é disseminada. Contudo, por uma questão de estética e de fluidez no desenvolvimento do trabalho, estas perguntas não serão respondidas pontualmente e sim de forma dinâmica ao longo do texto. Pede-se, assim, que o leitor mantenha em mente estas coordenadas, pois elas serão os alicerces da presente investigação.

3.1 A Era Vitoriana e a *Hermetic Order of The Golden Dawn*:

Quando se fala de uma Era, ou de um período, presume-se uma noção de recorte temporal. Desta forma, em termos meramente cronológicos, a Era Vitoriana pode ser conceituada como o período no qual a rainha Vitória ocupou o trono do Reino Unido, a saber: entre junho de 1837 e janeiro de 1901. Contudo, de forma ampla, quando se menciona uma Era, tal como a destacada por este texto, faz-se referência também ao *Zeitgeist*, ou o espírito da época deste recorte. Um aprofundamento na investigação sobre o Reino Unido durante o recorte escolhido não é o objetivo deste trabalho. Cabe aqui apenas uma breve exposição sobre a realidade vivida pelos cidadãos britânicos deste período. Este tópico almeja trazer ao leitor um esboço da realidade na qual o autor estudado, Aleister Crowley, nasceu, cresceu e viveu até o momento no qual, segundo seu relato, recebeu o texto primordial do que viria a ser a Lei de *Thelema*. Assim, este tópico apenas se preocupará em apresentar o cenário histórico-geográfico-social encontrado por Crowley quando começou seus estudos esotéricos. Reafirma-se, com isto, a adoção do que se tem denominado, nesta dissertação, de “Paradigma Hanegraaff”.

Em seu livro intitulado *Industry and Empire* (HOBSBAWN, 1969), mais precisamente no capítulo *Standards of living 1850 – 1914*, Eric John Ernest Hobsbawn apresenta um profundo estudo acerca dos impactos que a Revolução Industrial trouxe para o Reino Unido nos anos posteriores à sua implementação. Embora o autor apresente uma leitura explicitamente marxista⁷⁸, seu trabalho

⁷⁸ Acredita-se que a leitura marxista apenas é problemática se o caráter ideológico domina o texto de forma doutrinária. Isto se dá pelo limitante olhar monodimensional da análise, a saber o conflito de classes. Contudo, descartar uma obra, reconhecida academicamente, apenas por questões ideológicas é um posicionamento político equivocado. Como Hanegraaff afirma, e foi exposto no primeiro capítulo, é necessário identificar e filtrar, se for necessário, a agenda do autor ao se trabalhar com qualquer texto.

apresenta alguns dados interessantes que possibilitam um vislumbre da sociedade à época.

Segundo Hobsbawn, a Inglaterra Vitoriana, era constituída de habitantes que pertencem à terceira ou quarta geração pós-revolução. O país apresentava, em dados referentes ao ano de 1867 (HOBSBAWN, 1969, p. 154), 77% de sua população pertencente à classe de trabalhadores manuais. Destes 77%, apenas 15% eram constituídos do que o autor chama de aristocracia de trabalhadores (empregados qualificados ou que apresentavam altos salários). Estes recebiam entre vinte e oito xelins à duas libras por semana⁷⁹. No entanto, a maioria da população (oriunda de um maciço êxodo rural e constituída de pessoas sem qualificação) recebia entre dez a doze xelins semanais.

Hobsbawn afirma que uma classe média baixa era praticamente inexistente no recorte. Seria possível incluir, nesta faixa da população, a aristocracia de trabalhadores, assim como donos de pequenas lojas, donos de estalagens e pequenos negociantes. Segundo o autor, muitos pesquisadores afirmam que o Reino Unido Vitoriano era uma sociedade de classe média. Contudo, este afirma que esta faixa da população não era, de fato, grande. Hobsbawn (1969) entende por classe média aqueles trabalhadores que possuíam uma renda anual acima de trezentas libras, e estes não passavam de duzentos mil habitantes. Desta pequena faixa, apenas sete mil e quinhentos habitantes possuíam uma renda anual acima de cinco mil libras (valor que proporcionava uma condição financeira de considerável conforto). Dentre as profissões elencadas nesta faixa, destacam-se dezessete mil mercadores e banqueiros, por volta de mil e setecentos donos de navios, um número desconhecido de proprietários de fábricas e minas de carvão, por volta de quinze mil médicos, doze mil procuradores, três mil e quinhentos advogados, sete mil arquitetos e cinco mil engenheiros civis⁸⁰. Segundo o autor, a engenharia civil teve um crescimento significativo por volta do final do século XIX (HOBSBAWN, 1969, p. 156-157).

O curioso é o número irrisório de profissões ligadas à educação e à cultura. Hobsbawn afirma que no período havia, apenas, dois mil cento e

⁷⁹ 1 Libra Esterlina (ou Sterling Pound) equivalem a 20 xelins (ou shilling em inglês). Fonte: <https://www.oldbaileyonline.org/static/Coinage.jsp> Visto em 05/04/2018)

⁸⁰ Dados referentes ao ano de 1871.

quarenta e oito autores, editores e jornalistas (em comparação com os quatorze mil das vésperas da Primeira Guerra Mundial). Não havia um registro para cientistas e existia um número fixo de professores universitários. O autor afirma que a sociedade vitoriana era uma sociedade avessa a uma ampla educação. E isto pode ser constatado ao se identificar que apenas em 1870 um sistema nacional de educação básica foi implementado. Contudo, o caráter compulsório de matrícula somente se deu, de forma efetiva, em 1891.

Hobbsbawn afirma que este período viu surgir muitas novas escolas públicas, direcionadas às crianças da classe operária, entretanto, elas não tinham a mesma qualidade que as escolas particulares da classe média/ alta pelo simples fato de não haver um controle de qualidade por parte do governo. Isto gerou um abismo entre a formação de um filho da classe operária e um filho da classe média. Para o autor, o resultado desta política se consolidou em 1902, através do *Education Act*.⁸¹ Este firmou os parâmetros para o acesso ao ensino secundário e superior. Foram criadas as *grammar-schools* e *public-schools* (ambas particulares), que eram a antessala de acesso às universidades. Nestas escolas o foco do estudo eram as línguas clássicas. Contudo, apenas os melhores alunos tinham condições de serem aceitos em tais instituições. Hobsbawn afirma que, em 1897, menos de 7% dos alunos destas escolas tinham origem na classe operária.

Segundo o autor, quando a população foi analisada clinicamente de forma maciça pela primeira vez, em função da Primeira Guerra Mundial em 1917, 10% dos jovens foram considerados inaptos para o serviço militar. 41,5% (em Londres, os valores eram de entre 48 e 49%) foram marcados como deficientes, 22% com deficiência parcial e apenas um pouco mais de um terço tinha um condicionamento físico satisfatório. Nas palavras de Hobsbawn:

Nosso país era cheio de uma massa estóica daqueles destinados a viver toda a vida em subsistência nua e incerta, até que a velhice os jogasse na sucata da Lei dos Pobres, desnutrida, mal alojada e mal vestida. Pelos padrões de 1965, ou mesmo de 1939, a ascensão do padrão da classe trabalhadora a um nível humano modesto mal havia começado. (HOBBSAWN, 1969, p. 165)⁸²

⁸¹ <https://www.britannica.com/topic/grammar-school-British-education>

⁸² "Ours was a country filled with a stoic mass of those destined to live all their lives on a bare and uncertain subsistence until old age threw them on to the scrapheap of the Poor Law, underfed, badly housed, badly clothed. By the standards of 1965, or even of 1939, the rise of the working-class standard to a modest human level had barely begun."

O retrato que se apresenta desta sociedade, é de um país de população predominantemente urbana, onde questões básicas de urbanismo estavam em fases embrionárias. Um abismo econômico separava os mais pobres dos mais ricos e isto se refletia nas mais distintas esferas da sociedade. Segundo Hobsbawn, esta realidade pode ser encontrada, de forma muito próxima da realidade, nos romances de Charles Dickens. Desta maneira, a esta dissertação cabe destacar que o acesso à cultura e à educação era, majoritariamente, um privilégio de uma elite britânica. Isto é fundamental para se compreender o desenvolvimento do esoterismo ocidental neste cenário.

Sob uma outra perspectiva, apresenta-se o trabalho da pesquisadora Alison Butler, que em seu livro intitulado *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic* (BUTLER, 2011), afirma que a Era Vitoriana foi um período marcado por uma rebelião contra os valores tradicionais anglicanos. Ela destaca a importância do trabalho do pesquisador Frank M. Turner que, em seu livro intitulado *Contesting Cultural Authority. Essays in Victorian Cultural Life* (TURNER, 1993), afirma que houve uma espécie de “apostasia cultural” no Reino Unido durante o século XIX, no qual o catolicismo romano, o subjetivismo romântico, o naturalismo e o materialismo forçaram um rearranjo cultural do país neste recorte.

A alta vida intelectual vitoriana, de meados dos anos sessenta até meados dos anos oitenta, não teria sido o que foi sem o impacto da apostasia cultural das décadas de 1830 e 1840. Por volta de 1860, a elite da vida intelectual vitoriana havia começado a domesticar muitas das correntes de pensamento que a cultura anglicana havia rejeitado ou tentado se isolar, há três décadas (TURNER, 1993, p. 72.)⁸³.

A pesquisadora defende que este momento de rebelião cultural também provocou um enfraquecimento do poder eclesiástico na produção científica e um fortalecimento da autoridade científica se fez notar em pesquisas na área das humanidades. Como exemplo, ela afirma que antes da influência darwinista na academia, o foco das pesquisas antropológicas era, majoritariamente, baseado na fé cristã. Contudo, com o tempo, o interesse mudou de uma busca pela

⁸³ “High Victorian intellectual life from the mid-sixties through the mid-eighties would not have been what it was without the impact of the cultural apostasy of the 1830s and 1840s. By the 1860s elite Victorian intellectual life had begun to domesticate many of those strains of thought that Anglican culture had rejected or sought to insulate itself against three decades earlier.”

natureza da unidade humana para uma investigação acerca das origens da civilização.

Com a perda da autoridade religiosa e a crença nas origens sobrenaturais do homem, a antropologia começou a buscar a origem das verdades religiosas nos mitos de culturas primitivas, promovendo assim [uma] visão evolucionista do pensamento religioso e [uma] rejeição científica naturalista da religião e do sobrenatural como irracionais e primitivos. Outro fator que influenciou as pesquisas antropológicas foram os achados arqueológicos do século XIX, que promoveram o interesse em civilizações antigas e [alimentaram] a inerente fixação vitoriana com o culturalmente exótico (BUTLER, 2011, p. 163)⁸⁴.

Butler defende ainda que os estudos sobre o folclore no Reino Unido também se fortaleceram em função da conscientização, por parte dos acadêmicos, que os impactos da Revolução Industrial no país poderiam apagar completamente costumes e crenças milenares de seu povo. Assim, houve um grande enfoque, tanto em estudos antropológicos como em estudos sobre o folclore, em pesquisas sobre cerimônias, superstições, bruxaria e magia.

Para a autora, a ascensão da autoridade científica em oposição à autoridade religiosa não foi um processo pacífico. Ela destaca a ascensão de um movimento de reação, que pode ser chamado de Idealismo Britânico, esta seria uma resposta direta ao empirismo e utilitarismo da época

O idealismo britânico foi uma reação contra o empirismo e o utilitarismo e envolveu o redirecionamento do pensamento filosófico dos pensadores modernos para a filosofia da Grécia clássica. Esse movimento filosófico, influenciado em grande parte pelo idealismo alemão, foi motivado pela necessidade de estabelecer algum tipo de crença religiosa que se opusesse ao darwinismo e ao naturalismo. O idealismo enfatizou a relação entre o indivíduo e a comunidade, ao definir o valor e significado individual. [E] a dependência [deste], em ser membro da comunidade, para os seus direitos e liberdade. E o dever da comunidade de garantir esses direitos. (BUTLER, 2011, pp. 165-166)⁸⁵

⁸⁴ *“With the loss of religious authority and belief in supernatural origins of man, anthropology began to seek the origin of religious truths within the myths of primitive cultures thus furthering the evolutionary view of religious thought and the scientific naturalist dismissal of religion and the supernatural as irrational and primitive. Another influencing factor on anthropological research was the archaeological findings of the nineteenth century which promoted interest in ancient civilizations and fostered the inherent Victorian fixation with the culturally exotic.”*

⁸⁵ *“British idealism was a reaction against empiricism and utilitarianism and involved the redirection of philosophical thought from modern thinkers to the philosophy of classical Greece. This philosophical movement, influenced largely by German idealism, was motivated by the need to establish some kind of religious belief that stood up to Darwinism and naturalism. Idealism emphasized the relationship between the individual and the community as defining individual*

Um outro ponto destacado pela autora é que a produção científica estimulou que as pessoas se reunissem em grupos para estudarem juntas seus temas de maior apreço. Assim, diversas sociedades foram fundadas em torno dos mais variados temas. Estas poderiam ser acadêmicas ou não acadêmicas, científicas ou não científicas. Contudo, implícita ou explicitamente, havia uma tensão entre uma perspectiva religiosa e outra científica. Isto se mostra na forma como grupos espiritualistas usaram pesquisas científicas com o fim de legitimar suas crenças:

O crescente número de publicações e pesquisas sobre práticas mágicas de culturas antigas alimentou o crescente interesse de espiritualistas, teosofistas e magos que buscavam estabelecer a universalidade e a antiguidade de suas doutrinas e crenças (BUTLER, 2011, p. 163)⁸⁶.

O interesse pelo sobrenatural e pela magia não poderia ter encontrado situação mais favorável para se desenvolver. E foi neste contexto que surgiu a sociedade esotérica que se tornaria o modelo na qual a maioria dos grupos dos séculos XX e XXI se basearia: *The Hermetic Order of The Golden Dawn*⁸⁷.

A importância da H.O.G.D. para o meio ocultista, ao longo dos últimos 130 anos, repousa no fato de a mesma ter sido mais do que uma ordem esotérica. Ela foi a principal ordem mágica de sua época. Seus fundadores realizaram um amplo trabalho de compilação sobre a temática e desenvolveram um sistema próprio no qual as mais diversas fontes são articuladas de uma maneira coerente com o sistema proposto, como defendido por Christopher McIntosh em seu livro *The Rosicrucians – The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order* (MCINTOSH, 1998).

A Golden Dawn foi uma das poucas ordens mágicas que obteve sucesso (...). Mathers e Westcott, ao inventarem os rituais da Golden Dawn, [beberam] em muitas fontes e conseguiram misturá-las [de maneira tão eficaz] que o sistema cerimonial que eles criaram permanece vivo até hoje. Os ingredientes que entraram na receita de Mathers incluem Cabala, alquimia, tarô,

worth and significance, the dependence of the individual upon membership in the community for one's rights and liberty, and the duty of the community to guarantee those rights".

⁸⁶ "The growing number of publications and research into the magical practices of earlier cultures nourished the increasing interest of spiritualists, theosophists and magicians seeking to establish the universality and the antiquity of their doctrines and beliefs."

⁸⁷ A partir de agora citada como H.O.G.D.

astrologia e muitas outras tradições, incluindo a lenda rosacruciana (MCINTOSH, 1998, p. 100)⁸⁸.

O material de estudos da H.O.G.D. é um tema controverso. Por ser um ítem de acesso restrito aos membros, até onde se sabe, não existe um códice, reconhecido por unanimidade, como o material original em sua estrutura e conteúdo. Os textos trabalhados na ordem não eram impressos e distribuídos para seus membros. Eles existiam em sua biblioteca e, cada membro, deveria copiá-los por conta própria e mantê-los em segredo. Assim, a totalidade do conteúdo programático pôde ser estabelecido ao se comparar fragmentos obtidos de múltiplas fontes. Muitas das quais, oriundas das diversas dissidências que ocorreram. Deve-se destacar que estas dissidências fizeram alterações, ao longo dos anos, no material original e uma aproximação do que de fato foi trabalhado pela H.O.G.D. só pôde ser definida através de comparações e filtragens.

Dentre algumas publicações que afirmam apresentar o material original da H.O.G.D., a que mais é creditada como verossímil é o compêndio publicado por Israel Regardie⁸⁹ entre 1937 e 1940 (REGARDIE, 1937, 1938, 1939, 1940), em quatro volumes. Regardie foi membro de uma dissidência intitulada *Stella Matutina*. Neste livro, originalmente publicado em quatro volumes, o autor discorre sobre a história da ordem e seu conteúdo programático. Desta maneira, para que se possa compreender a escolha dos temas trabalhados pela H.O.G.D., acredita-se ser necessário, em primeiro lugar, apresentar a sua história.

Segundo Ellic Howe, em seu livro *The Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order 1887 – 1923* (HOWE, 1972), o mito de formação da H.O.G.D. diz que o Dr. William Wynn Westcott⁹⁰ adquiriu alguns manuscritos antigos e, dentre estes, notou que havia alguns que estavam

⁸⁸ *The Golden Dawn was one of the very few magical orders which succeeded (...). Mathers and Westcott, in concocting the Golden Dawn rituals, drew on many sources and managed to blend them so effectively that the ceremonial system they created has remained alive to this day. The ingredients that went into Mathers' recipe included Qabalah, alchemy, tarot, astrology, and many other traditions, including the Rosicrucian legend.*

⁸⁹ Israel Regardie foi membro da *Stella Matutina* e secretário particular de Aleister Crowley.

⁹⁰ William Wynn Westcott era formado em medicina e trabalhava como *Coroner* para a justiça de Londres. Era escritor e maçom. Foi membro da *Societas Rosicruciana in Anglia* (S.R.I.A.), uma das várias ordens que alegavam serem sucessoras do movimento rosacruz alemão do século XVII.

codificados⁹¹. Diz-se que este conseguiu decifrar o respectivo código e percebeu que o material cifrado era, na verdade, uma série de cinco rituais para-maçônicos. Assim, Westcott convidou seus irmãos de ordem, Samuel Liddell MacGregor Mathers e William Robert Woodman⁹², para que juntos pudessem colocar em prática tais rituais. Posteriormente, anexado a estes rituais, notaram a presença de uma folha de papel com o contato de uma pessoa intitulada *Fräulein Sprengle*, na Alemanha. A fim de saber qual o vínculo entre os rituais e esta pessoa, Westcott entrou em contato por correspondência.

Passado um tempo, houve uma resposta desta *Fräulein Sprengle*, e souberam que se tratava de uma autoridade rosacruz na Alemanha. Após um período de troca de cartas, Westcott recebeu de *Fräulein Sprengle* a autorização para abrir na Inglaterra um ramo de uma ordem secreta germânica intitulada *Die Goldene Dämmerung*⁹³. Desta forma, ao ser autorizado pelos Chefes Secretos da ordem alemã, Westcott convidou tanto Mathers quanto Woodman para que juntos se tornassem os três chefes externos desta nova ordem. Assim, em março de 1888, no número 36 da Blythe Road em Londres, foi aberto o templo *Isis-Urania*. O primeiro templo da H.O.G.D..

A ordem teve sua ascensão durante o período de 1888 até 1899. Com a morte de Woodman em 1891, o controle da organização passou a ser exercido por Westcott e Mathers. Israel Regardie (REGARDIE, 1987, p. 13) afirma que a dupla conseguiu fazer a ordem crescer de maneira bem eficiente até a saída voluntária de Westcott em 1897. Segundo o autor, a versão oficial é a de que Westcott foi pressionado pelo serviço público de Londres a abandonar seus vínculos com temas como ocultismo. Assim, por uma questão profissional, Westcott teria optado pelo desligamento deixando Mathers como a única autoridade da ordem. Uma segunda versão, defendida por Regardie como a mais provável no mesmo capítulo, afirma que divergências entre Mathers e Westcott levaram ao desligamento do último.

⁹¹ Na mitologia da H.O.G.D. são chamados de “Cipher Ms.” ou manuscritos cifrados. Descobriu-se, posteriormente, que o código para decifrar os manuscritos poderia ser encontrado no livro *Polygraphia* de Johannes Trithemius de 1561. (KUNTZ, 1996, p. 65)

⁹² Samuel Liddell MacGregor Mathers foi um escritor ocultista. William Robert Woodman foi um médico e cirurgião. Assim como Westcott, os dois britânicos foram membros da S.R.I.A..

⁹³ *The Golden Dawn*, ou A Aurora Dourada.

Ao concentrar em si a autoridade máxima da H.O.G.D., Mathers deu início ao processo de declínio da organização por usar de sua autoridade de forma tirânica e expulsar da ordem aqueles que discordassem dele (REGARDIE, 1987, p. 14). A insatisfação com o líder do grupo começou a crescer de forma exponencial. Acredita-se que a questão decisiva da crise interna tenha sido o escândalo originado pela aproximação de Mathers com o casal Theo e Rose Horos. Aquele, por motivos que se desconhece, teria acreditado que a Sr^a Horos seria *Fräulein* Sprengle e estreitado laços com o casal.

Segundo R. A. Gilbert, em seu livro *The Golden Dawn, The Twilight of the Magicians* (GILBERT, 1983, p. 42-43), Theo e Rose eram uma dupla de charlatões que utilizou-se da confiança de Mathers para roubar documentos da H.O.G.D.. O casal, em 1901, acabou por ser preso sob acusação de forjar uma ordem para a qual atraíam jovens moças que eram estupradas por Theo Horos. O ponto crucial foi o fato de rituais da H.O.G.D. terem sido encontrados nos pertences do casal. Isto acabou por ser levado ao tribunal que julgava o caso e gerou comoção entre os membros da H.O.G.D. Muitos se desligaram e outros até sugeriram a mudança de nome da instituição. Ao ser tornada pública, e ainda mais por vinculação a práticas criminosas, a confiança de seus membros na instituição ficou abalada.

Posteriormente a esses fatos, os membros questionaram a veracidade dos documentos cifrados e a história contada pelo triunvirato original. O questionamento acerca da legitimidade de Mathers e seus documentos de fundação, somados à tirania do líder e sua responsabilidade no caso do casal Horos, levou os membros a expulsarem seu membro fundador. Fato este que acabou por gerar cismas internos e originou grupos dissidentes.

A partir do momento em que se conhece a história da H.O.G.D., um passo além é necessário a fim de que se possa construir um panorama geral da importância que a instituição teve para o seu tempo e tem até os dias atuais. Suas fontes herméticas, rosacrucianas, gnósticas e neoplatônicas precisam ser, mesmo de forma breve, mencionadas.

Segundo McIntosh (McIntosh, 1998, p.1), para se compreender o rosacrucianismo, é preciso antes ter uma base acerca dos movimentos que o antecederam. Este provém de uma retomada de ideias, que tiveram suas origens na antiguidade, e que foram ganhando força a partir do Renascimento. Como

bem coloca o autor, o caldeirão de influências que foi o Egito, após as invasões persas e gregas, com influências orientais (em virtude da dominação de Alexandre “O Grande”), proporcionou um ambiente no qual uma grande variedade de ideias se confrontaram e dialogaram entre si. Destas interações surgiu uma nova perspectiva religiosa com características específicas.

McIntosh (1998) defende que os Gnósticos entendiam o mundo como uma dualidade entre espírito e matéria. Para eles existia um Ser Supremo imaterial, eterno, inalcançável e incognoscível: Deus. O espírito seria um fragmento deste Ser que havia se separado do Todo e estava aprisionado na matéria. Para eles, o mundo material não era obra deste Deus supremo, mas sim de um deus inferior denominado Demiurgo⁹⁴. Este atribuiu a seus asseclas, denominados Arcontes⁹⁵, diferentes esferas de influência no mundo material que são correspondentes às esferas planetárias. Desta forma, a esfera de Saturno marcaria a divisão entre os mundos superior e inferior. De Saturno para cima, no mundo superior habitariam apenas espíritos bons, enquanto de Saturno para baixo a influência seria do Demiurgo e de seus perversos Arcontes.

Segundo o autor, sob esta perspectiva, os seres humanos são constituídos de corpo e alma e estes apresentam tanto um caráter material quanto divino. Contudo, pelo fato de o Demiurgo não ser um deus bom, sua real intenção na criação do homem seria tê-lo como escravo. Para isso, mantê-lo-ia ignorante de sua parte divina.

Acontece que, de tempos em tempos, segundo McIntosh (McIntosh, 1998, p.2), mensagens das esferas divinas superiores são recebida por alguns homens

⁹⁴ Do grego *δημιουργός*, que significa artífice, artesão, operário manual. Este conceito provém das ideias de Platão expostas no livro *Timeu*. Neste texto, Platão discorre acerca da sua cosmologia e introduz a figura do Artífice como aquele que vai dar ordem ao caos. Isto acontece quando ele se baseia no modelo (o mundo das ideias) para criar a forma, cópia material (mundo sensível). O mundo das ideias é, assim, perfeito e eterno enquanto o mundo sensível é imperfeito e efêmero. “Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não *devém*, e o que é aquilo que *devém*, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque *devém* e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que *devém* é inevitável que *devenha* por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa *devenha* sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que *devém* e tomasse como arquétipo algo *deveniente* a sua obra não seria bela.” (Platão, 2011, pp. 93-94, «28 A-B») O termo *Devém* é uma articulação do conceito *Devir*, ou *vir a ser*.

⁹⁵ Do grego *ἄρχοντες* que significa magistrado, governador ou chefe.

que se tornam conscientes de seu aprisionamento e passam a transmitir esta mensagem para outros homens. O autor defende ainda que nem todas as escolas gnósticas viam o mundo como mau. Isto justifica o interesse desses pelo funcionamento do mundo a fim de que o pudessem transcender.

Para McIntosh, a cosmologia gnóstica é amplamente baseada na Filosofia de Heráclito de Éfeso (McIntosh, 1998, p. 2). Este via o Cosmos como um organismo vivo sujeito ao nascimento e à morte. Assim, de acordo com a filosofia de Heráclito, quando o Cosmos morria, este deixava uma semente da qual um novo Cosmos nasceria. Tudo neste Cosmos derivaria de uma única substância que o efesiano afirmava ser o Fogo. Desta maneira, para Heráclito o nascimento e morte do Cosmos era um evento cíclico. Posteriormente representado na alquimia pelo símbolo do Ouroboros, uma serpente mordendo a própria cauda.

A concepção dual do homem, isto é, de ser em parte matéria e em parte divina, para os gnósticos tinha uma forte analogia sexual. Como defende McIntosh (1998), os gnósticos acreditavam que o ser humano era uma alma virgem que precisava ser penetrada pela semente divina em uma união mística ou *Hieros Gamos*, também conhecido como Casamento Sagrado. O autor defende que havia um simbolismo sexual predominante nas cerimônias gnósticas.

Segundo McIntosh (1998), as comunidades gnósticas se dividiam em três classes que representavam o nível de purificação dos homens. Assim, havia o grupo que se limitava às preocupações mundanas e materiais. Esta classe, a mais baixa, era denominada Hílica, vinculados à hylé. Acima desta casta, havia aqueles que acreditavam em uma realidade superior. Mas não podiam, por si só, perceber a natureza divina. Esta classe era chamada de Psíquicos, vinculados à psyché. Por fim, havia a classe mais alta. Estes tinham sido possuídos pelo espírito de Deus, possuíam a pneuma. Por isso eram chamados de Pneumáticos⁹⁶.

Para Giovanni Reale, em seu livro “História da Filosofia – Patrística e Escolástica” (REALE, 2015, p. 35), os Hílicos estariam condenados à morte. Os Psíquicos poderiam se salvar se seguissem os ensinamentos dos Pneumáticos.

⁹⁶ Do grego ὕλη, hylé, que significa matéria. Do grego ψυχή, psyché, que significa espírito, mas em um sentido de “sopro de vida”. Do grego πνεῦμα, pneuma, que significa alma em um sentido mais profundo de essência.

Estes, os primeiros, já estavam salvos pois haviam adquirido a gnose. McIntosh (McIntosh, 1998, p.3) afirma que os Pneumáticos agiam como profetas e tutores dos psíquicos, e que uma particularidade desta didática envolvia um sistema de graus e cerimônias relativos aos níveis de conhecimento de cada grupo. Afirma ainda, que as pessoas que tivessem sido admitidas em graus superiores deveriam manter em segredo, para os graus inferiores, as temáticas trabalhadas. O autor defende que este sistema foi, e ainda é, replicado nas sociedades secretas ao longo dos tempos.

O inglês lembra que houve um sério embate entre o gnosticismo e a Igreja Católica em seus tempos primevos (McIntosh, 1998, p.3). Com a formação de vários grupos cristãos gnósticos. Embora houvessem tido o apoio de Clemente de Alexandria e Orígenes, a maior parte do corpo da Igreja se opôs ao movimento. O embate entre ambos atravessou a Idade Média, período no qual este sobreviveu ao se manter de forma discreta. No entanto, foi no Renascimento que o gnosticismo ganhou novo fôlego.

McIntosh afirma que o Gnosticismo produziu a série de textos, atribuídos a Hermes Trismegistos, que ganharam muita relevância durante a Renascença e são, até os dias atuais, um dos pilares do Esoterismo Ocidental (idem, p.3). A figura de Hermes Trismegistos (três vezes grande) seria uma amálgama entre o deus grego mensageiro Hermes e o deus egípcio da sabedoria Thoth. Contudo, durante a Renascença, acreditou-se que ele fosse, de fato, uma figura histórica real.

Como bem coloca o autor (idem, p. 3-4), é atribuída a *Hermes Trimegistos* a autoria de um corpo de conhecimento místico composto no Egito durante o início da era cristã. O livro, intitulado *Poimandres*, é o texto mais conhecido dentro do *Corpus Hermeticum* (COPENHAVER, 1992). Nesta exposição, *Hermes Trismegistos* revela como, através de meditações, ele conseguiu contactar Poimandres ou o *Nous* (a mente) do Ser Supremo e foi instruído por ela sobre os homens terem sido originados de Deus, mas que haviam caído em um mundo de matéria criado pelo Demiurgo e que, após a morte, aqueles que tivessem alcançado a gnose (ou a conscientização deste mistério) estariam salvos e seriam elevados às esferas celestes para se reunir com Deus.

“Do conselho de Deus que, tendo tomado a palavra e tendo visto o belo cosmos, o imitou. Tendo tornado-se um cosmos através dos seus próprios elementos e da sua progênia de almas. (...) A

mente que é deus, sendo andrógino e existindo como vida e luz, ao falar, deu à luz a uma segunda mente, um artesão que, como deus de fogo e espírito, esculpiu sete governadores. Eles abrangem o mundo sensível em círculos, e seu governo é chamado de destino". (Poimandres in COPENHAVER, 1992, p. 2).⁹⁷

McIntosh, no entanto, defende que presumir que o gnosticismo, como um todo, pregue o desprezo pela matéria é um posicionamento equivocado. Segundo ele, (McIntosh, 1998, p. 4) ao contrário das vertentes mais extremistas do gnosticismo, no geral, os hermetistas aparentavam perceber a matéria como uma parte necessária da criação que deveria ser compreendida e dominada, se as almas desejassem transcendê-la. Assim, junto com a doutrina mística hermética, um corpo de conhecimentos técnicos sobre manipulação da matéria surgiu. Este material tornou-se a base da Alquimia, conhecida posteriormente como "A Arte Hermética" por excelência.

McIntosh afirma que o clima intelectual e religioso que produziu o Gnosticismo e o Hermetismo também gerou uma série de doutrinas conhecidas como Neoplatonismo (idem, p. 5). Segundo o autor, o Neoplatonismo é baseado nas ideias de Platão sobre a imortalidade de alma, da transcendência do princípio do Bem e de um aspecto dualista da realidade na qual o mundo percebido pelos sentidos é um mundo ilusório e mascara um mundo apenas acessível pela mente. Segundo o autor, a origem do Neoplatonismo pode ser estabelecida entre o III e IV séculos da era comum no Egito. Esta doutrina seria uma amálgama entre as filosofias platônicas, aristotélicas, estoicas, pitagóricas e alguns ensinamentos gnósticos. Teria tido como principal expoente o Filósofo Plotino cuja obra *Eneadas* (PLOTINUS, 2018) é uma das principais referências para o estudo do movimento.

Segundo o autor, Plotino concebia o mundo como uma imanência de uma unidade cósmica suprema, inacessível à razão humana. Como decorrência desta imanência, o *Nous* (Espírito/ Inteligência) é gerado. A partir deste *Nous*, que é a ação da qual o Uno é potência, é criada a Alma que dará a forma ao

⁹⁷ *"From the counsel of god which, having taken in the word and having seen the beautiful cosmos, imitated it, having become a cosmos through its own elements and its progeny of souls. [9] The mind who is god, being androgyne and existing as life and light, by speaking gave birth to a second mind, a craftsman, who, as god of fire and spirit, crafted seven governors; they encompass the sensible world in circles, and their government is called fate."*

cosmos. O *Nous* seria o mundo das ideias de Platão colocado em movimento. A partir deste, cria-se a Alma, o mundo sensível da qual as demais almas virão.

McIntosh defende que é importante destacar a influência do pensamento pitagórico no Neoplatonismo pois é um dos aspectos que mais tiveram apelo no Renascimento (McIntosh, 1998, p. 6). Segundo o autor, o ponto principal do pensamento pitagórico repousa no campo dos números e proporções. Foi sua escola a descobridora das relações numéricas entre os intervalos musicais. Eles descobriram que, se uma corda é tensionada e a ela é atribuída uma nota, caso a mesma seja tocada à metade de seu comprimento original, o som tocado é exatamente a mesma nota original em uma oitava acima. Caso a mesma seja tocada a dois terços de seu comprimento total, a nota emitida é uma quinta acima. Do mesmo modo, a redução do comprimento em três quartos produz um intervalo de quarta. O estudo da teoria dos sons pelos pitagóricos, segundo McIntosh (idem, p.6), os levou a desenvolver uma noção de harmonia sonora que foi estendida para a compreensão do cosmos como uma orquestra celeste. Na qual os planetas, ao soarem cada um uma nota diferente, produziam a “música das esferas”.

Um outro ponto levantado por McIntosh é a influência da Cabala Judaica (idem, p.6). Segundo o autor, a origem da Cabala judaica é desconhecida. Contudo, pode-se rastrear duas fases de sua divulgação. A primeira fase é localizada dentre os judeus espanhóis medievais. Neste contexto foram produzidas as principais obras da mística judaica, intituladas *Sepher Yetzirah*, ou o Livro da Formação, entre os séculos III e VI, e o *Zohar*, ou o Livro do Esplendor, no século XIII. Já a segunda fase é caracterizada pelo que se chama de Cabala Luriana, baseada nos pensamentos do Rabino Isaac Luria de Safed na Galileia (1534-1572). Segundo McIntosh, ele e seus seguidores desenvolveram uma cabala baseada no *Zohar* e introduziram novos conceitos.

McIntosh defende que a Cabala é um sistema multifuncional (idem, p.6), pois fornece um sistema cosmológico/ teológico que explica a natureza de Deus, a origem do mundo e os aspectos que regem o destino do homem. Serve, além disto, como uma tábua rasa para interpretar as escrituras ao se aplicar certas leituras que fornecem interpretações esotéricas, no sentido de uma profundidade interpretativa maior. Por fim, este sistema, segundo defende o autor, fornece meios que possibilitam que o indivíduo se comunique com outras realidades.

A Cabala concebe, segundo McIntosh (1998, p.7), a criação como emanção de Deus em uma série de dez forças, ou princípios, chamadas *Sephirot* (esferas), que são comumente organizadas em um esquema pictográfico denominado Árvore da Vida. Estas esferas são representações arquetípicas de princípios que atravessam toda a criação. Dos planetas, passando pelos animais, até chegar ao homem. Um outro ponto a se destacar, é a concepção cabalística acerca da emanção de Deus. Segundo os textos, Deus emana, de forma descendente, quatro mundos da criação: *Atziluth* (o mundo da emanção), *Briah* (o mundo da criação), *Yetzirah* (o mundo da formação) e *Assiah* (o mundo da ação). Assiah seria o mundo material no qual a humanidade habita. McIntosh destaca ainda que a Cabala dá uma grande ênfase ao alfabeto hebraico. Para os cabalistas, o alfabeto hebraico tem origem divina e cada uma das 22 letras hebraicas é um aspecto da força da criação.

Como bem sintetiza McIntosh (1998, p.7), estas foram as principais linhas de pensamento que ressurgiram na Renascença e vieram a influenciar diretamente o movimento rosacruz do século XVII. Destaca-se a importância de Marsilio Ficino (1433 -1499) que, além de um estudioso de Platão, foi o principal tradutor dos *Corpus Hermeticum*. O autor defende que Ficino é o responsável por disseminar a ideia de que os ensinamentos atribuídos à *Hermes Trismegistos* atravessaram os tempos e estariam presentes, de forma discreta, nas ideias de Orfeu, Pitágoras, Platão e outros. A influência do pensamento de Ficino atravessou a Europa e encontra ecos até a atualidade.

Não é possível abordar Ficino sem mencionar seu discípulo Pico della Mirandola. Segundo McIntosh (idem, p. 7), em seu livro *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* de 1486, Pico tenta chegar a um denominador comum entre Judaísmo e Cristianismo através de argumentações com bases cabalísticas e neoplatônicas.

Destaca-se que a Alemanha também teve uma contribuição no desenvolvimento de tais correntes. Acredita-se que o nome de maior destaque seja o de Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Segundo McIntosh (idem, p. 11), Agrippa foi um dos principais expoentes do posicionamento neoplatônico da escola de Ficino. Este desenvolvimento pode ser encontrado em sua principal obra denominada *De Occulta Philosophia* (AGRIPPA, 1993). McIntosh (1998) defende que sua fama tenha se dado pelo fato de Agrippa ter ressignificado a

magia como conhecimento dos magos, ao contrário do senso comum que o vinculava à feitiçaria. Além disso, McIntosh afirma que o alemão, no terceiro livro que compõe a obra, acaba por desenvolver uma cabala cristã ao associar os nomes hebraicos de Deus e as *sephirot* com a hierarquia angélica e as esferas divinas. Por fim, o inglês destaca que Agrippa discorre sobre as relações entre astrologia e os números referentes ao alfabeto hebraico. Os três livros que compõem a obra *De Occulta Philosophia* ainda são considerados obras de referência para aqueles que desejam enveredar por esta temática.

Para encerrar esse quadro geral de influências da H.O.G.D., é de crucial importância tocar na mitologia rosacruciana. Segundo diz a lenda, em Tübingen, na Alemanha, foram publicados três textos que alegavam ser de uma ordem secreta detentora dos ensinamentos de um sábio intitulado Christian Rosenkreutz. Em 1614, nas ruas da cidade, foi afixado o manifesto intitulado *Fama Fraternitatis*. Em 1615, foi a vez do *Confessio Fraternitatis* e, por fim, em 1616, surgiu o *Casamento Alquímico de Christian Rosenkreutz*. A alegoria afirma que o personagem Christian Rosenkreutz foi um mago nascido na Alemanha, em 1378, que teria sido educado, desde a infância, em uma abadia onde teria aprendido grego, latim, hebraico e magia. Na adolescência teria visitado, na companhia de um monge, Damasco e Marrocos e teria estudado com magos no Egito e no Chipre. Com a morte de seu companheiro de viagem, teria decidido voltar para a Alemanha para fundar uma sociedade com base nos ensinamentos de seus mestres árabes. O Frater Christian Rosenkreutz, ou F.R.C, teria morrido em 1484 e sido enterrado em uma tumba que permaneceu esquecida por 120 anos. Em 1604, a cripta de F.R.C teria sido descoberta e, junto de seus despojos, foram encontrados seus escritos nos quais este transmitia todo o ensinamento obtido ao longo de sua vida. Aqueles que encontraram sua obra se reuniram e formaram uma irmandade com o intuito de transmitir os ensinamentos de F.R.C.

Contudo, como defende McIntosh (idem, p. 23), o movimento rosacruz é fruto de um *milieu* que produziu pensamentos utópicos e tinha um apreço por sociedades esotéricas. O que estava em voga nesta época era o pensamento em prol de uma sociedade melhor. Não foi à toa que o movimento surgiu em Tübingen. Lá já havia, desde 1477, a Universidade de Tübingen que reunia uma intelectualidade na cidade. McIntosh defende que o grupo de Tübingen, formado por pensadores e alunos da universidade tinha apreço pela pansofia de

Comenius e buscava um meio de se reunir com outras pessoas que dividissem os mesmos interesses a fim de implementar tais ideais. Porém, estes enfrentavam um problema: devido à predominância do protestantismo na Alemanha, e ao repúdio ao catolicismo, eles não conseguiam encontrar no luteranismo nenhum simbolismo que substituísse, à altura, o simbolismo católico. Assim, a alternativa encontrada por eles foi criar uma simbologia que pudesse se vincular a ideais utópicos e estimular a curiosidade por estar envolta em uma aura de mistérios. Desta maneira, para McIntosh, esta é a origem de Christian Rosenkreutz ou o Cristão Rosacruz.

Segundo o inglês, o mito do F.R.C acabou tomando a Europa ao longo dos anos e também chegou nas ilhas britânicas. O século XIX apresentou inúmeros grupos ou sociedades secretas que afirmavam ser herdeiros diretos da rosacruz. Dentre elas, a *Societas Rosacruciana in Anglia*, a S.R.I.A., a qual teve como membros dirigentes os Doutores William Wynn Westcott, Robert Woodman e Samuel Liddell MacGregor Mathers. Foi a partir da estrutura da S.R.I.A. que a H.O.G.D. foi criada.

Muitos nomes flertaram com esses temas ao longo da História. Infelizmente, um aprofundamento sobre estas figuras e suas ideias tornaria este texto excessivamente grande. Estudar séculos de disseminação e diálogos entre visões de mundo, interpretações e ressignificações de ideias é tarefa para uma vida. Seria muita presunção, ainda mais para uma dissertação, querer dar conta da totalidade desta tarefa. Contudo, compreende-se que é de extrema importância apontar os nomes dos personagens que se destacam nesse contexto, tais como Albertus Magnus (1200-1280), Roger Bacon (1214-1294), Meister Eckhart von Hochheim (1260–1328), Nicolas Flamel (1330-1418), Nicolau de Cusa (1401-1464), Johannes Reuchlin (1455–1522), Johannes Trithemius (1462-1516), Paracelso (1493-1541), John Dee (1527-1608 ou 1609), Edward Kelley (1555-1597), Francis Bacon (1561-1626), Michael Maier (1568-1622), Robert Fludd (1574-1637), Jakob Böhme (1575-1624), Johann Valentin Andreae (1586-1654), Athanasius Kircher (1602-1680), Isaac Newton (1643-1727), Emanuel Swedenborg (1688-1772), Louis Claude de Saint-Martin (173-1803), Éliphas Lévi (1810-1875), dentre outros.

Desta maneira, após esta esta exposição didática sobre a essência da H.O.G.D., acredita-se ser pertinente apresentar ao leitor o conteúdo

programático de seus estudos, tal como publicado por Israel Regardie na década de 40 do século XX. Em seu compêndio de 4 volumes e 9 livros, Israel Regardie expõe o material que era trabalhado pela *Stella Matutina*, uma das principais dissidências da H.O.G.D., da seguinte maneira: No primeiro volume (REGARDIE, 1937), são trabalhadas, no livro 1, 5 preleções de conhecimento seguidas de 5 meditações correspondentes à cada preleção. Os temas abordados são:

Temas de estudo do grau de Neófitos (0 = 0):

Preleção 01: Os quatro elementos (Terra, Água, Ar e Fogo), os símbolos astrológicos, o alfabeto hebraico e os nomes das esferas da Árvore da Vida cabalista;

Meditação 01: Uma meditação acerca da imanência do divino na natureza.

Material complementar: Ritual menor do pentagrama, estudo sobre o símbolo do grau do Neófito: Os pilares do Templo (ou os pilares de Hermes).

Após concluídos estes estudos, o candidato passava pela iniciação do grau do Neófito, recebia o título de Neófito e iniciava os estudos do grau de Zelator.

Temas de estudo do grau de Zelator (1 = 10):

Preleção 02: Simbolismo alquímico e sua relação com os simbolismos astrológico e cabalista;

Meditação 02: Meditação direcionada a vivenciar um aspecto de cada simbolismo trabalhado na preleção 2, a saber: um alquímico, um astrológico e outro cabalista.

Material Complementar: Duas tabelas com os nomes divinos atribuídos às esferas da Árvore da Vida cabalista e uma explicação acerca da associação entre os 4 elementos e os quatro naipes do baralho. Material básico para o início do estudo do Tarot.

Após concluídos estes estudos, o Neófito passava pela iniciação do grau do Zelator, recebia o título de Zelator e iniciava os estudos do grau de Theoricus.

Temas de estudo do grau de Theoricus (2 = 9):

Preleção 03: Simbolismo cabalístico e sua articulação pictográfica com o Tarot e com símbolos utilizados em algumas armas mágicas de uso templário.

Meditação 03: Meditação denominada a “Respiração da Lua”. Nesta prática, o Zelator medita sobre as fases lunares enquanto faz exercícios de respiração

semelhantes à prática de Prāṇāyāma indiano. Mentaliza-se o mantra AUM durante o exercício.

Após concluídos estes estudos, o Zelator passava pela iniciação do grau do Theoricus, recebia o título de Theoricus e iniciava os estudos do grau de Practicus.

Temas de estudo do grau de Practicus (3 = 8):

Preleção 04: Contém tabela relacionando símbolos astrológicos com símbolos geomâncicos, apresenta breve introdução acerca de simbolismos templários e uma tabela com os arcanos maiores do tarot e seus equivalentes tanto no alfabeto hebraico como nos simbolismos alquímicos e astrológicos.

Meditação 04: Meditação direcionada à relação entre os simbolismos apresentados na preleção 04.

Material Complementar: Notas sobre o Tarot, feitas por MacGregor Mathers; comentários sobre o Jardim do Éden antes da queda e sua interpretação cabalista com exposições pictográficas do tema; um guia para a purificação da alma; comentários sobre o Jardim do Éden depois da queda e sua interpretação cabalista, exposição pictográfica sobre o tema.

Após concluídos estes estudos, o Theoricus passava pela iniciação do grau de Praticus, recebia o título de Praticus e iniciava os estudos do grau de Philosophus.

Temas de estudo do grau de Philosophus (4 = 7):

Preleção 05: Aprofundamento sobre o simbolismo cabalista e sua representação pictográfica pelo tarot; explicação do simbolismo cabalístico, alquímico e astrológico em artefatos usados no templo.

Meditação 05: Meditação sobre o o Fogo, o Triângulo e o planeta Vênus, com ênfase no aspecto simbólico do Fogo.

Material Complementar: Diagrama aprofundando o simbolismo dos pilares do templo e sua relação com a cabala; aprofundamento no estudo entre as relações dos símbolos cabalistas e alquímicos, com tabelas de referência; exposição sobre o currículo que deve ser cumprido antes de se chegar ao portal que leva à ordem interna; Meditação do Portal: reflexão sobre a jornada feita até o momento e purificação para o próximo passo.

Após concluídos estes estudos, o Philosophus passava pela iniciação do grau de Adeptus Minor e é aceito na Ordem Interna, recebia o título de Philosophus e iniciava os estudos do grau de Adeptus Minor.

Outras preleções: Sobre a Árvore da Vida, sobre o Microcosmo, a tarefa do Adeptus Minor, sobre o Microcosmo e o Macrocosmo, Obsessão, Transe e Morte.

No segundo volume (REGARDIE, 1938) são trabalhados, nos livros 2 e 3, os seguintes rituais:

Livro 2: Rituais de Iniciação do Neófito, Zelator, Theoricus, Practicus e Philosophus.

Livro 3: Ritual do Portal, Ritual de Iniciação do Adeptus Minor, ritual de celebração do equinócio e ritual de Corpus Christie.

Apêndice: Aprofundamento no simbolismo templário, explicações sobre a cripta do adepto e uma exposição histórico-simbólica sobre os Três Chefes da ordem.

No terceiro volume (REGARDIE, 1939) são trabalhados, nos livros 4, 5 e 6, os seguintes materiais:

Livro 4: Ritual do Pentagrama, ritual do Hexagrama, descrição sobre o Bastão de Lótus e sua cerimônia de consagração, Ritual da Rosacruz, descrição do Lamén⁹⁸ da Rosacruz e sua cerimônia de consagração, descrição sobre a Espada Mágica e sua cerimônia de consagração e, por fim, as quatro armas elementais e suas cerimônias de consagração.

Livro 5: Documento Z.1. (A entrada no limiar), A Forma-Deus Egípcia do grau do Neófito, Simbolismo dos 4 gênios do Hall do Neófito, Documento Z.3. Simbolismo da admissão do candidato e Documento Z.2. Fórmula Mágica do grau do Neófito⁹⁹.

Livro 6: Cerimônia de Evocação, Consagração do Talismã de Júpiter, Ritual de Invisibilidade, Ritual de transformação, Ritual de desenvolvimento espiritual, O ritual de invocação do Gênio Maior para aqueles sem filhos; Cerimônia de descanso para os mortos. Documento Z. Prático: preparação para adivinhação.

⁹⁸ Lamén é um pingente ritualístico. Geralmente carrega um objeto simbólico sobre a função exercida, no Templo, por aquele que o utiliza pendurado ao pescoço.

⁹⁹ A ordem exposta não está trocada. De fato, o Documento Z.3. vem antes do documento Z.2.

No quarto volume (REGARDIE, 1940) são trabalhados, nos livros 7, 8 e 9, os seguintes temas:

Livro 7: Tratará dos seguintes temas com profundidade: Clarividência, Talismãs e Sigilos.

Livro 8: Tratará com profundidade sobre métodos de adivinhação

Livro 9: Tratará com profundidade sobre o sistema Enochiano de John Dee e as Tábuas Angélicas.

3.2 Aleister Crowley: de protestante a ocultista:

Em mais um encaminhamento afim com a metodologia de Hanegraaff, este tópico se dedicará a apresentar dados da vida de Aleister Crowley, situando-o no contexto histórico-social-econômico em que viveu. Há inúmeros livros que contam a história de Aleister Crowley. Há aqueles que o apresentam como um homem santo e há outros que o desenham como a encarnação do diabo. A realidade, no entanto, é simples. Edward Alexander Crowley, ou Aleister Crowley, como preferia ser chamado, não foi apenas um homem de seu tempo, uma época conturbada na qual o tradicional entrava em conflito com o novo, a ciência ganhava terreno e a fé entrava em crise.

Talvez a sua maneira de ver o mundo, seus conflitos internos, reflitam o recorte histórico em que viveu, e suas ações tenham sido fruto do contexto sócio-econômico no qual nascera, crescera e vivera. Não cabe a este texto especular sobre sua psicologia. Apenas compreende-se que o primeiro passo a ser dado é desconstruir tanto O Profeta do Novo Aeon, quanto *To Mega Therion* – 666¹⁰⁰. Aqui trataremos apenas de um homem. Um homem que vivenciou um período de crise sociocultural e que teve os meios para se dedicar a uma resposta a esta crise. Almeja-se, assim, mostrar para o leitor o homem por detrás de *ΘΕΛΗΜΑ*¹⁰¹ - Aleister Crowley, o maior ocultista do século XX.

Para esta dissertação, foram utilizadas três biografias sobre Crowley: *The Knight of the Shadow Realm – Aleister Crowley: his life and magic* de John Symonds (SYMONDS, 1989), *Aleister Crowley, The Biography: Spiritual*

¹⁰⁰ Crowley é conhecido tanto como “O Profeta do Novo Aeon” quanto por *To Mega Therion* 666 (em transliteração: To Mega Therion) ou A Grande Besta 666.

¹⁰¹ *Θέλημα* = *Thelema*.

Revolutionary, Romantic Explorer, Occult Master - and Spy de Thobias Churton (CHURTON, 2011) e *Aleister Crowley: Magick, Rock and Roll, and The Wickedest man in the World* de Gary Lachman (LACHMAN, 2014). Além disso, o verbete sobre Aleister Crowley, no Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português, foi consultado (MARTINS, 2008), bem como a biografia de Aleister Crowley do escritor ocultista Carlos Raposo¹⁰². A partir dessas fontes, um breve resumo da biografia do autor será desenvolvido com o intuito de situar o leitor sobre a importância da figura estudada.

O ano de 1875 foi um ano interessante. Como bem indica Carlos Raposo, este marca a data de falecimento de Eliphas Lévi, o grande mago francês cuja importância para o movimento esotérico ocidental é inegável. Além disso, foi neste mesmo ano que a Sociedade Teosófica foi fundada e que o livro *Ísis sem Véu* de Helena Petrovna Blavatsky foi pela primeira vez publicado. Neste ano nasceram Carl Gustav Jung, Albet Schweitzer e Edward Alexander Crowley.

Filho de Edward Crowley e Emily Bertha Bishop, Edward Alexander Crowley nasceu no dia 12 de outubro de 1875 em Leamington Spa, Warwickshire, Inglaterra. Seu pai, Edward Crowley vinha de uma família de posses. Seu primo, Abraham Curtis Crowley, possuía uma cervejaria de considerável sucesso comercial à época, da qual este era acionista. Com a morte de Abraham em 1877, a cervejaria foi vendida a uma concorrente em uma fusão extremamente vantajosa para as partes. Durante este processo, Edward vendeu suas ações para a empresa compradora e adquiriu uma considerável fortuna.

Com a situação financeira resolvida, Edward Crowley pôde se dedicar integralmente ao que considerava ser sua vocação: ser um pregador da irmandade de Plymouth, uma seita protestante de origem irlandesa¹⁰³. Crowley foi criado sob a ideologia da irmandade de Plymouth, de uma forma muito repressora, principalmente por parte de sua mãe. Em conformidade com um alto padrão de vida, devido à fortuna de sua família, foi cercado de cuidados, por vezes excessivos, e receberia a melhor educação disponível à época – educação que a levaria a cursar no *Trinity College*, em Cambridge, a cadeira de Ciência

¹⁰² Disponível em: <http://www.thelema.com.br/espaco-novo-aeon/ensaios/aleister-crowley-o-mago-de-mil-faces/> (Acesso em: 14 jul 2018)

¹⁰³ A *Plymouth Brethren*, também conhecida como “Assembleia de irmãos” ou “Casa de oração”. Para maiores informações: <https://www.irmaos.net/historia/plymouth.html> e <http://www.plymouthbrethrenchristianchurch.org/about/who-we-are/>

Moral, cujo nome original seria *Moral Science Tripos*. Este curso servia como preparação para a carreira diplomática no Reino Unido. Crowley, desde cedo, foi estimulado a estudar a Bíblia e, a tanto praticar, como conhecer sobre arte. Viajou ao redor da Europa ao lado de sua mãe que o apresentou aos mais variados museus, locais históricos, peças de teatro e música. Acabaria se tornando um excelente poeta e escritor. Já suas habilidades com os pincéis são motivos de controvérsias.

A relação que tinha com sua mãe geralmente é apontada como turbulenta por seus biógrafos, enquanto que com seu pai era de extrema admiração. Aleister tinha seu pai como ídolo e almejava seguir seus passos. Enquanto criança dedicava-se com afinco ao estudo bíblico e vivia à sombra de seu progenitor, de quem sempre buscou atenção e aprovação. Entretanto, tudo mudou quando Alick (apelido de família) chegou aos 11 anos de idade. No ano de 1887 seu pai, Edward Crowley faleceu em decorrência de um câncer de língua. Sua morte levou Crowley a se revoltar contra a irmandade pelo fato dos Irmãos impedirem que Edward fosse tratado pela medicina convencional, limitando o tratamento à homeopatia.

Esta morte veio como um divisor de águas para o menino. Se antes este era uma criança tímida e reservada, com a morte de seu pai tornou-se o oposto. Nascia o embrião iconoclasta que seria consumado com a sua troca de nome de Edward Alexander para simplesmente Aleister (transliteração de Alexander para o gaélico irlandês). Troca esta simbólica, pois marcava uma total desvinculação com seu pai – também chamado Edward – e iniciava um período de consolidação de sua própria identidade.

Este período potencializou a conturbada relação que tinha com sua mãe, pois foi colocado sob a tutela de seu tio materno Tom Bishop, com quem tinha fortes atritos devido à necessidade de liberdade, negada pela família conservadora. Seus biógrafos afirmam que, em virtude deste período, sua mãe passou a chama-lo de A Grande Besta 666. Seja por brincadeira, ou não, este apelido foi interiorizado por Aleister de uma tal maneira, que anos mais tarde, acabou por adota-lo como moto mágico. Assim foi gerado o embrião do que viria a ser *To Μεγα Θηριον*¹⁰⁴, ou A Grande Besta 666.

¹⁰⁴ To mega therion: transliteração de *To Μεγα Θηριον*, *A Grande Besta*.

Possuidor de uma forte veia aventureira, frequentemente lançava-se em expedições pelo mundo. Foi amigo íntimo do alpinista Oscar Eckenstein e com ele participou, dentre algumas expedições, da lendária incursão ao K2 em 1902. Expedição esta que quebrou os recordes de permanência até então. Somente não tentaram escalar o Everest, pois, à época, tanto o Nepal quanto o Tibet eram fechados aos europeus (SYMONDS, 1989, p.47).

Em outubro de 1895, com uma carta de recomendação do Primeiro Ministro, Lord Salisbury, Aleister Crowley foi aceito no Trinity College em Cambridge para iniciar sua educação superior, permanecendo até 1898. Em 1896, com 21 anos de idade Crowley receberia o seu quinhão na herança de seu pai. Segundo o livro de Tobias Churton (CHURTON, 2011, p. 27.), o valor da fortuna herdada por Crowley, em 1896, foi de £45.000,00. Valor que seria equivalente a, aproximadamente, £6.000.000,00 ou US\$8.000.000,00 em valores de 2018¹⁰⁵.

Foi durante o período em Cambridge que o interesse pelo esoterismo surgiu. Em 1898, após conversas com um cavalheiro britânico chamado Julian L. Baker sobre alquimia, este – que era químico – ficou impressionado com os conhecimentos de Crowley, questionando-lhe sobre os motivos de suas pesquisas. Aleister então lhe confessou que desejava conhecer o “Santuário Interior”; uma igreja no interior de uma igreja – um “Santuário Secreto”, local onde seria possível conhecer os mistérios de Deus e os segredos da natureza. Crowley havia ficado muito impressionado com este conceito retirado do livro *The Cloud Upon the Sanctuary* de Karl Von Eckartshausen (ECKARTSHAUSEN, 2003). Baker lhe disse que não era conhecedor desses temas, mas que possuía um contato que lhe poderia ser útil. Desse modo, Aleister Crowley foi apresentado a George Cecil Jones, também químico e colega de Baker.

Após algumas conversas, Jones percebeu as reais intenções de Crowley e o convidou a fazer uma proposta de afiliação à *Hermetic Order Of The Golden Dawn* (H.O.G.D.). No dia 18 de novembro de 1898, Crowley seria iniciado no grau de Neófito e assumiria seu primeiro *motto* mágico: *Frater Perdurabo*¹⁰⁶. Seu

¹⁰⁵LACHMAN, 2014. p.93. - Como afirma o site: <https://www.officialdata.org/1896-GBP-in-2018?amount=45000>

¹⁰⁶ *Frater* significa irmão e *Perdurabo* significa “prevalecerei até o fim”. Ambos os termos são latinos.

envolvimento com a ordem foi breve, mas intenso. Por afinidade, foi prontamente abraçado por Mathers como um de seus protegidos, o que acabou por gerar descontentamento e animosidades com os demais membros do templo londrino. Sua rivalidade com os escritores e ocultistas Arthur Edward Waite e William Butler Yeats tem sua origem neste recorte temporal.

Durante seu período de estudos na H.O.G.D., Aleister conheceu Allan Bennet ou *Frater Iehi Aour*¹⁰⁷. Com Bennett aprendeu a utilização de enteógenos¹⁰⁸ em rituais e a prática do *Yoga* durante o tempo em que viveram juntos em Londres e uma temporada em que viveram no Ceilão. Essa amizade rendeu-lhe a aproximação com as filosofias do oriente. Após esta temporada no Ceilão, Crowley decidiu retornar ao ocidente, enquanto Bennett optou por tornar-se um monge budista e entrou para o monastério *Lamma Sayadaw Kyoung*. Local onde adotou o nome de *Bhikku Ananda Metteya*. A presença do *Yoga* nas práticas de Crowley é algo bastante forte. Isto se mostra claro em seus escritos sobre o tema. Nestes, Crowley (com seu humor peculiar) assina como *Mahātmā Guru Śrī Paramahaṅsa Shivaji*.

Alguns anos depois, em 1904, *Perdurabo* (agora casado), partiu com sua esposa para o Cairo. Segundo relatos, pressentia que deveriam rumar para o Egito, pois algo grandioso aconteceria. Ao chegarem em solo egípcio, mudaram-se para um apartamento próximo ao antigo Museu Boulak. Durante este período, sua esposa Rose Kelly Crowley, que alegadamente possuía o dom da mediunidade, começou a receber estranhas mensagens telepáticas. O conteúdo destas mensagens era sempre o mesmo: Crowley era esperado e deveria realizar um ritual específico. Ao realizar este ritual, Aleister fez contato com Hórus e este lhe anunciou que o Equinócio dos Deuses havia começado e ele havia sido o escolhido para ser o profeta do Novo *Æon*¹⁰⁹. Posteriormente, Rose Kelly foi novamente contatada telepaticamente por uma outra entidade. Esta identificou-se como *Aiwass* e instruiu que *Perdurabo* deveria se recolher em um quarto de seu apartamento durante três dias no mesmo horário. Pois ali, receberia as instruções para o Novo *Æon* que alvorecia. Do dia 08 ao dia 10 de abril de 1904, Aleister Crowley, mediante o que lhe era ditado por *Aiwass*

¹⁰⁷ *Iehi Aour* significa “Que seja feita a Luz”. Expressão hebraica

¹⁰⁸ Substâncias que provocam estados alterados de consciência.

¹⁰⁹ Nova Era. Marca o fim do cristianismo e o nascimento da era de Hórus.

canalizado em sua esposa, escreveu o marco zero de *Thelema*; o *Liber AL vel legis* ou, como é mais conhecido, “O Livro da Lei”.

Entretanto, Crowley demorou alguns anos para publicar o Liber AL Vel Legis, só o fazendo a partir de 1909 em seu periódico *The Equinox*. Neste, funda sua própria ordem denominada *Astrum Argentum* e utiliza o espaço para divulgar seus ensinamentos. Aleister Crowley afirmava que a Nova Era, inaugurada por *Thelema*, marcava o advento do Iluminismo Científico. Segundo ele, este deveria ser caracterizado por ter “O objetivo da Religião e o método da Ciência”. Slogan que utilizava para sua ordem e seu periódico.

Em 1906, Crowley e Rose Kelly perdem sua filha. Isto levou à separação do casal. De 1907 a 1911, o autor se dedica a estudar e a escrever. Neste intervalo ele produziu grande parte de seus poemas e estudos que foram, majoritariamente, publicados em *The Equinox*. Estes foram lançados semestralmente de 1909 até 1913. Constituem o Volume 1 do *The Equinox* 10 edições. Posteriormente, em 1919, foi lançado o Volume 3 em apenas uma edição. Em 1914 escreveu, junto de Mary d’Esté Sturges o livro *Magick in Theory and Practice*. Este, posteriormente recebeu acréscimos e tornou-se o famoso *Liber ABA*, ou *Book 4*.

De 1920 a 1923, em uma *Villa* na cidade italiana de Céfalu, Crowley fundou a sua Abadia de *Thelema*. Inspirada na Abadia de *Thélème* do romance *Gargantua e Pantagruel* (RABELAIS, 2006), do escritor François Rabelais, Crowley resolveu colocar em prática a sua versão desta comunidade. Neste período, segundo Churton (2011, p. 246), Crowley estava mais focado em Magia Sexual e a fundação desta abadia serviria ao propósito de ser um laboratório para estas experiências. Muitas orgias e consumo de enteógenos aconteceram neste local. O que acabou, aos poucos, criando uma má fama entre os habitantes locais. Durante este período, as suas duas companheiras engravidaram e tiveram, cada uma, uma filha. No entanto, uma das meninas faleceu. Foi a segunda filha que Crowley perdeu.

Em 1923 as coisas tomaram um rumo complexo. Devido à morte de um de seus seguidores, as práticas realizadas na abadia vieram à tona e a imprensa não perdoou. Crowley foi acusado criminalmente de ser um maníaco sexual, assassino, hipnotizador, de realizar orgias sangrentas e de ser anti-cristão. Foi neste período que a imprensa lhe deu a alcunha de *The wickedest man in the*

world (O homem mais perverso do mundo). No dia 23 de abril, Crowley foi deportado da Itália por ordem direta de Mussolini.

Em 1930, ao ter uma correção de leitura de horóscopo corrigida por Fernando Pessoa, Crowley resolve lhe visitar em Lisboa. Período no qual estreita laços com o poeta e ocultista português. Durante a estada de 20 dias em Portugal, Crowley teve várias discussões com Hanni Jaeger, sua companheira na época e esta acabou o deixando e partindo para a Alemanha. Segundo o dicionário de Fernando Pessoa, (MARTINS, 2010, p. 198). Crowley, por vingança, pediu o auxílio de Pessoa para simular seu suicídio. Assim, no dia 24 de setembro de 1930, Crowley “suicidou-se” na Boca do Inferno em Lisboa.

Dentre escândalos e situações peculiares às quais Aleister Crowley esteve, ou foi acusado de estar, envolvido, uma das mais interessantes repousa na teoria de que ele teria sido ou um agente secreto do governo inglês ou um agente duplo entre Inglaterra e Alemanha. Esta tese é amplamente trabalhada por Richard B. Spence em seu livro *Secret Agent 666: Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult* (SPENCE, 2008).

Em 1942, em parceria com Lady Frieda Harris, Crowley sintetiza todo o arcabouço simbólico de *Thelema* nas cartas de um Tarot. *The Book of Toth* é considerado pelos adeptos como um dos mais completos dicionários simbólicos do esoterismo ocidental. A partir de 1945 passa a viver em Hastings na Inglaterra. É neste período que escreve o livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986) trabalhado nesta dissertação. Ao longo dos dois próximos anos ainda recebe alguns alunos para instruir. Dentre estes estão: Kenneth Grant e John Symonds.

Em 1947, durante o verão inglês, Crowley adoece e permenece um longo tempo em convalescença. Se recupera no outono, mas falece no dia 1 de Dezembro de 1947 aos 73 anos. O herdeiro milionário da Plymouth possuía apenas £450,00 e se mantinha com a ajuda de amigos e discípulos. No entanto, mesmo sem as reservas financeiras de antes, a riqueza intelectual que conseguiu acumular ao longo dos anos já havia reservado o seu lugar na história da cultura ocidental como o maior Mago do século XX.

4. Corpus Thelêmico

A partir do paradigma metodológico de Hanegraaff, faz-se necessário desenvolver um mapa que subjaz os conceitos de *Thelema* e *Magick*. Para isto, uma remissão a Schopenhauer e Nietzsche é imprescindível, por esclarecer o conceito de vontade, bem como sua distinção em relação a desejo. Na execução desta tarefa, rastreou-se, também, nas obras de Crowley, menções a Nietzsche e constatou-se sua relevância para a construção do conceito de *Thelema*. Em seguida, discorre-se sobre a aplicação do conceito de vontade em Crowley (*Thelema*) e sobre o exercício desta, que se configura práticas de *Magick*.

A mitologia Thelêmica afirma que entre os dias 8 e 10 de abril de 1904, no Cairo, Egito, Crowley entrou em contato com uma entidade e recebeu desta, o que viria a ser conhecido como o Livro da Lei, ou *Liber Al Vel Legis* (CROWLEY, 1998). Este livro, segundo o autor, marca o nascimento de uma Nova Era, a era de Hórus, para a qual ele foi escolhido como o profeta. Embora seja o principal livro da doutrina thelêmica, o seu estudo, como porta de entrada para as ideias do autor, não é recomendado. Isto se dá em virtude de seu caráter catártico e hermético. Os próprios seguidores de Crowley recomendam aos iniciantes que este seja o último livro a ser estudado.

Desta maneira, um estudo prévio sobre a melhor maneira de se ler a obra de Aleister Crowley foi efetuado e chegou-se à conclusão de que, para esta dissertação, somente seriam trabalhados os textos nos quais há uma abordagem didática. Para tal, foi necessário compreender a lógica por detrás das publicações do autor. Há um número considerável de textos com numerações (a princípio) aleatórias que tornam uma aproximação, sem nenhuma orientação, algo extremamente difícil. Contudo, no livro intitulado *Gems From the Equinox*, de Israel Regardie (REGARDIE, 2007), foi possível encontrar uma explicação para o critério utilizado pelo autor em suas publicações. Este mapa bibliográfico tornou o estudo viável.

Aleister Crowley publicou de 1909 até 1914 um periódico intitulado *The Equinox: The Aim of Religion and The Method of Science*¹¹⁰. Este periódico continha versos, peças, contos, e uma miscelânea de materiais ocultistas. No

¹¹⁰ O Equinócio: O objetivo da Religião e O método da Ciência.

total, foram publicados semestralmente (nas datas dos equinócios¹¹¹: entre 20 e 21 de março e 21 e 22 de setembro) dez edições que constituem o Volume I da obra. Em 1919, Crowley publicou o Volume III de *The Equinox* em um volume único. Por ter sido publicado em capa dura com um tecido azul, foi popularmente chamado de *The Blue Equinox* (CROWLEY, 1919). Todos os textos destinados à ordem esotérica de Crowley, intitulada A. A., ou *Astrum Argentum*¹¹², foram publicados no periódico *The Equinox*.

Desta forma, suas exposições sobre *Thelema* e *Magick* se encontram, majoritariamente, nestas 11 publicações. Posteriormente, descobriu-se que os textos são classificados em função de sua temática. Assim tem-se a seguinte organização:

Classe A: Apresenta os livros que são fruto da inspiração do profeta. É proibida qualquer alteração nos textos;

Classe B: Livros de estudos ordinários. Provém da prática do adepto;

Classe C: Sugestões de temas com o intuito de auxiliar o estudo dos discípulos;

Classe D: Rituais e instruções oficiais;

Classe E: Manifestos, epístolas, panfletos e todo material de divulgação pública da Lei de *Thelema*¹¹³.

Há textos de Crowley que não fazem parte deste sistema de publicações. Estes, frequentemente, são frutos de publicações póstumas. Dentre estas, uma se destaca por ser um projeto propedêutico do inglês, o livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986). Desta maneira, a escolha desta obra como ponto de partida de uma investigação sobre Aleister Crowley se justifica por ser um guia introdutório de temas de estudo e por apresentar indicações, do próprio autor, de livros prévios nos quais apresenta as matérias de forma aprofundada. Destaca-se que *Magick Without Tears* foi um dos últimos projetos do autor.

¹¹¹ Equinócio é um termo astronômico que designa o período no qual o dia e a noite tem o mesmo número de horas em virtude de o Sol se encontrar exatamente em cima da linha do Equador. Do Latim *Aequus*, igual e *Nox*, noite: <https://www.britannica.com/science/equinox-astronomy>

¹¹² Do latim *Astro*, estrela e *Argentum*, de prata.

¹¹³ Informação retirada dos sites oficiais de duas das linhagens da A.A. no Brasil. A saber: <http://www.astrumargenteum.org/pt/biblioteca-em-portugues/>; <http://www.ordoaa.com.br/arquivos/ht/libri/libri.htm>

Segundo Karl J. Germer¹¹⁴, na introdução do livro, em 1943, Aleister Crowley encontrou uma senhora que lhe pediu conselhos sobre ocultismo e assuntos espirituais. Este encontro acabou rendendo uma troca de correspondências entre os dois, na qual Crowley tentava sanar as dúvidas de sua interlocutora. Este acabou por se interessar pelo processo e solicitou que outros conhecidos fizessem o mesmo. O resultado foi uma coleção de mais de 80 cartas que compõem o material do livro.

Segundo Germer, a oportunidade surgida com essas cartas acabou por atender uma demanda pessoal de Aleister, que via o caráter hermético de seus textos como um obstáculo para aqueles que desejavam iniciar os estudos sobre ocultismo. Assim, *Magick Without Tears* surgiu com um nome provisório de *Aleister Explains Everything*. Posteriormente trocado pelo definitivo como um trocadilho sobre um de seus principais livros intitulado *Magick in Theory and Practice*, livro no qual o autor desenvolve seu entendimento acerca de Magick e as maneiras de coloca-lo em prática.

Esta dissertação pretende, ao analisar a obra destacada, apresentar para o leitor os principais pontos indicados e desenvolvidos pelo autor. Prioriza-se construir um panorama acerca do que sejam *Thelema* e *Magick*, bem como desenvolver uma investigação que busque demonstrar as mais variadas tradições que influenciaram o seu sistema. Defende-se que abarcar a totalidade de seu pensamento, em uma dissertação, seria uma tarefa desproporcional. Contudo, indicar sua existência e ressaltar sua relevância enquanto nome de destaque do nicho estudado, não só é fazer justiça para com o autor como uma oportunidade de estimular novas investigações que se aprofundem nos temas trabalhados pelo mesmo.

¹¹⁴ Karl J. Germer foi escolhido por Crowley para ser seu sucessor. Coube a ele os direitos autorais das obras de A.C.

4.1 Vontade e desejo:

Um ponto que merece atenção, ao se estudar Thelema, é o termo Vontade. Acredita-se ser pertinente apresentar duas referências acadêmicas que desenvolveram a temática. Quando se fala em Vontade, os principais nomes que surgem são os de Arthur Schopenhauer e de Friedrich Nietzsche. Pretende-se, assim, apresentar de forma sucinta, o entendimento destes dois filósofos sobre o tema, com o intuito de sanar ambiguidades com a compreensão de Aleister Crowley sobre o mesmo.

Em seu livro intitulado “O mundo como vontade e representação”, Arthur Schopenhauer (2005) afirma que:

“O mundo é minha representação.” Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, a ele mesmo. Se alguma verdade pode ser expressa a priori, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço, e causalidade, pois todas essas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes unicamente sob a qual é, em geral, possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

A partir deste parágrafo introdutório, Schopenhauer define seu entendimento sobre o mundo. Este é compreendido como o que há além dos sentidos e que somente é possível de ser conhecido através destes, o que é conhecido como “experiência empírica”. Em outras palavras, para Schopenhauer, o mundo é uma representação. Isto é, uma ordenação e sistematização das informações recebidas pelos sentidos, articuladas dentro das categorias de tempo, espaço e causalidade.

Por ser uma representação, o mundo depende de dois princípios de existência elementares: o sujeito que representa e o objeto que é representado. Assim, o limite do conhecimento repousa no que o sujeito representador¹¹⁵ consegue perceber e interpretar do mundo sensível. Desta maneira, para o autor, a representação do mundo é fenomênica. Isto gera um problema, como indica Giovanni Reale, em a “História da Filosofia, Volume 5” (2005. pp. 207 - 222): já que o mundo é um fenômeno (aquilo que só é possível captar e interpretar através dos sentidos), Schopenhauer acredita não ser possível haver uma distinção real e objetiva entre sonho e vigília. Para o autor, o sonho apenas apresentaria menos continuidade e coerência.

Como aponta Reale (idem, p. 212), a influência do pensamento hindu se mostra forte em Schopenhauer quando este afirma que o mundo é uma ilusão, assim como os hindus afirmavam ao utilizarem o mito de MAIA – o véu da ilusão. Mas, ao contrário de Kant, que afirmava ser o fenômeno a única realidade cognoscível, Schopenhauer defendia a possibilidade de se conhecer o número (a coisa em si, a essência, ou o que está além do que os sentidos possam captar). Segundo Reale (2005, pp. 212-214), para tal seria necessário um exercício de autoconhecimento. Isto se daria mediante a seguinte formulação lógica: o homem é representação e fenômeno. Entretanto, não seria apenas isto, pois constata-se que, além de representação e fenômeno, o homem também é o sujeito que conhece. E, além disto, o homem também é corpo.

Entretanto, o corpo seria dado de forma dual ao sujeito que conhece: por um lado como representação e objeto entre os objetos (submetido às suas leis), e por outro “como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Para o alemão, todo ato verdadeiro de sua vontade é, de forma simultânea e inevitável, um movimento de seu corpo. Seria, assim, impossível almejar um ato sem, ao mesmo tempo, perceber que este surge como um movimento corporal. Para o autor, o ato da vontade e a ação do mundo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos de causalidade e, muito menos, se

¹¹⁵ Optou-se por usar a palavra “representador” ao invés de “representante” para não haver ambiguidade de significados com última. Almeja-se que “representador” seja compreendido como aquele que cria representações, ao contrário de “representante” que pode significar aquele que age em nome de outrem ou aquele que atua, simula.

encontram na relação de causa e efeito. Para Schopenhauer, estes são uma única e mesma coisa que se apresentam de duas formas diferentes: a primeira de forma imediata e a segunda na intuição do entendimento.

Para o autor, a ação do corpo nada mais é do que o ato da vontade objetivado. Isto é, que surgiu na intuição. Como coloca Reale (2005, p. 213), em Schopenhauer o corpo é vontade tornada visível. Reale demonstra que o alemão não coloca em dúvida que é possível olhar para o corpo e falar dele como qualquer outro objeto, o que o torna um fenômeno. Contudo, destaca que seria apenas por meio do corpo que o homem sente que vive, que experimenta a dor e o prazer, os anseios de viver e o de autopreservação. Seria através do corpo que cada indivíduo sentiria que a essência íntima do próprio fenômeno (ao se manifestar para ele como representação, tanto através de suas ações como por meio de seu elemento permanente, o corpo) não seria mais do que a sua vontade, pois esta constitui o objeto imediato de sua consciência.

Para Reale, Schopenhauer reforça ainda que esta vontade não seria enquadrada em um modo de conhecimento no qual o sujeito e o objeto se contrapõem, mas sim em um modo em que estes se apresentam de forma imediata, na qual não se pode distinguir um do outro. Desta forma, a imersão em uma autoanálise permite que se chegue à conclusão de que a essência de nosso ser é, portanto, vontade. Esta imersão romperia o “Véu de Maia” e tornaria possível a compreensão de que os homens, assim como todos os demais fenômenos, fazem parte de um “cego e irresistível ímpeto” que têm uma mesma essência, que é chamada por Schopenhauer de vontade.

Uma outra referência no estudo do tema é Friedrich Nietzsche com seu conceito de “vontade de potência”. Nietzsche foi fortemente inspirado por Schopenhauer ao ler “O mundo como vontade e representação”. O pensamento de Nietzsche tem como base uma releitura sobre a natureza do pensamento grego. Segundo Reale em “História da Filosofia, Volume 6” (2006. pp. 03 - 20), o filósofo tentou demonstrar como a civilização grega (pré-socrática) propeliu-se em um vigoroso sentido trágico (compreendido como uma aceitação extasiada da vida; coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais). Todo o arcabouço artístico trágico foi interpretado como uma aceitação plena da vida.

Esta propulsão à vida é identificada por Nietzsche como o espírito de Dioniso, que é uma imagem da força instintiva, da saúde, da embriaguez criativa

e paixão sensual. Para ele o espírito de Dioniso é o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza.

Ao lado do desenvolvimento artístico dionisíaco, para Nietzsche, havia uma vertente apolínea, que daria conta de tentar expressar o sonho, o sentido das coisas na medida e na moderação. Tendo como exemplo figuras equilibradas e límpidas.

“Os gregos, que nos seus deuses expressam e ao mesmo tempo calam a doutrina secreta de sua visão de mundo (Weltanschauung), estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades, Apolo e Dioniso. Esses nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma com a outra, e somente uma vez, no momento de florescimento da “Vontade” helênica, apareceram fundidas na obra de arte da tragédia ática. O homem alcança em dois estados o sentimento de delícia em relação à existência, a saber, no sonho e na embriaguez. (NIETZSCHE, 2005, p.5).

Reale defende que, para Nietzsche, quando Eurípides tentou eliminar os elementos dionisíacos, em favor de elementos morais e intelectualistas, da tragédia, iniciou-se um processo de decadência. Foi neste seio que, segundo Nietzsche, surgiu Platão e sua presunção de compreender e dominar a vida por meio da razão.

Embora tenha sido influenciado por Schopenhauer, como bem defende Reale (2006, p. 8), Nietzsche se afastou de seu mestre por considerar que este apresenta uma obra que visa uma fuga da realidade e resignação ao invés de uma “vontade de tragicidade”. Em nome do homem grego do século VI. AEC, que foi subjugado pelo Cristo e sua moral de escravos e homens fracos, ressentidos contra tudo o que é belo e aristocrático, Nietzsche lança um ataque violento contra o cristianismo. Afirma que o divisor de águas da humanidade não foi o nascimento de Cristo e sim a morte de Deus, pois com ela, foram eliminados todos os valores e fundamentos para a vida. Todos os pontos de referência se perderam.

Desta maneira, com a morte de Deus, Nietzsche anuncia a vinda de Zaratustra. Este, sob as cinzas de Deus, propiciará a ideia do super-homem, o homem novo que, segundo Reale, estará “impregnado do ideal dionisíaco, que “ama a vida” e que, voltando as costas para as quimeras do “céu”, voltará à “sanidade da terra”” (REALE, 2006 p.10). Ao se livrar das ilusões do discurso

cristão, o homem se depara com o nada. Assim, o niilismo, para Nietzsche, é a consequência necessária do cristianismo.

Segundo Reale (2006, p. 14), Nietzsche compreende que o niilismo se torna necessário quando, em primeiro lugar, se procura sentido onde não há e, em segundo lugar, quando se compreende que a tentativa de totalização em uma sistematização da vida é baseada em valores que não existem, tais como a conceituação de um fim, de uma unidade ou de verdade. Desse modo, o niilismo surge com a queda destas “mentiras de vários milênios”. Assim, Reale defende que, para Nietzsche, não há uma ordem, não há um sentido. Contudo, há apenas uma necessidade: a necessidade de vontade. Desde sempre o mundo só teria duas vontades: a de aceitar a si próprio e a de se repetir. Este é o conceito de eterno retorno.

Reale afirma que por eterno retorno (conceito retomado da Grécia e do Oriente), Nietzsche compreende que o mundo não se desenvolve em linha reta em direção a um fim (como acredita o cristianismo), muito menos seria o dever do mundo um progresso (amparado no historicismo hegeliano e pós-hegeliano). Para o alemão, a única cosmologia correta é a de um mundo que aceita a si próprio e que se repete. A esta cosmologia Nietzsche vincula a doutrina do amor *fati*: amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo.

Desta forma, para Nietzsche, o amor *fati* seria a aceitação do eterno retorno; seria a aceitação da vida. Contudo, não se deveria ver neste amor a aceitação do homem. Como aponta Reale, a mensagem de Zaratustra está em pregar o super-homem. Este seria o novo homem, que deve criar um sentido para o mundo ao abandonar as velhas correntes. Este deve inventar um homem que irá além do homem existente. O novo homem, que ama a terra, deve possuir os valores de proteger sua saúde, ter uma vontade forte, amar, ter a embriaguez dionisíaca e um novo orgulho. Este super-homem substitui os velhos deveres pela própria vontade. Pois, assim como Protágoras, Nietzsche acredita que o homem deve ser a medida de todas as coisas e deve criar novos valores para coloca-los em prática. Reale afirma que o super-homem “ama a vida” e “cria o sentido da terra”. E, ao ser fiel a isso, encontra sua vontade de potência.

Uma luz até para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos, para vós, homens da meia-noite? Este é o mundo da vontade de potência e nada mais! E

vós também sois esta vontade de potência e nada mais...
(NIETZSCHE, 2011, p. 454)

Após uma introdução acerca das visões de maior relevância acerca de vontade, uma pergunta torna-se inevitável: qual a distinção entre vontade e desejo? Segundo Marilena Chauí, em “Convite à Filosofia” (CHAUI, 1995, pp. 350-355), os seres humanos são seres que possuem necessidades. Estas necessidades dizem respeito, a princípio, a tudo o que o ser humano precisa para conservar sua existência: alimentação, ingestão de água, habitação, relações sexuais para procriação, descanso, etc. A operação de satisfação destas necessidades proporciona ao homem o sentimento de satisfação.

Segundo Chauí, o desejo parte da satisfação de necessidades e acrescenta a elas o sentimento de prazer. Isso acaba por propiciar que se atribuam novas qualidades e sentidos às coisas, pessoas e situações. No âmbito do desejo, a imaginação busca o prazer como forma de fugir da dor pelo significado que se atribui ao que é desejado ou indesejado. Para a autora, o desejo é a busca pela fruição daquilo que é desejado. Isto ocorre pelo fato deste proporcionar sentido à vida, o que acaba por determinar os sentimentos e ações humanas na maioria das vezes. Desta forma, segundo a autora, a vontade difere do desejo por possuir três características que este não possui:

1) o ato de vontade necessita de um esforço para vencer obstáculos. Estes podem ser materiais (como trilhas, montanhas e etc.), fisiológicos (cansaço, fome, dor e etc.), ou psíquicos (desilusão, frustração e etc.). A flexibilidade e a perseverança, a resistência e a manutenção do esforço são marcas da vontade. Isto poderia ser comprovado na expressão força de vontade.

2) o ato de vontade exige discernimento e reflexão antes da ação. Em outras palavras, o ato de vontade está calcado em deliberações, avaliações e tomadas de decisão. O ato de vontade é fruto de comparação, avaliação, discussão e julgamento.

3) a vontade está relacionada ao possível. Isto é, ao que pode ser ou deixar de ser e que pode se tornar real, desde que tenha como fonte o ato de vontade. Este atua em função de fins e envolve o cálculo de consequências. Em resumo, a vontade é inseparável da responsabilidade.

Para Chauí, o desejo é paixão enquanto a vontade é decisão. O desejo tem sua origem na imaginação enquanto a vontade é fruto de reflexão. O desejo

não suporta o tempo, ou seja, desejar é buscar a satisfação imediata (o prazer imediato). A vontade, por outro lado, realiza-se no tempo. É fruto de esforço, de resiliência e de autoconhecimento. Para a autora, o desejo fornece à vontade os motivos interiores e os fins exteriores da ação. Cabe à vontade domar o desejo.

Quanto ao autor estudado por este trabalho, Crowley deixa bem claro sua distinção entre vontade e desejo em seu Liber II, intitulado *The Message of Master Therion* (CROWLEY, 1919, pp. 39-43), como será trabalhado no próximo tópico, 4.2, Thelema. Por fim, cabe ressaltar a influência do pensamento de Nietzsche nas obras do autor. É possível encontrar vários comentários de Aleister Crowley sobre Nietzsche em suas obras. Elencam-se aqui apenas alguns. No livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986), o autor discorre sobre sua inspiração de refletir questões filosóficas ao caminhar, assim como fazia Nietzsche (idem, p. 51). Além disso, ao explicar o que compreendia como as três escolas de magia, o inglês afirma que Nietzsche alinhava-se com o pensamento do que compreendia como a Escola Branca de *Magick* (idem, p. 78). Posteriormente, ao discorrer sobre a dicotomia entre senhores e escravos, Crowley abertamente nomeia o alemão como um dos profetas de Thelema (idem, p. 419). Em seu *Liber LII* (CROWLEY, 1919, pp 198-199), Crowley elenca Nietzsche como uma das principais referências de seu sistema. Já em seu *Liber XV* (idem, pp. 260-261), Aleister assume, abertamente, que o alemão é um dos homens santos de *Thelema*. No conto *The Ordeal of Ida Pendragon* (CROWLEY, 19xx, p. 145), durante um diálogo, um dos personagens enfaticamente recomenda que seu interlocutor, que passava por uma crise existencial, leia Nietzsche. Já no livro *The Confessions of Aleister Crowley* (CROWLEY, 1989), destacam-se dois trechos nos quais o autor afirma que:

Eu concordo totalmente com Nietzsche, de que o cristianismo é a fórmula do estado servil. A verdadeira aristocracia e a verdadeira democracia são igualmente seus inimigos. No meu estado ideal, todos são respeitados pelo que [são, individualmente]. Sempre haverá escravos, e o escravo deve ser definido como aquele que aceita ser escravo "(idem, p. 539). (...) [Em 1919] minha ideia principal tinha sido fundar uma comunidade sob os princípios do Livro da Lei, para formar um arquétipo de uma nova sociedade. O princípio ético principal é que cada ser humano tem seu próprio objeto definido na vida. Ele tem todo o direito de cumprir este propósito, e nada mais do que isso. É função da comunidade ajudar cada um de seus membros a atingir este objetivo. [Como] consequência, todas as regras devem ser feitas, e todas as questões de política

decididas, [visando a] aplicação deste princípio às circunstâncias. Assim, fizemos uma limpeza de todos os códigos [petrificados e prontos] de convenções que caracterizaram civilizações passadas. Estes, além de causarem injustiças ao indivíduo, fracassam por se basearem em suposições arbitrárias que não são apenas falsas, mas também insultam e prejudicam o senso moral. A autoridade destes repousava em definições de certo e errado que eram insustentáveis. Assim que Nietzsche, e outros, demonstraram esse fato, [tais códigos] perderam sua validade." (idem, pp. 848-849).¹¹⁶

Com isso, fica evidente que o pensamento de Friedrich Nietzsche teve uma real relevância na formação de Aleister Crowley. Um estudo aprofundado sobre o diálogo entre os autores cabe a futuros trabalhos na área.

4.2 *Thelema*:

Definir *Thelema* é algo complexo em seu processo, mas simples em seu entendimento. Isto se dá pela pluralidade de significados implícitos no termo. Uma compreensão do significado total almejado por Aleister Crowley exige que alguns passos sejam dados. Embora seja o texto mais hermético do autor *O Liber Al Vel Legis*, ou o Livro da Lei (in CROWLEY, 1997), não é possível chegar à uma compreensão plena de *Thelema* sem passar por ele. Assim, parte-se do marco zero que repousa no nome dado a este livro. Desta forma, parte-se do princípio de que *Thelema* é uma Lei.

O segundo passo a ser dado é rastrear, no livro *Magick Without Tears*, trechos que indiquem a visão de Crowley sobre o objeto. Assim, o autor (CROWLEY, 1986, pp. 88-89) afirma que a Lei de *Thelema* é resumida em quatro

¹¹⁶ *I entirely agree with Nietzsche that Christianity is the formula of the servile state; true aristocracy and true democracy are equally its enemies. In my ideal state everyone is respected for what he is. There will always be slaves, and the slave is to be defined as he who acquiesces in being a slave. (...) [In 1919] my main idea had been to found a community on the principles of Book of the Law, to form an archetype of a new society. The main ethical principle is that each human being has his own definite object in life. He has every right to fulfil this purpose, and none to do anything else. It is the business of the community to help each of its members to achieve this aim; in consequence all rules should be made, and all questions of policy decided, by the application of this principle to the circumstances. We have thus made a clean sweep of all the rough and ready codes of convention which have characterized past civilizations. Such codes, besides doing injustice to the individual, fail by being based on arbitrary assumptions which are not only false, but insult and damage the moral sense. Their authority rested on definitions of right and wrong which were untenable. As soon as Nietzsche and others demonstrated that fact, they lost their validity"*

palavras: “Faça a sua vontade”¹¹⁷. Para ele, é fundamental que se descubra a sua real natureza a fim de que suas necessidades sejam atendidas e seja possível um regozijo através do processo. Para ele, este processo é a verdadeira iniciação. Em outras palavras, mergulhar em si mesmo e colocar-se em paz com todas as forças que lá encontrar.

O autor defende que é proibido discutir a natureza do Livro da Lei, pois é uma escritura sagrada de *Thelema*. Contudo, como afirma, mesmo depois de quarenta anos de exames contínuos do material, ele ainda se apresenta como misterioso em vários aspectos. Crowley acredita que o pouco que conhece deste mistério já basta para ele compreender que a Lei de *Thelema* é uma síntese de todas as Ciências e Éticas. O conteúdo do Livro da Lei, para ele, tem o potencial de levar a humanidade a um grau de liberdade até hoje nunca suspeitado ser possível, bem como a um desenvolvimento espiritual que vai além de qualquer coisa conhecida. Contudo, ele destaca que o ponto mais importante da Lei seria o de potencializar realizações que deixariam o século XIX parecendo uma infância diante de uma vida adulta plena do século XX¹¹⁸.

Crowley toca em mais um ponto controverso de *Thelema* ao identificar que seus críticos afirmam que a Lei só se aplicaria a uma elite da humanidade. Ele reconhece que apenas os mais aptos conseguiriam aproveitar, ao máximo, as oportunidades que esta oferece. No entanto, destaca que “A Lei é para todos¹¹⁹” (CROWLEY, 1997, p.306). Isto é, cada um, dentro de suas possibilidades, deve aprender a realizar a natureza do seu ser e a desenvolver liberdade.

Posteriormente, em um dos capítulos em que disserta sobre a moralidade thelêmica (idem, p. 308-313), o autor tenta responder à pergunta: Os fins justificam os meios? Para ele, a Lei de *Thelema* ajuda a lidar com a questão de forma simples e sucinta. Em um primeiro momento, seria necessário definir “o fim”. Crowley entende que esta proposição pode ser compreendida como Verdadeira Vontade, o que o leva a assumir que apenas o agente pode decidir sobre a questão, em vista de o aspecto ser subjetivo. Em outras palavras, se “o

¹¹⁷ *Do what thou wilt.*

¹¹⁸ Destaca-se que o livro foi escrito entre 1943 e 1947, quando Crowley faleceu.

¹¹⁹ Verso 34. (...) The Law is for all.

fim” é um objetivo da Verdadeira Vontade, a Lei de *Thelema* é clara: “Faça a sua vontade”.

Já no que toca aos meios, o autor afirma que, como o agente não tem como ter certeza se “os meios” são os adequados, ele deve se amparar nos seus instintos, no que aprendeu, em suas tradições e experiência. Para Crowley, todas as opções, com a exceção da primeira, repousam no âmbito da intelectualidade. Assim, todas as demais alternativas podem ser manipuladas nas mais diversas formas pela vontade. E se a Lei de *Thelema*, como deveria, libertou moralmente o agente de “todo o nonsense de Platão, Manu, Draco, Solon, Paulo, John Stuart Mill e Kant” (idem, p. 309), este pode realizar um julgamento objetivo da questão.

Um outro ponto interessante, levantado no capítulo, analisa a hipótese de fraude ou roubo. Crowley defende que isto é uma violação. Uma interferência no direito do outro de dispor de sua propriedade de acordo com sua vontade. Aquele que assim procede, independente da justificção, não tem o direito de exigir que os outros respeitem o direito que violou. Em resumo, Crowley afirma que a base da lei criminal thelêmica é simples pela própria virtude de *Thelema*: violar o direito de outrem é perder o direito de clamar proteção para si na matéria em questão. O autor defende que estas são situações difíceis de serem analisadas e destaca que o mais importante é desenvolver um método de raciocínio thelêmico, a fim de que a pessoa, por si própria, possa responder estas questões.

Por fim, em um outro capítulo em que disserta sobre a moralidade, Crowley (1997, p. 419-424) afirma que 90% de *Thelema* consiste em autodisciplina. No entanto, faz questão de destacar que ao afirmar isto não está se contradizendo. Afinal, um dos versos da Lei de Thelema diz que a “A palavra do pecado é restrição”. Para ele, a pessoa apenas tem permissão de fazer toda e qualquer coisa que tenha como objetivo exercitar a virtude da autodisciplina. O autor destaca que deve-se concentrar no verso que diz: “Tu não tens direito senão fazer a tua vontade”.

Para Aleister, toda ação possível só deve ser realizada se for um fator na Equação da Vontade do agente. Para ele, qualquer ação que não obedeça a este pré-requisito, mesmo que seja inofensiva, nobre, virtuosa (ou não), nada mais é do que desperdício de energia. Ele defende que não há, de forma geral,

barreiras artificiais para nenhuma ação. Há apenas uma pedra de toque, a conformidade com a vontade da pessoa que se propõe a realizar a ação. Para Crowley não existem atos grandiosos em si, mas apenas se estiver de acordo com a Verdadeira Vontade do agente. Segundo afirma, é a Doutrina da Relatividade aplicada à esfera moral. Por fim, Aleister aconselha que as noções de certo ou errado brotarão de dentro da pessoa através de um longo trabalho de autoanálise.

Um terceiro passo a ser dado seria buscar um texto onde o autor expusesse o tema de forma mais aprofundada. Esta temática pode ser encontrada no *Liber II*, intitulado *The Message of the Master Therion* (CROWLEY, 1919, pp. 39-43). Nesta exposição o autor define: “*ΘΕΛΗΜΑ* – Thelema – significa Vontade”. Segundo Crowley, a chave para compreender sua mensagem é Vontade. Esta seria confirmada pela afirmação antitética “A palavra do pecado é restrição.” O autor destaca que “tu não tens direito senão fazer a tua Vontade. Faça isto e ninguém lhe dirá não. Pois a vontade pura, livre de propósito, libertada da luxúria do resultado, é de todo modo perfeita”. Segundo ele, uma análise cuidadosa irá apontar uma teoria que afirma que: se todo homem e toda mulher realizarem a sua vontade – a Verdadeira Vontade –, não haverá conflito. Pois, “todo homem e toda mulher é uma estrela”. E cada estrela se move em uma rota única sem interferência. Há espaço para todos, apenas a desordem causa confusão.

Assim, Crowley destaca que “Fazer a sua Vontade” não significa “fazer o que se quer”. Realizar a Vontade, para o autor, é a apoteose da Liberdade. No entanto, ao mesmo tempo, é o vínculo mais forte. “Faça a sua Vontade – então não faça nada além.” Ele defende que nada deve desviar o agente desta austera e sagrada tarefa. Liberdade é absoluta para a tua Vontade. No entanto, se buscar algo além desta, imediatamente obstáculos surgirão. Para Crowley, todo ato que não está de acordo com o curso desta órbita é errático, um obstáculo. A Vontade não pode ser duas, deve apenas ser uma.

Aleister, após reforçar a natureza da Lei de *Thelema* ratifica, de forma enfática, que a Vontade não deve apenas ser pura, única. Ela deve, também, ser isenta de propósito. Isto é, “a luxúria pelo resultado”, é algo que deve ser abandonado. Do contrário, qualquer propósito vinculado à Vontade, a macularia. Contudo, na mesma medida, a Vontade deve ser vista como o único propósito

da ação. Isto ratificaria a Lei, pois demonstraria a busca pelo cumprimento da Vontade como um movimento eterno, infinito e inalterável. Seria, para ele o Nirvana. Contudo, de forma dinâmica e não estática.

Para o autor, o dever do magista é descobrir qual é a sua Vontade para que ele possa agir de forma a cumpri-la. E uma das melhores formas, não a única, de atingir este objetivo é através da prática descrita no *Liber תישארב*, CMXIII (*Liber Thisharb – Vel Viæ Memorïæ*) (CROWLEY, 1912)¹²⁰.

Crowley sintetiza sua mensagem da seguinte forma: O magista deve (1) descobrir qual é a sua Vontade e (2) fazer a sua Vontade com: (a) apenas um objetivo, (b) desapego e (c) em paz.

Então, somente quando conseguir atingir este objetivo, obedecendo a estas exigências, o magista estará em harmonia com o Movimento das Coisas. Sua Vontade partirá de e será igual à Vontade de Deus. Assim, pelo fato de a Vontade ser o aspecto dinâmico do *Self*, e de não ser possível haver dois Selves com Vontades idênticas, a vontade do magista será a Vontade de Deus, Ele será Deus.

Por fim, Crowley explica a máxima da Lei de *Thelema*: “O Amor é a Lei, o Amor sob Vontade”. Ele defende que esta afirmação deve ser interpretada da seguinte forma: Enquanto a Vontade é a Lei, a natureza desta Vontade é Amor. Mas o Amor deve ser visto como um sub-produto da Vontade. Ele não contradiz ou supera a Vontade. Contudo, se houver uma situação na qual haja dúvidas, deve-se adotar o posicionamento de que é a Vontade que pautará as ações.

O autor afirma ainda que, embora haja muito Amor no Livro da Lei, não há palavra para sentimentalismo. Pois odiar é quase o mesmo que Amar, Lutar é certamente Amar. Como exemplo, ele cita uma briga entre irmãos. Para ele, o Amor do Livro da Lei é sempre viril, ousado e até mesmo orgiástico. Há delicadeza, mas é a delicadeza da Força. Poderosa e terrível como a flâmula na ponta da lança sagrada de *Thelema*. É o aço damasco da espada dos Cavaleiros-Monges de *Thelema*.

¹²⁰ Segundo a resenha, este livro fornece meios de despertar a memória mágica, ou a memória de vidas passadas, e insights sobre a função do aspirante na vida presente. Isto se dá através de meditações no simbolismo cabalístico.

O quarto passo necessário é voltar ao Livro da Lei e rastrear os versos nos quais o autor faz menção à Lei de *Thelema*. Assim, indicam-se os seguintes momentos:

39. A palavra da lei de *θέλημα*; 40. Quem nos chama [de] Thelemitas não fará nada [de] errado, se ele olhar de perto para a palavra. Pois, há três Graus, o Eremita, o Amante e o homem da Terra. Faça a tua vontade, deverá ser o todo da lei; 41. A palavra do pecado é restrição. Ó homem! Não recuse sua esposa, se [for a vontade dela]! Ó amante, se [for sua vontade], vá embora! Não há vínculo que possa unir os divididos, mas o amor: tudo o mais é uma maldição. Maldito! Maldito seja aos eons! Inferno. 42. Que seja esse o estado da maioria, ligados e se repugnando. Assim [como eles], [tu] não tens direito senão fazer a tua vontade; (...) 44. Pois a vontade pura, livre de propósito, libertada da luxúria do resultado, é de todo modo perfeita; (...) 57. Invoque-me sob minhas estrelas! Amor é a lei, amor sob vontade. [Não] deixe que os tolos confundam amor; porque há amor e amor. Há a pomba e há a serpente. Escolha você bem! Ele, meu profeta, [fez sua escolha], [a de] conhecer a lei da fortaleza e o grande mistério da Casa de Deus¹²¹.

O quinto passo torna necessária uma compreensão acerca das referências com as quais Crowley dialogou ao longo de sua vida. É mais do que evidente que o ponto de partida deve ser a escolha do termo *Thelema*. Esta, está vinculada diretamente ao autor francês François Rabelais.

François Rabelais ou Alcofribas Nasier (um anagrama de seu nome utilizado como pseudônimo) foi um médico, escritor e padre francês que viveu no século XVI. É conhecido por ter escrito a obra medieval *Gargantua e Pantagruel* (RABELAIS, 2006). Este é um título coletivo dado à cinco romances escritos entre 1532 e 1564. Trata-se da história do gigante Gargantua e de seu filho Pantagruel. Rabelais conta as aventuras dos dois com um tom cômico e escatológico fazendo, de forma lúdica, críticas à sociedade da época.

¹²¹ “39. The word of the Law of *θέλημα*. 40. Who calls us Thelemites will do no wrong, if he look but close into the word. For there are therein Three Graedes, the Hermit, and the Lover, and the man of Earth. Do what thou wilt shall be the whole of the Law. 41. The word of Sin is Restriction. O man! refuse not thy wife, if she will! O lover, if thou wilt, depart! There is no bond that can unite the divided but love: all else is a curse. Accurséd! Accurséd be it to the aeons! Hell. 42. Let it be that state of manyhood bound and loathing. So with thy all; thou hast no right but to do thy will. (...), 44. For pure will, unassuaged of purpose, delivered from the lust of result, is every way perfect. (...), 57. Invoke me under my stars! Love is the law, love under will. Nor let the fools mistake love; for there are love and love. There is the dove, and there is the serpent. Choose ye well! He, my prophet, hath chosen, knowing the law of the fortress, and the great mystery of the House of God.”

O que interessa para esta dissertação é o tema desenvolvido por Rabelais nos capítulos 52 a 56 do livro *Gargantua*¹²². Neste trecho da história, após ser vitorioso em uma batalha, Gargantua oferece, consecutivamente, a um monge um cargo de Abade nas Abadias de Seuilly, Bourgueil e Saint-Florent. Contudo, todas são recusadas por ele sob o argumento que este não deseja nada que seja relacionado aos monges. Entretanto, em vista da vontade de Gargantua em lhe retribuir, este pede que lhe seja concedido construir uma abadia para uma ordem por ele há muito planejada. Para esse fim, Gargantua lhe concede suas terras denominadas *Thélème*, que ficavam a duas léguas da grande floresta de Port-Huault ao lado do rio Loire.

O monge, pede ainda, que Gargantua construa sua Abadia de *Thélème* com apenas um andar, pois sua intenção era fundar uma ordem oposta à todas as outras. Gargantua concorda e diz que, em vista de todas as Abadias serem temerosamente cercadas de muros, jamais seriam construídos muros ou corrimãos em sua Abadia. O monge concorda e diz que muros, corrimãos e andares estimulavam inveja e conspirações. Há muitas peculiaridades sobre esta abadia e o tom humorístico é bem acentuado.

Como bem coloca Marian Rothstein em seu verbete sobre *Thélème* no livro *The Rabelais Encyclopedia* (ROTHSTEIN, in ZEGURA, 2004, pp. 243-244.), o autor utiliza a comédia para criar uma utopia. Funda-se uma anti-abadia. Um lugar divino, um paraíso na terra que, em contraste com os outros mosteiros, onde a vontade dos homens predomina, nesta abadia a Vontade de Deus é exercida.

O nome grego Thelema declara que a vontade de Deus governa nesta abadia satiricamente contrastada com outros estabelecimentos monásticos que permanecem “*de ce monde*” ou “*deste mundo*”, zombando das falhas das paredes e das regras mecânicas para restringir a vontade humana. *Thélème* mistura homens e mulheres, não tem paredes, não tem regras fixas, não tem pobreza e não espera que os residentes (que entram na abadia entre as idades de dez e quinze [anos] para as mulheres, de doze a dezoito [anos] para os homens) passem suas vidas inteiras lá (idem, p.143)¹²³.

¹²² Há várias edições desta obra com diferentes numerações de capítulos. Para esta dissertação utiliza-se a edição em inglês da Penguin. RABELAIS, 2006.

¹²³ “*The Greek name Thelema declares that the will of God rules in this abbey satirically contrasted to other monastic establishments which remain “de ce monde” or “of this world,” mocking the failures of walls and mechanical rules to restrain human will. Thélème mixes men and women, has no walls, no fixed rules, no poverty, and no expectation that the residents (who*

Segundo a autora, isto se comprova quando Rabelais afirma que todos são livres na abadia. Contudo, há apenas uma regra, que não deve ser nunca desobedecida. Esta é sintetizada no mote “Faça a tua vontade”¹²⁴. Uma referência direta à oração cristã “Pai nosso” que profere “...que seja feita a vossa vontade”.

Toda a vida deles não era controlada por leis, regras e regulamentos. Mas [sim] de acordo com suas vontades e livre-arbítrios. (...) Havia apenas uma cláusula na sua Regra: Faça a tua vontade. Porque as pessoas que são livres, bem educadas, bem ensinadas e conhecedoras de uma companhia honrosa têm por natureza um instinto - um estímulo - que sempre as atrai para atos virtuosos e as retira do vício. (...) Todos tinham sido tão bem educados que não havia homem e nem mulher, dentre eles, que não era capaz de ler e escrever, cantar, tocar instrumentos musicais e falar cinco ou seis idiomas. (...) Nunca foram vistos tantos cavaleiros como estes: tão fortes de coração, tão galantes, tão cheios de destreza no cavalo e a pé, tão vigorosos, mais ativos ou mais talentosos no manejo de todo tipo de arma. Nunca foram vistas damas como estas: tão limpas, tão delicadas, menos perversas, mais realizadas com suas mãos, com a agulha, ou mesmo com todas as atividades que são femininas, honradas e livres. É por isso que, quando chegasse a hora em que qualquer [um dos] homens daquela abadia desejasse partir: a pedido de seus pais ou por outro motivo), ele levaria consigo uma das damas - a que o aceitara como pretendente. - e eles se casavam. E tão bem haviam morado juntos em *Thélème* na amizade amorosa que continuavam ainda mais a fazê-lo no casamento, amando-se tanto no final de suas vidas quanto no primeiro dia de seu casamento (RABELAIS, 2006. pp. 372-374)¹²⁵.

enter the abbey between the ages of ten and fifteen for women, twelve to eighteen for men) will spend their whole lives there.

¹²⁴ Em francês antigo “*Faictz ce que vouldras*” e em inglês “*Do what thou wilt*”. Em português geralmente é traduzida por “Faça o que tu queres”. Por não concordar com esta tradução utilizei “Faça a tua vontade”.

¹²⁵ “*Their whole life was ordered not by laws, rules and regulations but according to their volition and free-will. (...) There was but one clause in their Rule: Do what thou wilt, because people who are free, well bred, well taught and conversant with honourable company have by nature an instinct – a goad – which always pricks them towards virtuous acts and withdraws them from vice. (...) Never were there seen knights like these: so stout-hearted, so gallant, so full of dexterity on horse and foot, so vigorous, more active, or more talented in the handling of every sort of weapon. Never were there seen ladies like these: so neat, so dainty, less froward, more accomplished with their hands, with the needle, or at every activity which is womanly, honourable and free. That is why, when the time arrived that any man in that Abbey should wish to leave: at the request of his parents or for some other reason), he took one of the ladies with him – the one who had accepted him as her suitor – and they wedded each other; and so well had they dwelt together in *Thélème* in loving-friendship that they continued all the more to do so in marriage, loving each other as much at the end of their lives as on the first day of their wedding.*”

Uma segunda referência remonta à infância de Aleister Crowley e sua criação baseada nos preceitos da seita protestante *Plymouth Brethren*. Como mencionado anteriormente, o pai de Aleister Crowley foi um pregador deste grupo e publicou algumas obras cuja temática envolvia os credos da instituição da qual fazia parte. A partir do livreto denominado *The Plymouth Brethren (so called): Who they are – Their Creed – Mode of Worship, etc., Explained in a letter to his Friends and Relations, by Edward Crowley* (CROWLEY, E., 1871), é possível compreender certas peculiaridades deste grupo e relacioná-las com as escolhas tomadas pelo autor ao longo de sua vida.

Edward Crowley afirma que, para a irmandade *Plymouth*, todos os homens são pecadores e estão condenados. Vivem em uma ilusão e em oposição a Deus. No entanto eles, os irmãos, já estão salvos pela graça e soberania de Deus. Estes têm consciência de que, embora tivessem sido pecadores, sua salvação ocorreu quando Cristo morreu na cruz. Eles defendem que todo aquele que acredita no Cristo já está salvo.

Tendo Jesus terminado o trabalho que veio fazer, Deus o ressuscitou dentre os mortos e assentou-O no trono dele (do Pai) (Apocalipse 3:21), coroando-O com glória e honra (Hebreus 2:9). Mostrando o quão satisfeito estava com aquilo que Jesus fizera. E, ao ter as [Suas] reivindicações de justiça satisfeitas, Deus se declara justo e o justificador daquele que crê em Jesus (Romanos 3:25,26). Como Irmãos, em seu estado [de] não salvos, leram isto e acreditaram. E, ao acreditarem, obtiveram a paz com Deus e a vida em Jesus. Pois, sendo justificados pela fé, temos paz com Deus (Romanos 5:1); e aquele que crê no Filho de Deus tem a vida eterna (João 3:36; João 5:24). Tendo lido e acreditado em tudo isso que o Espírito Santo registrou sobre Jesus e Sua obra, poderiam eles ainda ter dúvidas e medos quanto à sua salvação? Seus pecados foram postos de lado - eles tinham paz com Deus - eles tinham vida - eles eram novas criaturas em Cristo, e eles eram justificados de todas as coisas (Atos 13: 38,39). (CROWLEY, 1871, p.5)¹²⁶

¹²⁶ *Jesus having finished the work He came to do, God raised Him from the dead, and seated Him on His own (the Father's) throne (Rev. iii. 21), crowning Him with glory and honour (Heb. ii, 9), thus showing how well-pleased He was with that which Jesus had done; and the claims of God's justice having been met, God declares Himself just and the justifier of him that believeth in Jesus (Rom. iii. 25, 26), As Brethren in their unsaved state read this they believed, and in believing obtained peace with God and life in Jesus. For, being justified by Faith we have peace with God (Rom. v. 1); and, he that believeth on the Son of God hath everlasting life (John iii. 36; John v. 24). Having read and believed all this that the Holy Ghost has recorded about Jesus and His work, could they any longer have any doubts and fears as to their salvation? Their sins were put away – they had peace with God – they had life – they were new creatures in Christ, and they were justified from all things (Acts xiii. 38, 39).*

Assim, Edward Crowley afirmava que a irmandade adotava um posicionamento que era condenado por muitos. Segundo o autor, os irmãos eram vistos como presunçosos e iníquos por terem consciência de sua salvação. O fato de a irmandade ser liberal com relação à livre pregação, e de se ater exclusivamente ao texto bíblico, leva Edward a desenvolver toda uma argumentação amparada em versículos a fim de legitimar seu posicionamento. Segundo ele, a remissão dos pecados é condicionada ao derramamento de sangue em Hebreus 9:22. Desta forma, quando Jesus foi crucificado, este derramamento ocorreu e Deus, assim, afastou o pecado dos crentes no Cristo, Hebreus 9:26. Como consequência, amparado em Gálatas 2:20, o autor compreende que o crente em Jesus é uma nova criatura pois o Cristo vive nele. Também argumenta que por ter Cristo em si, também é conduzido a sentar-se nos lugares celestiais e têm todas as bênçãos espirituais, Efésios 2:5,6 e 1:3. Além disso, baseado em Colossenses 2:9,10, Edward defende que os crentes em Jesus são completos e plenos.

Posteriormente, sua argumentação culmina em uma reflexão: Pelo fato dos crentes em Cristo serem agraciados com todas as bênçãos, eles podem desfrutar livremente destas? Ou Deus daria bênçãos para as quais seus escolhidos poderiam apenas olhar mas não tocar? Edward defende, ferrenhamente, que não. Para ele Deus quer que seus filhos desfrutem plenamente do mundo. Deus os tornou livres.

Os irmãos são, então, pecadores perdidos salvos pela graça, através da fé NAQUELE que morreu por eles (Efésios 2:8); 2º Eles sabem que são salvos e que têm vida eterna (1 João 5:13); 3ª, Sua posição é a de estar sentado em Cristo nos lugares celestiais (Efésios 2:5,6); 4º, Eles são abençoados com todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo (Efésios 1:4) - completos Nele, em quem toda a plenitude da Divindade mora corporalmente (Colossenses. 2:9,10). Mas eu digo novamente que esta é a posição de todos que creem em Jesus. Só que eles não sabem disso. E o que é pior, muitos não querem saber disso, pelo menos se viram quando alguém procura colocar a verdade diante deles (CROWLEY, E., 1871, p. 8)¹²⁷.

¹²⁷ *The Brethren, then, are lost sinners saved by grace, through faith in Him who died for them (Eph.ii. 8); 2nd, They know that they are saved, and that they have eternal life (1John v. 13); 3rd, Their position is that of being seated in Christ in heavenly places (Eph.ii. 5, 6); 4th, They are blessed with all spiritual blessings in heavenly places in Christ (Eph,i. 4) – complete in Him in whom all the fulness of the Godhead dwelleth bodily (Col. ii. 9, 10). But I again say, that this is the position of all who believe in Jesus, only they do not know it, and what is worse, many do not wish to know it, at least they turn aside when one seeks to put the truth before them."*

Para a irmandade de *Plymouth*, e especialmente para Edward Crowley, apenas a palavra de Deus deve ser ouvida. Assim, não existe autoridade superior à Bíblia. Ele se colocava contra decisões de assembleias, artigos religiosos, catecismos e qualquer outro posicionamento desta natureza. Apenas a pregação da bíblia era aceita. Isto se dá em virtude de a irmandade não apenas aceitar, como também estimulava que seus membros estudassem e pregassem suas leituras.

Como uma última referência, destaca-se o arcabouço de práticas e doutrinas esotéricas estudadas por Aleister Crowley antes, durante e depois de sua passagem pela H.O.G.D.. Embora sua passagem pela instituição tenha sido breve e intensa, o material base com o qual Crowley trabalhou ao longo de sua vida tem uma influência direta dos ensinamentos desenvolvidos pela H.O.G.D.. Destaca-se o domínio das simbologias alquímicas, astrológicas e, principalmente cabalistas, nos trabalhos de Aleister Crowley.

Após esta longa investigação, é possível encontrar um padrão que se repete ao longo, tanto da história, quanto do pensamento do autor, aqui apresentados. Há nestas exposições um forte elemento gnóstico. Acredita-se ser possível esta interpretação, de início, ao se analisar a visão de mundo e interpretação bíblica de Edward Crowley. Desde criança, Aleister viveu em uma irmandade de eleitos. Nasceu em um berço de profetas, cresceu como membro de uma elite econômica e obteve a melhor educação. Como consequência, foi parar em Cambridge, núcleo de uma elite intelectual. Posteriormente, foi aceito em uma Ordem Iniciática onde somente aqueles que passassem pelas iniciações adquiririam o conhecimento. E, por fim, fundou sua própria organização onde, de uma maneira ligeiramente diferente da H.O.G.D., replicou seu sistema. Além disso, sua situação financeira não permitiu que a palavra do pecado, ou restrição, impedisse quaisquer que fossem suas ações.

Cresceu entre pessoas que tinham consciência da sua natureza divina e direito legítimo de agir livremente no mundo. Buscou juntar-se, ao longo de sua vida, a pessoas com as quais dividiu esta visão de mundo. Tal como um *pneumático* gnóstico, ele pôde acessar os planos divinos e recebeu diretamente de uma entidade *Praeter-humana* o Livro da Lei. Livro que marca o fim e o início de um novo *Aeon*. Assim, possuidor desta revelação, ou conhecimento divino, ele pôde se tornar O Profeta e guia dos *psíquicos* ainda adormecidos e

ignorantes de sua natureza divina. Orientar os psíquicos a realizarem a Verdadeira Vontade é fazer a Vontade de Deus. Já sobre os *Hílicos*, eis alguns trechos do livro da Lei:

31. Por estes homens tolos e seus infortúnios não se importem, de forma alguma! Eles sentem pouco. O que é, é equilibrado por alegrias fracas. Mas vós sois meus escolhidos. (...) 19. Deus vive em um cachorro? Não! Mas os mais altos [estão entre] nós. Eles se regozijarão, [os] nossos escolhidos. Quem se entristece não é [um] de nós. (...) 21. Não temos nada com os excluídos e inaptos: deixe-os morrer em sua miséria. Pois eles não sentem. Compaixão é o vício dos reis: derrote os miseráveis e os fracos: esta é a lei do forte, esta é a nossa lei e a alegria do mundo. Não pense, ó rei, nessa mentira: Que Tu deves Morrer: em verdade não morrerás, mas viverás. Agora, que seja compreendido: Se o corpo do Rei se dissolver, ele permanecerá em puro êxtase para sempre. (...) 49. Eu sou único e conquistador. Eu não sou dos escravos que perecem. Sejam eles condenados e mortos! Amém. (...) 58. Sim! não consideres de mudar: sereis como sois, e não [de outra forma]. Portanto, os reis da terra serão reis para sempre: os escravos servirão. Não há quem seja [diminuído ou exaltado]: tudo é como sempre foi. No entanto, existem os meus servos mascarados: pode ser que aquele mendigo seja um rei. Um rei pode escolher sua vestimenta como quiser: não há teste certo: mas um mendigo não pode esconder sua pobreza. (CROWLEY, 1997, p. 303-301)¹²⁸

Assim, um último passo é necessário para se chegar a um entendimento de *Thelema* é responder à pergunta: O que é uma Lei? Segundo o dicionário Houaiss¹²⁹, Lei pode ser compreendida de diversas formas, dentre as quais:

- a) regra categórica, b) regra, prescrição escrita que emana da autoridade soberana de uma dada sociedade e impõe a todos os indivíduos a obrigação de submeter-se a ela sob pena de sanções <Ex: as leis do código civil, ninguém pode ignorar a lei, etc.> (...), e) poder, autoridade, domínio que é imposto a alguém, a uma nação, a uma ordem social; mando <Ex: a lei do vencedor, a lei do mais forte, etc.>, f) aquilo que se impõe ao homem por sua razão, consciência ou por

¹²⁸ 31. For these fools of men and their woes care not thou at all! They feel little; what is, is balance by weak joys; but ye are my chosen ones. (...) 19. Is God to live in a dog? No! but the highest are of us. They shall rejoice, our chosen: who sorroweth is not of us. (...) 21. We have nothing with the outcast and unfit: let them die in their misery. For they feel not. Compassion is the vice of kings: stamp down the wretched & the weak: this is the law of the strong, this is our law and the joy of the world. Think not, o king, upon that lie: That Thou Must Die: verily thou shalt not die, but live. Now let it be under stood: If the body of the King dissolve, he shall remain in pure ecstasy for ever. (...) 49. I am unique & conqueror. I am not of the slaves that perish. Be they damned & dead! Amen. (...) 58. Yeah! deem not of change: ye shall be as ye are, & not other. Therefore the kings of the earth shall be Kings for ever: the slaves shall serve. There is none that shall be cast down or lifted up: all is ever as it was. Yet there are masked ones my servants: it may be that yonder beggar is a King. A King may choose his garment as he will: there is no certain test: but a beggar cannot hide his poverty.

¹²⁹ <https://houaiss.uol.com.br/> (Acesso em: 11jul 2018)

determinadas condições ou circunstâncias <Ex: a lei moral, as leis da natureza, a lei do destino, etc.> g) predomínio da vontade de alguém sobre a de outrem; ascendência de uma pessoa sobre as demais <Ex: impossível viver pela lei de nossos pais>, h) fórmula abstrata ou concreta do que é certo ou concordante com padrão estabelecido; norma, regra <Ex: as leis da gramática>, i) [Filosofia] expressão definidora das relações constantes que existem entre os fenômenos naturais, como, por exemplo, o enunciado de uma propriedade física verificada de maneira precisa <Ex: as leis da astronomia, da química, da física... k) [Teologia] prescrição religiosa, conjunto de regras que emanam da providência divina e dadas ao homem pela Revelação <Ex: as leis mosaicas, a lei do Corão, Maria foi encontrar seu filho Jesus entre os doutores da lei.>, l) [Por extensão] crença, religião.

Thelema, enquanto Lei, pode ser compreendida de acordo com as definições elencadas acima. Destas, destacam-se as expostas nas letras b, f, g, h, k e l como as mais importantes. Assim, conclui-se que *Thelema* é uma Lei por ser uma norma. Contudo, não é apenas uma norma, é uma norma que emana da autoridade suprema, Deus. É uma Lei por ser a expressão da Vontade Divina, é uma Lei por ser universal. É uma Lei enquanto uma fórmula: “Faça a tua Vontade há de ser o Todo da Lei”. Por ser uma fórmula, é um conhecimento. Por ser um conhecimento, a Lei de *Thelema* é uma Gnose.

4.3 Magick:

Ao contrário de *Thelema*, cuja interpretação exige uma investigação mais elaborada. Sobre *Magick*, Crowley é claro e preciso. No livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986, p. 27) ele define: “**Magick é a Ciência e a Arte de causar Mudanças em conformidade com a Vontade**”. Como exemplo, ele cita que é sua Vontade informar ao mundo sobre certos fatos de seu conhecimento. Assim, ele utiliza “armas mágicas”: pena, tinta e papel, para escrever “encantamentos” – a mensagem lida –, na “linguagem mágica” – Ex: o idioma que é compreendido pelas pessoas a quem ele deseja transmitir suas ideias –. Ele invoca “espíritos”, como gráficos, editores, livreiros e por aí em diante, e os compele a transmitir sua mensagem a estas pessoas. A composição e distribuição são assim, um ato de – *MAGICK* –. Através deste ato, ele causa mudanças em conformidade com a sua Vontade.

Como postulado, ele afirma que “TODA Mudança almejada é efetivada pela aplicação apropriada de qualidade e intensidade de Força, através da maneira adequada e pelo método pertinente ao objetivo”. Após definir e apresentar seu postulado, Aleister Crowley desenvolve uma lista com 28 teoremas com o intuito de embasar sua definição e postulado. Contudo, acredita-se que elencar estes teoremas, nesta dissertação, a faria desnecessariamente maior e não acrescentaria, de fato, material para esta pesquisa. Isto se dá em virtude do aspecto redundante e esmiuçado no qual o autor articula seu pensamento.

Para uma análise mais dinâmica e eficaz de sua definição de *Magick*, acredita-se ser pertinente apontar um trecho escrito por Israel Regardie, em uma edição mais tardia de seu compêndio sobre a H.O.G.D. (REGARDIE, 1994). Neste trecho (idem, p. 13-14) Regardie afirma que toda Ciência e toda Arte possuem suas próprias linguagens, sem as quais a comunicação é limitada. Para ele, a grande tarefa de um graduando de um curso universitário é aprender os diferentes tipos de linguagens que pertencem às variadas disciplinas que constituem o *corpus* teórico de seu curso. Por exemplo, a Física tem sua própria terminologia. Sem o domínio desta, pouco se faz no âmbito desta ciência. O mesmo pode ser dito da Geologia. Sem o domínio de sua terminologia técnica, o conhecimento desta deve permanecer eternamente um mistério.

Segundo o autor, alguns estudantes se tornam tão proficientes na utilização destas terminologias técnicas que passam a ser ininteligíveis em suas conversas do cotidiano e passam a sofrer críticas daqueles que não dominam os termos. Contudo, estas são linguagens por si mesmas. Devem ser aprendidas, dominadas e utilizadas de forma a torna-las meios eficazes de comunicação. Para Regardie, o mesmo se dá no âmbito mágico. As linguagens utilizadas pelos magistas são consideradas altamente complexas, e suas eficácias repousam no aspecto técnico que elas encerram. Por isso, o estudante de magia deve se esforçar em dominar estas linguagens a fim de não cair em armadilhas durante o curso sobre o sistema da H.O.G.D..

Este conselho de Regardie é de extrema relevância para esta pesquisa. Ao se compreender cada tradição esotérica como uma disciplina em um grande curso sobre magia, se compreende a natureza não apenas da H.O.G.D., mas também a de *Thelema*. A tarefa iniciada por Westcott, Woodman e Mathers, de

sintetizar em um único sistema as várias tradições esotéricas ocidentais, foi continuada e ampliada por Crowley ao desenvolver a Lei de *Thelema*.

Tome-se um exemplo acadêmico: em um curso de Filosofia, o estudo da Filosofia Grega é uma disciplina isolada. Apresenta seus objetos de análise e terminologias técnicas próprias. Contudo, o estudo desta disciplina é fundamental para se compreender outra disciplina isolada: a de Filosofia Medieval, cujo objeto é outro e apresenta terminologia técnica própria. No entanto, o diálogo entre ambas não só é possível como fundamental para se compreender outra disciplina isolada: a Filosofia Moderna, cujo objeto é outro, e apresenta terminologia própria e etc. Assim se dá até que a conclusão do curso de Filosofia é culminada com uma compreensão do todo do pensamento ocidental através de suas particularidades. Se a perspectiva análoga for adotada, pode-se compreender tanto o sistema da H.O.G.D., quando o thelêmico, como um grande curso sobre a Ciência Divina.

Se a Lei de *Thelema* é uma Gnose, ela é uma Ciência. Por ser uma Ciência é necessário que ela esteja de acordo com os princípios da Lógica. Desta maneira, a melhor linguagem, *a priori*, para se trabalhar com a Lógica é a Matemática. Isto se justifica por uma questão de economia e eficácia. A matemática, enquanto linguagem, consegue sintetizar princípios e ações em símbolos que são internacionalmente compreendidos (Ex: $1 + 1 = 2$). Dentre estes símbolos, há uma espécie simbólica que sintetiza em si uma ação de interação entre símbolos com o intuito de se atingir um resultado. A terminologia técnica da matemática a denomina **Fórmula**. A fim de ratificar este posicionamento, destaca-se alguns entendimentos possíveis do termo elencados no dicionário:

- a) expressão concisa e rigorosa, constituída em geral de símbolos, que resume um certo número de dados, b) forma precisa e convencionada que se usa para exprimir uma ideia, enunciar uma regra ou expor um fato, c) meio de acesso; chave, segredo, caminho, d) modo de proceder; método, norma, processo, e) expressão que define com rigor tanto as relações fundamentais entre os termos que entram na composição de um todo, como as regras estabelecidas por tipo de operação, f) frase ou conjunto de palavras que se deve pronunciar, para que certos atos sejam válidos.¹³⁰

¹³⁰ <https://houaiss.uol.com.br/>

Desta maneira, enquanto *Thelema* é Gnose, *Magick* é Ciência e Arte (enquanto técnica) de causar Mudanças em conformidade com a Vontade. Isto é, em um sentido amplo, *Magick* é a aplicação no mundo da fórmula de *Thelema* “Faça a tua Vontade há de ser o Todo da Lei” que é ratificada nos versos 42 e 43 do Livro da Lei (CROWLEY, 1997, p. 307) que diz: “(...) tu não tens direito senão fazer a Tua Vontade. Faça isto e ninguém lhe dirá não”. Destaca-se que o único objetivo do magista é realizar a sua Vontade. Desta maneira, *Magick* não é qualquer ação no mundo. *Magick* é uma ação consciente (Ciência) e hábil/perita/técnica (Arte) de agir (causar Mudanças) de forma a não violar (em conformidade com) a Vontade de Deus (a Vontade). Qualquer ação que não obedeça a esta fórmula é desperdício de energia, como citado previamente.

Como mencionado anteriormente, o autor afirma que a única tarefa prática do magista é, obviamente: 1º) Descobrir qual é a tua Vontade, 2º) Fazer a tua Vontade de forma: a) focada b) desapegada e c) em paz. Logo, pergunta-se: como este processo deve ser feito? A resposta é simples, antes de qualquer coisa é necessário descobrir qual é a sua Vontade. E para isto há várias maneiras ou fórmulas mágicas. Uma das quais, a que ele recomenda, é através do processo de rememoração de vidas passadas que possibilitam descobrir qual a sua Vontade. Esta ação pode ser feita através de várias fórmulas expostas no *Liber CMXIII – VIÆ MEMORIÆ*.

Após descobrir qual a sua Vontade, o magista tem apenas uma tarefa: a de fazer a sua Vontade. Novamente pergunta-se: como se faz a sua Vontade? A resposta, mais uma vez, é simples: Através do autoconhecimento. Assim, novamente se pergunta: como se obtém o autoconhecimento? Através do exercício de *Magick*, que inclui a utilização de todo um arcabouço simbólico obtido de tradições esotéricas ocidentais e orientais. Dentre estas, é possível mencionar as trabalhadas pela H.O.G.D., mas também a presença das tradições indiana e chinesa, através de elementos da yoga e do taoísmo.

A Cabala, um dos elementos herdados da H.O.G.D., é preponderante no sistema thelêmico. O seu arcabouço simbólico é o mais utilizado pelo fato de ser o mais flexível e por possibilitar a articulação, de várias maneiras, de princípios arquetípicos. Segundo Aleister Crowley, em *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986, p. 18), a Cabala é o melhor, se não o único, meio pelo qual uma inteligência pode se identificar. A *Gematria*, a articulação entre os valores numéricos e

fonológicos das letras hebraicas, serve para descobrir verdades espirituais. Para ele, os números são uma *network* da estrutura do Universo, e as suas relações são a forma como a compreensão humana deste se expressa. Ele defende que, tanto em grego como em hebraico, não há outra forma de se escrever números. Os algarismos 1, 2, 3, 4 e etc. são influência fenícia que veio pelos árabes. Crowley acredita que do grego e do hebraico não se tem necessidade de nada além destes valores, algumas palavras sagradas e livros de referência.

Um ponto a se destacar é apresentado no capítulo 0 = 2 do livro *Magick Without Tears* (Idem, p. 51-63). Neste trecho o autor discorre sobre sua percepção acerca da formação do Universo. Para Crowley, o homem está consciente. Por estar consciente ele não pode duvidar de existência (seja ela ilusória ou real, não faz diferença) de algo, pois duvidar também seria uma forma de consciência. Essa existência, para o autor, pode ser chamada de Universo.

Em algum momento este passou a Ser, a existir. Crowley defende que este é o grande “Enigma do Universo”. Segundo ele, por falta de resposta, o posicionamento ortodoxo afirma que Deus o criou. Contudo, a pergunta inevitável logo aparece: Se Deus criou o universo, quem criou Deus? Aleister diz que algumas vezes a resposta é um Demiurgo, ou um Deus criador que tem atrás de si uma grandeza eterna sem forma. No entanto, para ele, este argumento só surge para confundir.

Outras vezes, como defende, o universo é suportado por um elefante. Ele, por sua vez, está em cima de uma tartaruga e assim se segue. Em outros momentos, um Grande Pai e uma Grande Mãe surgem cristalizados de uma confusa nuvem de Elementos e etc. Contudo, como afirma, ninguém responde à pergunta. Pelo menos, para Aleister, os inventores de deuses que apresentam mentes amparadas no senso comum, não respondem.

Para Crowley, os filósofos sérios sempre começaram a analisar a questão ao descartar estas puerilidades. Assim, por necessidade, estes foram divididos em três escolas: A Nihilista, a Monista e a Dualista. Para o autor, a escola Dualista é, superficialmente, a mais plausível pelo fato de ser, de chofre, possível identificar os “Pares de Opostos” das escolas Hindus em uma primeira análise do Universo. Como afirma, assim como o primeiro, é um posicionamento conveniente pois também leva à uma teologia ortodoxa: Ormuzd e Ahriman, os

Devas e Asuras, Osiris e Set etc., ao ponto de ser possível uma redução nas personificações de Bem e Mal.

Para ele, a escola Monista (ou Advaitista), é de cara sutil e mais refinada. Ela parece se aproximar de maneira mais próxima a uma realidade última (ao contrário do exame superficial do posicionamento dualista). Contudo, como deixa claro, ele tem uma pessoal aversão a esta escola. Para ele, os Monistas (encontrados nos Upanishads, no Bhagavad-Gita, no Enigma do Universo de Ernst Haeckel e em inúmeros outros clássicos) conseguem perceber o absurdo que é responder à pergunta: Como todas as coisas (das quais tenho consciência) passaram a ser? Com a resposta: De muitos (e dentre esses muitos, incluem-se dois). Assim, para Crowley, os Monistas passam a defender que o Universo é um fenômeno singular. Ao se retirar todos os limites do mesmo, incluindo sua duração, este se explica por si só.

Contudo, como aponta, pode-se perguntar: Se o Universo é singular, como podem existir os opostos, que se é possível observar? O autor argumenta que eles percebem o aspecto contraditório da proposição e lançam mão do “diabo” dos Dualistas “emulsificado e evaporado em uma ilusão que chamam de Maya” (1986, p. 54). Segundo Crowley, a “Realidade” para eles é Brahman, ou o Ser Supremo, sem qualidade ou quantidade. Estes são compelidos a lhe retirar todos os atributos, mesmo o da Existência. Pois, para Aleister, ao se admitir a Existência do Ser Supremo estariam criando um limite e seriam arremessados de volta ao Dualismo. Afinal, para o inglês, tudo do que temos consciência possui limite. Do contrário, não seria inteligível para nós. Pois, ao se fazer uma referência a algo é necessário, no mínimo, distinguir este do não-algo.

Por fim, Crowley desenvolve toda uma argumentação rebatendo a “Experiência Religiosa” presente no Advaitismo, que excede o objetivo deste capítulo. Na sequência de seu raciocínio, o autor expõe sua tese se alinhando ao Nihilismo. Para tal, ele apresenta sua teoria matemática do Nada. Segundo Crowley, quando no uso ordinário se escreve 0, deveríamos na verdade escrever 0^n (zero elevado a n). Pois apenas o 0 implica que o objeto não está estendido em nenhuma dimensão que se possa analisar. Assim, uma linha pode ter 2^m de

largura, mas 0 de altura e 0 de profundidade¹³¹. Esta proposição poderia ser representada como $2m + 0a + 0p$ ou $n^{2m} + 0a + 0p$.

A proposta do autor é, ao se considerar “O que Crowley quer dizer com Nada?”, é levar em conta toda qualidade possível de todos os objetos como dimensão. Por exemplo: alguém pode descrever esta página como $nm + n'a + n''p + 0 \text{ brilho} + 0 \text{ docilidade} + 0 \text{ usabilidade} + 0 \text{ elasticidade}$ e assim por diante até que se tenha anotado e medido todas as qualidades que esta possui e excluído todas que não possui. Assim, Crowley defende que, por conveniência, é possível se escrever a expressão como $X^{m+a+p+b+d+u+e}$ – ao se usar as iniciais das qualidades que se chama, por convenção, de dimensões.

Segundo o autor, ainda cabe mais uma explicação pela metamática. Ao interpretar X^1 , X^{1+1} ou X^2 , e daí em diante, assume-se que a referência é espacial. Assim, supõe-se que X^1 é uma linha, X^2 é um plano de $1m^2$ e X^3 um cubo com 1m em cada dimensão. Mas, como levanta o autor, e se propuséssemos X^4 ? Não há mais dimensões. Segundo Aleister, os matemáticos modernos convencionaram de chamar esta quarta dimensão de tempo. Assim, ele pergunta: e X^5 ? Para interpretar esta expressão é necessário começar a considerar outras qualidades como capacidade elétrica, cor, atributos morais e etc.

Entretanto, para o autor, a questão principal não é esta e sim a seguinte: O que acontece se colcarmos um sinal de subtração antes do índice ao invés de um sinal de adição? Simples. Com um sinal de menos a operação torna-se uma divisão: $X^2 = X^{1+1} = X^1 + X^1$. Assim, $X^{3-2} = X^3 \div X^2 = X^1$ como se a operação consistisse em apenas subtrair de 2 de 3 no índice. Desta forma, chega-se ao ponto crucial de sua tese: Como se deve interpretar X^0 ? Pode-se escrever como X^{1-1} ou X^{n-n} . Assim, $X^{1 \div 1} = 1$. E isso seria o mesmo qualquer que fosse o valor de X.

No entanto, Crowley defende que esta articulação tem como objetivo exemplificar o valor do Nada. E não seria correto apenas escrever 0. Pois, 0 implica em algum índice, tais como 0^1 ou 0^2 ou 0^n . E, se o Nada de que se fala é absoluto, não deve haver nem figura e nem índice. Assim, ele sugere que seja

¹³¹ Crowley usa o sistema britânico de medidas, 2 pés. Para um fim didático, utilizo 2 metros.

escrito apenas como 0^0 . Mas qual seria o valor desta expressão? Segundo Crowley, deve-se seguir a seguinte equação:

$$0 = 0^{n-n} = 0^n \div 0^n = \frac{0^n}{1} \times \frac{1}{0^n}$$

Assim, $0^n \div 1$ permanece 0, mas $1 \div 0^n = \infty$. Para o autor, esta operação indica o choque entre o “infinitamente grande” com o “infinitamente pequeno” que derruba o “infinito” e nos deixa com um indeterminado, mas finito, número de variações totais. Crowley (1986), assim, afirma que embora complexa a sua tese, os chineses conseguiram chegar ao mesmo resultado, mas de forma mais simples.

Segundo o autor, os chineses tiveram a mesma ideia de um “Absoluto Nada”. Eles fizeram um esforço intelectual e acabaram por chama-lo de Tao. Para eles, assim como para o autor, apenas afirmar “Nada” não basta para explicar o Universo. Segundo sua explicação, os sábios chineses partiram do princípio de que “Nada” não tem qualidades ou quantidades (assim como os Advaitaístas). Contudo, os chineses afirmaram que é possível reduzir qualquer expressão ao “Nada” apenas ao subtrair quaisquer valores iguais de termos opostos. Assim, tem-se ($n + (-n) = 0$). Por este raciocínio, Crowley afirma que é possível retirar qualquer expressão que desejar do “Nada”. Apenas deve-se ter o cuidado de garantir que os termos sejam precisamente opostos e iguais. Desta forma, tem-se ($0 = n + (-n)$.)

Para o autor, os chineses realizaram esta conclusão e começaram a diagramar o universo com “I”, um par de opostos: o Yang (princípio ativo ou masculino) e o Yin (princípio passivo ou feminino). Desta forma, os sábios chineses representavam o Yang como linha contínua (—) e o Yin como uma linha seccionada (— —). Para eles, como defende o autor, a primeira manifestação na Natureza destes dois é o Thai Yang, ou o Sol, e a Thai Yin, a Lua.

A partir deste raciocínio inicial, Crowley explica que os chineses dobraram as linhas e obtiveram 4 Hsiang. Tomaram 3 de cada vez e obtiveram 8 Kwa. Assim, estes acabaram por representar o desenvolvimento do “I” original até a ordem Natural dos Elementos. Crowley os classifica como M de masculino e F de feminino:

Yi King:

M 1		Khien: "Heaven-Father"	F 1		Khwān: "Earth-Mother"
M 2		Li: The Sun	F 2		Khan: The Moon
M 3		Kān: Fire	F 3		Tui: Water
M 4		Sun: Air	F 4		Kān: Earth

(CROWLEY, 1986, p. 61)

Crowley destaca a maneira como eles mantiveram uma percepção de equilíbrio. Segundo ele, M1 e F1 são perfeitos. M2 e F2 ainda mantêm o equilíbrio em suas linhas. Os quatro "elementos" mostram imperfeições, mas ainda assim, estão equilibrados. Em uma leitura poética, o autor afirma que M3 representa as chamas de uma lareira, enquanto F3 representam as ondas sobre o solo marítimo. F4, o ar imutável, com seu espaço impenetrável por cima. E finalmente, F4 e sua fina crosta de terra mascarando as energias interiores do planeta.

Crowley explica que os chineses duplicaram estes Kwa e chegaram a 64 hexagramas do Yi King, que não apenas é um mapa, mas a História da Ordem da Natureza. Este sistema, por ser harmônico e belo, o estimulou a explicar como estes sábios derivaram o Universo do "Nada". Assim, ele crê que ao se compreender como $0 = 2$, pouco há para se aprender acerca de sua teoria de Magick. O ponto principal é ter em mente que, não importa qual a Equação do Universo se utilize, ela sempre será retrocedida ao zero. Esta é a missão do magista.

A partir de sua concepção de que $0 = 2$, é possível entender sua alegoria teogônica exposta no capítulo *The Magical Theory of the Universe* (CROWLEY, 1997, p. 137-143), no qual afirma que o espaço da infinidade é a deusa NUIT, enquanto o espaço infinitesimal é HADIT. Estes são imanifestos. Contudo, uma conjunção destes infinitos é chamada de RA-HOOR-KHUIT, a Unidade que inclui e encabeça todas as coisas. Esta teogonia é revelada no *Liber Al Vel Legis*, ou o livro da Lei. A partir desta percepção, Crowley afirma que A Unidade transcende a consciência, ela está acima de toda divisão. O Pai do pensamento,

a Palavra, é chamado de Chaos, a díade. Já o número três, a Mãe, é chamada de Babalon.

O autor defende que esta tríade é essencialmente unidade, de uma forma que transcende a razão. A compreensão desta trindade, para ele, é fruto de uma experiência espiritual. Pois, como afirma Crowley, TODOS os verdadeiros deuses são atribuídos a esta trindade. Na verdade, ele está, em alegoria, indicando o seu uso instrumental da Cabala como linguagem espiritual a fim de que se possam realizar fórmulas mágicas. A trindade, mencionada, se constituiu nos mistérios de *Kether*, *Chockmah* e *Binah*. A percepção desta trindade enquanto Pai, Mãe e Filho, resume o mistério da criação através do sexo. Novamente, destaca-se este aspecto gnóstico em Crowley, pois a utilização de magia sexual em suas práticas de *Magick* foram e são realizadas até hoje. Como ratificação desta afirmação, destaca-se o trecho do *Magick Without Tears*: “Todo ato de amor sob vontade tem um resultado dual (1) a criação de uma criança que combina as qualidades de seus pais, (2) a retirada, para o Nada, pelo êxtase (CROWLEY, 1986, p. 63)¹³². Destaca-se que o tema permeará boa parte dos Livros de Aleister Crowley, no entanto dá-se destaque às seguintes obras: *Liber CCCLXX: A’ASH: VEL CAPRICORNI PNEVMATICI*, *Liber CLVI: CHETH: VEL VALLUM ABIEGNI*, *Liber LXVI: STELLAE RUBEAE* e *Liber DCCCXI: ENERGIZED ENTHUSIASM*.

Assim, no ensaio intitulado *A Lecture on the Philosophy of Magick, no Livro The Revival of Magick and other Essays* (KACZYNSKI (Org.), 1998, p. 206-207), o autor defende que a teoria mágica do Universo é que todos os homens chegam à estrela, ou planeta em que vivem, para obter experiência. Todos passam por etapas nesta experiência. Algumas agradáveis e outras não. Contudo, todas são necessárias para que se possa obter o autoconhecimento. Esta teoria é, para o autor, a reconciliação entre o livre arbítrio e o destino.

Há, por fim, mais dois pontos que devem ser mencionados em função de sua importância no processo de autoconhecimento de *Magick*, o domínio das técnicas da Yoga e o contato com o SAG.

¹³² Every “act of love under will” has the dual result (1) the creation of a child combining the qualities of its parents (2) the withdrawal by ecstasy into Nothingness

Sobre Yoga, na *Epístula Última* de *Magick Without Tears*, Crowley afirma que não acha que vá muito longe ao dizer que a Parte I do *Book 4* e as suas *Eight Lectures on Yoga* formam um guia suficiente de práticas da matéria. Qualquer outra coisa seria apenas distração (CROWLEY, 1986, p. 503). Dito isto, faz-se necessário investigar quais práticas estão elencadas em tais livros. Na parte I do *Liber ABA* (Book 4) (CROWLEY, 1997), o autor discorre, de forma mais aprofundada, sobre os mesmos temas da parte I de *Eight Lectures on Yoga* (CROWLEY, 1991), isto é, os conceitos sobre as práticas de *Ásana*, *Prāṇāyāma*, *Yama* e *Niyama*, *Pratyāhāra*, *Dhyāna* e *Samādhi*. Já na segunda parte de *Eight Lectures on Yoga*, Crowley desenvolve uma argumentação acerca dos aspectos ontológicos e científicos da yoga e de como esta, em seu simbolismo e prática, funciona em *Magick*.

No capítulo intitulado *The Holy Guardian Angel na Objective Individual*, do livro *Magick Without Tears* (CROWLEY, 1986, p.279-282), Aleister aborda a existência de um Ser que não pode ser compreendido como uma abstração, tal como os anjos. Para ele, os anjos são abstrações construídas através da articulação simbólica de elementos astrológicos e cabalistas que os vinculam de forma arquetípica a um planeta e a uma sephira.

Já o *Holy Guardian Angel*, ou SAG (Sagrado Anjo Guardiã), como é conhecido no Brasil, é uma entidade que não depende de vinculações a simbolismos para existir. Crowley defende que eles são microcosmos tal como a humanidade. Indivíduos que vivem e morrem, pois apresentam a mesma natureza que o homem. Contudo, eles são mais do que homens. Crowley acredita que eles transcenderam o estágio humano, mas mantêm uma relação direta de amizade ou irmandade com o magista.

O autor enfatiza que ele não deve ser compreendido como uma abstração, ele não pode ser acessado através de práticas de autoconhecimento. Embora Crowley reconheça que um processo de análise leva o magista a se perceber como apenas um ponto de vista, intistiguível em si, de qualquer outro ponto de vista. Embora a identificação como SAG possa se apresentar incomensuravelmente próxima, uma identificação total é impossível. O encontro com o SAG é um encontro de amizade e orientação, no qual este instruirá o magista sobre suas vidas anteriores e sobre sua Vontade. A única maneira conhecida é através do ritual chamado "*The Sacred Magic of Abramelin the*

Mage". Traduzido do hebraico e sugerido a Crowley por Mathers em seus tempos de H.O.G.D.. Também presente em seu *Liber DCCC: SAMEKH*.

É importante destacar que Aleister Crowley, novamente em *A Lecture on the Philosophy of Magick* (KACZYNSKI (Org.), 1998. p. 206-207.) defende que para o homem cabe apenas consultar uma inteligência superior (SAG), o que *Magick* lhe ensina a fazer, ou este deve desenvolver sua própria mente, pois ela tem uma faculdade tão superior ao intelecto quanto o intelecto é superior às emoções. Para ele, todas as operações mágicas requerem um treinamento muito elaborado, de um tipo ou de outro. Contudo, mesmo assim, ele acredita que a única saída é que se deve colocar os homens no comando do planeta. Homens que são mais do que homens. Ele defende que é necessário voltar aos tempos dos profetas ou nos tornarmos profetas e que, principalmente, deve-se olhar para os problemas do mundo de um ponto de vista inteiramente alheio ao existente no presente.

Desta maneira, acredita-se ser claro que o entendimento de *Magick*, para Aleister Crowley é o mesmo de Ciência. Contudo, não o da Ciência Moderna, e sim com um sentido mais amplo, vinculado à perspectiva de Magia como o conhecimento dos sábios da antiguidade, como a Arte dos Magos. Crowley escreveu muitos livros nos quais compilou as mais vairadas linhas de pensamentos e linguagens esotéricas. Contudo, a grande compilação dele é em um livro pictográfico e não em prosa ou verso. Todo o sistema thelêmico, quiçá todo o sistema esotérico ocidental e oriental, está compilado no tarot de sua autoria, denominado o Tarot de Toth. Este, além de ser uma biblioteca pictográfica, é também instrumento simbólico no exercício dos rituais de *Magick*.

5. Conclusão:

Esta dissertação deparou-se com desafios múltiplos. Inicialmente, houve a necessidade de se construir uma base sólida para que o edifício conceitual pretendido pudesse ser trabalhado, esclarecendo o que se entende por religião.

Assim, partiu-se para uma breve investigação acerca das compreensões sobre o termo. Foram utilizados os trabalhos de J. Z. Smith, Wilfred Cantwell Smith e Wouter J. Hanegraaff como referenciais teóricos. Para J. Z. Smith, religião é definida como um termo acadêmico, criado por acadêmicos para uso na academia.

Já Wilfred Cantwell Smith, conclui que o problema que se criou com a tentativa, ao longo da história, de se tentar chegar a uma definição de religião pode ser resumida no fato de que almejou-se chegar à essência de um objeto que não existe. As análises deveriam se concentrar nos fenômenos e não em uma tentativa infrutífera de se chegar a um conceito essencial de religião.

Por fim, foi apresentada a abordagem de Wouter J. Hanegraaff. Para ele, um estudo da religião sem uma perspectiva histórica não seria possível. Em contrapartida, ele defende que sem, pelo menos uma, perspectiva sistemática a disciplina se torna incapaz de demarcar seu próprio objeto de estudo.

A partir disso, o autor propõe as seguintes definições: **religião** é qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral; **uma religião** seria qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição, que influencie a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral e, por fim, **uma espiritualidade** seria qualquer prática humana que mantenha contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empírica mais geral através da manipulação individual de sistemas simbólicos.

Um segundo desafio foi o de definir um entendimento para Esoterismo Ocidental, cujo significado se mostra difuso. Nesse caso, é possível desdobrar a perspectiva do senso comum em três vieses. No entanto, no cenário acadêmico, a complexidade do entendimento se revela, pois o objeto Esoterismo é visto

como uma construção acadêmica frequentemente definido e trabalhado de acordo com a agenda do pesquisador.

Assim posto, nesta dissertação adotou-se a proposta de Wouter J. Hanegraaff, na qual Esoterismo Ocidental reúne uma gama de tradições, correntes de pensamento e de práticas que foram rejeitadas tanto pelo Cristianismo quanto pela Ciência, equivocadamente presumidas como oriundas de uma única tradição primordial de um conhecimento universal e interpretadas erroneamente como uma espécie de contracultura ocidental.

Por fim, diferenciou-se Esoterismo de Misticismo, Hermetismo e Ocultismo. Em relação a esse último, observou-se que pode apresentar dois significados. O primeiro se refere à corrente surgida no século XIX, indiretamente na trilha da *Philosophia Occulta* de Heinrich Cornelius Agrippa, podendo ser caracterizada como uma tentativa de conciliar ciência e religião e de lançar mão de tradições tanto ocidentais como orientais. O segundo significado destacado por Faivre tende a perceber o Ocultismo como sinônimo de magia. Nesta dissertação foi adotado o primeiro significado de Ocultismo, abordando-o como um elemento do conjunto denominado Esoterismo Ocidental. Com isso, foi possível também mostrar a viabilidade de se considerar o Esoterismo Ocidental um campo de investigações da Ciência da Religião, pois apresenta elementos que atendem às definições de religião adotadas. Além disso, seus elementos podem proporcionar um número considerável de novas pesquisas, enriquecendo o entendimento acerca da cultura ocidental. Pode-se alegar que a falta de clareza sobre o objeto foi, e ainda é, extremamente problemática e que a escassez de material pode desestimular o interesse pelo tema. Entretanto isso pode se constituir, por outro lado, em uma tarefa de coragem e de visão.

O quadro acima também explica porque foi inevitável recorrer à bibliografia de Wouter J. Hanegraaff como a espinha dorsal teórica para o estudo. O autor defende que os estudos de Faivre sobre as fontes primárias do Iluminismo, a Teosofia Cristã e sua relação próxima com a *Naturphilosophie* do Romantismo Alemão culminaram com a publicação, em 1992, da obra chamada “O Esoterismo”. Nela, Faivre definiu o Esoterismo Ocidental como um campo de estudos ao apresentar em seus primeiros cinco capítulos as origens antigas e medievais das “correntes esotéricas modernas”, bem como analisou o Esoterismo durante a Renascença e o período Barroco, passou pelo Esoterismo

durante o período do Iluminismo, deu atenção ao desenvolvimento do objeto desde o Romantismo Alemão até o século XIX e encerra comentando o Esoterismo no século XX.

Antoine Faivre pode ser considerado o divisor de águas do campo por ter adotado uma leitura histórica para o tema. E, em decorrência de suas investigações, em 1999, na Universidade de Amsterdã, criou-se a cadeira de “História da Filosofia Hermética e Assuntos Correlatos”, cujo primeiro diretor foi o Professor Wouter J. Hanegraaff.

O segundo capítulo também destaca os contratempos que surgiram ao longo do estudo do Esoterismo Ocidental, além de apontar para uma metodologia que vem se mostrando muito eficaz pela abordagem ética que utiliza. Para Hanegraaff, a década de 60 do século XX viu surgir duas abordagens problemáticas do fenômeno, que corriam em paralelo e flertavam entre si: a abordagem religionista e o estudo da “Tradição Hermética”, realizado por Frances Yates. Para o autor, as fusões que estas duas abordagens geraram, influenciaram não apenas a academia, mas também o senso comum, produzindo leituras equivocadas. Assim, o autor defende que seria necessário a superação destas perspectivas em prol de uma compreensão “pós-Yates” sobre a natureza do “Esoterismo Ocidental”.

Por fim, o segundo capítulo analisou a proposta de Hanegraaff e definiu o método que foi utilizado nesta pesquisa. Assim, optou-se por uma abordagem diacrônica genética que, a partir do princípio da irreversibilidade do tempo histórico, traça as filiações de ideias ao longo do tempo. Esta perspectiva genética ainda permitiu o reconhecimento de alguns elementos constantes.

Já no que toca ao Ocultismo, a tarefa principal da investigação buscou demonstrar a maneira pela qual os conteúdos e associações de um complexo de ideias, oriundos da Renascença, foram alterados sob o impacto dos valores culturais do Iluminismo e da visão mecanicista da ciência.

O terceiro capítulo destinou-se a desenhar o contexto histórico, econômico e geográfico do objeto estudado, bem como apresentar ao leitor uma breve biografia do homem por detrás das ideias. Assim, construiu-se um esboço da realidade na qual o autor trabalhado, Aleister Crowley, nasceu, cresceu e viveu até o seu falecimento em 1947. Para isto, de forma pontual, deu-se destaque aos principais momentos de sua vida, a fim de mostrar a maneira

intensa com a qual viveu e como esta vida influenciou, e ainda influencia, a cultura dos séculos XX e XXI. Não se deixou de mencionar, obviamente, o relato acerca do recebimento da Lei de *Thelema*.

No quadro histórico, destacou-se que a Inglaterra Vitoriana se refere ao período da terceira ou quarta geração pós-revolução industrial, cuja maioria da população pertencia à classe de trabalhadores manuais e era predominantemente urbana. Um abismo econômico separava os mais pobres dos mais ricos e o acesso à cultura e à educação era, majoritariamente, um privilégio de uma elite britânica. Sob uma outra perspectiva, viu-se que a Era Vitoriana foi um período marcado por uma rebelião contra os valores tradicionais anglicanos, durante o qual a ascensão da autoridade científica em oposição à autoridade religiosa não foi um processo pacífico.

Foi neste contexto que surgiu a *The Hermetic Order of The Golden Dawn*, sociedade esotérica que se tornaria o modelo na qual a maioria dos grupos dos séculos XX e XXI se basearia. A importância da H.O.G.D. repousava no fato de seus fundadores terem realizado um amplo trabalho de compilação sobre a temática esotérica, desenvolvendo um sistema próprio no qual as mais diversas fontes são articuladas de uma maneira coerente.

Também nesse contexto histórico, destaca-se que o Ocultismo vitoriano foi contemporâneo do nascimento da Ciência da Religião. Afinal, Max Müller publicou o livro *Introduction to the Science of Religion* em 1873 (MÜLLER, 1873).

Foi a partir da H.O.G.D. que Aleister Crowley desenvolveu seu sistema Thelêmico. Postula-se que é possível afirmar que a H.O.G.D. e o sistema Thelêmico de Crowley acabaram por dar corpo e unidade ao que, hoje, se convencionou chamar de tradição esotérica ocidental.

Podem ser apontadas semelhanças entre os mitos de criação, tanto da H.O.G.D. quanto de *Thelema*. Em ambos os casos, uma figura misteriosa exterior escolhe o agente e lhe concede uma Gnose. Este agente, após o recebimento, fica incumbido de divulgá-lo para aqueles que são merecedores. Esta tática, de criar uma tradição antiga que é transmitida a um iniciador, era uma prática comum no século XIX e, acredita-se, possa ter tido origem com o mito de Christian Rosenkreutz.

Há controvérsias sobre os retratos que são feitos da pessoa de Aleister Crowley. A história, no entanto, desmente a maioria desses retratos. Edward

Alexander Crowley tinha recursos e pôde ter tempo para se dedicar ao estudo e à prática das diversas tradições com as quais teve contato. Pôde, também, viver de forma intensa e verdadeira seu projeto de Vida. É por isto que conseguiu realizar a sua obra e sua influência ainda é presente nos dias de hoje.

No quarto capítulo, fez-se a imersão na obra escolhida (o livro *Magick without tears*) e desenvolveu-se o estudo almejado. O referido capítulo foi dividido em duas partes: a primeira constituiu-se de um estudo sobre *Thelema* e a segunda, sobre *Magick*.

Para Aleister Crowley, a Lei de *Thelema* resume-se na fórmula: “Faça a sua vontade”. Nesse sentido, mostrou-se que é fundamental descobrir-se a real natureza da pessoa, a fim de que suas necessidades sejam atendidas e seja possível regozijar-se. Crowley mostra que a Lei de *Thelema* é uma síntese de todas as Ciências e Éticas, pois, por ser a expressão da Vontade Divina, constitui-se numa Lei, e, por seu caráter de revelação, através da fórmula: “Faça a tua Vontade há de ser o Todo da Lei”, torna-se uma Gnose. Crowley destaca que “A Lei é para todos” porque cada um, dentro de suas possibilidades, deve aprender a realizar a natureza do seu ser e a desenvolver liberdade. Para ele, toda ação possível só deve ser realizada se for um fator na Equação da Vontade do agente.

O autor sintetiza sua mensagem em duas etapas: primeiro o magista deve descobrir qual é a sua Vontade e, em seguida, deve fazer a sua Vontade com apenas um objetivo, com desapego e em paz. Ao obedecer a estas exigências, o magista está em harmonia com o Movimento das Coisas e sua Vontade partirá de e será igual à Vontade de Deus. Assim, ele será Deus.

Em uma breve análise sobre suas referências, destacou-se a influência do autor francês François Rabelais, sua criação baseada nos preceitos da seita protestante *Plymouth Brethren* e o arcabouço de práticas e doutrinas esotéricas estudadas antes, durante e depois de sua passagem pela H.O.G.D.

Ao tratar de *Magick*, partiu-se da seguinte fórmula: “**Magick é a Ciência e a Arte de causar Mudanças em conformidade com a Vontade**”. Desta maneira, enquanto *Thelema* é Gnose, *Magick* é Ciência e Arte. Mostrou-se que *Magick* é a aplicação no mundo da fórmula de *Thelema* “Faça a tua Vontade há de ser o Todo da Lei” e todo este processo deve ser feito através do autoconhecimento, obtido com a utilização de todo um arcabouço simbólico

obtido de tradições esotéricas ocidentais e orientais. A habilidade de Crowley em manipular diversos sistemas simbólicos e os articular em um único sistema, pode ser considerado algo original em um contexto de compilações.

Constatou-se que o arcabouço simbólico da Cabala é o mais utilizado por ser flexível e por possibilitar a articulação de princípios arquetípicos. Além disso, há que se mencionar o domínio das técnicas da Yoga e o contato com o SAG como outras formas de autoconhecimento. O encontro com o SAG é um encontro de amizade e orientação, no qual este instruirá o magista sobre suas vidas anteriores e sobre sua Vontade. Por fim, indicou-se que Crowley escreveu muitos livros nos quais compilou as mais variadas linhas de pensamentos e linguagens esotéricas. Contudo, a grande compilação dele é em um livro pictográfico e não em prosa ou verso, o Livro de Toth.

Acredita-se que, ao compreender *Magick* como Ciência, Crowley adota um posicionamento de oposição tanto à religião quanto à magia, compreendida pelo senso comum. Defende-se que a adoção da Lei de *Thelema* como Gnose, fez com que Crowley atribuísse à Ciência um significado sagrado que não mais encontrava nem na Religião, nem na Magia (em sentido comum) e nem na Ciência (“profana”). Assim, postula-se que Crowley adote uma postura de oposição entre verdadeiro e falso como uma maneira de atribuir a *Magick* o *status* de Verdadeira Ciência, a Ciência dos Sábios.

Um outro ponto a se mencionar é que, embora *a priori* pareça contraditório, o posicionamento Gnóstico presente em *Thelema* se mostra compatível com sua concepção Nihilista, expressa na teoria de $0 = 2$. O caráter *sui generis* de sua teoria mágica do universo apenas se distingue do gnosticismo por não acreditar em um Demiurgo ou um Deus anterior à criação. Para ele, do Nada surgiram dois: Nuit (o infinitamente grande) e Hadit (o infinitesimalmente pequeno). Da união destes, nasceu RA-HOOR-KHUIT, ou a Unidade, o Universo que conhecemos. O arcano da magia sexual repousa no entendimento deste princípio que Crowley habilmente trabalhou, ao ponto de articula-lo tanto pela simbologia Cabalística, quanto pela Taoísta, Alquímica, Astrológica, etc..

Acredita-se que a Gnose de *Thelema* repouse na compreensão de que o homem faz parte deste sistema ($0=2$) de forma integral e que não há necessidade de ser salvo, pois não há prisão, apenas deve se tornar consciente. Por isso, a palavra do pecado é Restrição. Restrição da Vontade é Restrição de

Consciência. A liberdade provém da conscientização de que o homem sempre fez parte da divindade. Através do autoconhecimento, o homem se liberta e, somente assim se harmoniza com A Vontade. Ele e Deus se tornam Um.

Como observação final, acredita-se ter sido possível demonstrar, através de Hanegraaff, que *Thelema* é **Religião**. Afinal, têm-se um **sistema simbólico que influencia a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral**. Além disso, se levarmos em conta a *Astrum Argentum*, têm-se um sistema simbólico, **incorporado em uma instituição**, que influencia a ação humana ao fornecer possibilidades para se manter, de forma ritualística, contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empíricos mais geral: **Uma Religião**. E, por fim, se praticada de forma despretensiosa, *Thelema* pode ser vivenciada como **uma Espiritualidade**, posto ser uma prática humana que cria um contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados meta-empírica mais geral através da manipulação individual de sistemas simbólicos.

Defende-se que a peculiaridade desta visão permite que *Thelema* seja vista, em função de seu caráter *sui generis*, como uma modalidade de um possível “Neo-Gnosticismo” Niilista, por compreender que o despertar está, indissolivelmente, ligado ao autoconhecimento. Neste cenário, é possível postular que Crowley tenha tomado para si o papel do Zaratustra nietzschiano ao eleger-se como o profeta no Novo *Aeon* e promulgar a Lei de *Thelema*. Lei possível, também, de ser compreendida como uma proposta do novo homem ou o super-homem de Nietzsche. Desta maneira, acredita-se ainda que não é, de forma alguma, um erro afirmar que, de uma maneira heterodoxa, sua contribuição possa sim ser comparada a de nomes como Sigmund Freud, Carl Gustav Jung e Wilhelm Reich.

Referências:

AGRIPPA, Heinrich Cornelius. **Three Books of Occult Philosophy**. Woodbury: Llewellyn Publications, 1993.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulos, 2002.

BUTLER, Alison. **Victorian Occultism and the Making of Modern Magic**. Chippenham: Palgrave Macmillan, 2011.

CAMPBELL, Colin. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In HILL, Michael. (Ed.). **A Sociological Yearbook of Religion in Britain**. V5. London: SCM-Canterbury Press Ltd, 1972.

CASTAÑON, Gustavo. **Introdução à Epistemologia**. São Paulo: E.P.U, 2007.

CERRITO, Joann; CARSON, Thomas. **The New Catholic Encyclopedia – Second Edition**. Vol 13. Detroit/ New York: Gale, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

CHURTON, Tobias. **Aleister Crowley, The Biography: Spiritual Revolutionary, Romantic Explorer, Occult Master – and a Spy**. London: Watkins Publishing, 2011

CROWLEY, Aleister. **Magick: Book four – Liber ABA**. New York: Weiser Books, 1998.

_____. In KACZYNSKI, Richard; BETA, Hymenaeus (Eds.). **The Revival of Magick and Other Essays**. Tempe: New Falcon Publications, 1998a.

_____. **Eight Lectures on Yoga**. Las Vegas: New Falcon Publications, 1991.

_____. **Magick Without Tears**. Las Vegas: Falcon Press, 1986.

_____. **The Equinox.** Vol.III, n°1. Detroit: Universal Publishing Company, 1919.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°10. London: Wieland & Co., 1913.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°9. London: Wieland & Co., 1913.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°8. London: Wieland & Co., 1912.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°7. London: Wieland & Co., 1912.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°6. London: Wieland & Co., 1911.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°5. London: The Office of The Equinox., 1911.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°4. London: The Office of The Equinox., 1910.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°3. London: Simpkin Marshall, Hamilton, Kent& Co. LTD., 1910.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°2. London: Simpkin Marshall, Hamilton, Kent& Co. LTD., 1909.

_____. **The Equinox.** Vol.I, n°1. London: Simpkin Marshall, Hamilton, Kent& Co. LTD., 1909.

CROWLEY, Edward. **The Plymouth Brethren (so called):** Who they are – Their Creed – Mode of Worship, etc., Explained in a letter to his Friends and Relations, by Edward Crowley. Ottawa: Printed by Joseph Loveday, 1871.

COPENHAVER, Brian P.. **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and The Latin Asclepius in a new English Translation with notes and introduction.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DURKHEIM, Emile. **The Elementary Forms of Religious Life.** New York: The Free Press, 1995.

ECKARTSHAUSEN, Karl, Von. **The Cloud upon the Sanctuary.** Berwick: Ibis Press. 2003

ENNEMOSER, Joseph. **History of Magic.** Vol. I & II. London: Henry G. Bohn, 1854.

FAIVRE, Antoine; HANEGRAAFF, Wouter J. (Eds.) **Western Esotericism and the Science of Religion.** Leuven: Peeters, 1998.

_____. Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe. In FAIVRE, Antoine; HANEGRAAFF, Wouter J. (Eds.) **Western Esotericism and the Science of Religion.** Leuven: Peeters, 1998a.

_____. **O Esoterismo.** Campinas: Papirus, 1994.

FARMER, S. A.. **Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems.** Volume 167. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies – Arizona State University, 1998.

FERGUSON, Leonard W. The stability of the primary social attitudes: I – Religionism and Humanitarism. In **The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied**, Volume 12, nº 2. Philadelphia: Taylor & Francis. 1941. Pp 283-288. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00223980.1941.9917075> (Visto em 25/10/2017)

FRAZER, James George. *The Golden Bough – A study in Magic and Religion*. Part I – **The Magic Art and the Evolution of Kings**. Vol 1. London: Macmillan and Co., 1920.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GILBERT, R. A. **The Golden Dawn Scrapbook – The Rise & Fall of a Magical Order**. York Beach: Samuel Weiser, 1997.

_____. **The Golden Dawn – Twilight of the Magicians**. Wellingborough: The Aquarian Press, 1983.

HAKL, Hans Thomas. **Eranos**, an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century. London and New York: Routledge, 2014.

HANEGRAAFF, Wouter J.. “Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism” in DECONICK, April, D.. **Religion: Secret Religion**. Detroit: Macmillan Reference, Pp. 155- 170, 2016.

_____. Magic. In: MAGEE, Glenn Alexander (ed.), **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**, 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016a, p. 393-404.

_____. **Western Esotericism (A guide to the perplexed)**. 1. ed. London: Bloomsbury, 2013.

_____. **Esotericism and the Academy - Rejected Knowledge in Western Culture**. New York: Cambridge University Press, 2012.

_____. Textbooks and introductions to Western Esotericism. In: **Religion**, DOI:10.1080/0048721X.2012.733245. 2012a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/0048721X.2012.733245> e

https://www.academia.edu/3883451/Textbooks_and_Introductions_to_Western_Esotericism_2013_ (Acesso em 31 jul 2017).

_____. (Ed.) in collaboration with FAIVRE, Antoine; VAN DEN BROEK, Roelof and BRACH, Jean-Pierre. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden/Boston: Brill, 2006a.

_____. Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity. **Aries** (Brill) v. 1, nº 1, Leiden, p. 05-33, 2001.

_____. Defining religion in spite of History. In: PLATVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. (Eds.) **The Definition of Religion: Concepts, Contexts & Conflicts**. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999a. Pp. 337-378. Disponível em: https://www.academia.edu/1761807/Defining_Religion_in_Spite_of_History_1999_ (Acesso em 31 jul 2017).

_____. **The Emergence of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer**. In: MOLENDIJK, Arie L. ; PELS, Peter (eds), *The Emergence of the Sciences of Religion*, 1. ed. Leiden: Brill, 1998.

_____. (Ed.) **Western Esotericism and the Science of Religion**. Leuven: Peeters, 1998a.

_____. **New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.

_____. Empirical Method in the Study of Esotericism. IN: **Method & Theory in the Study of Religion** (Brill) v. 7, nº 2, Leiden, p. 99-129, 1995.

HEY, Leonie; HOLLOWAY, Suzanne (Eds.) **Oxford Advanced Learner's Dictionary** - 9th Edition. Oxford: Oxford University Press. 2015.

HINNELLS, John. (Ed.) **The Routledge companion to the study of religion**. London/New York: Routledge, 2005.

HOBBSAWN. Eric John Ernest. **Industry and Empire**. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

HORNBY, A. S. **Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English**. 9. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.

HOWE. Ellic. **The Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order 1887 – 1923**. York Beach: Samuel Weiser, 1972

KONTT, Kim. Insider/Outsider perspectives. In HINNELLS, John. (Ed.) **The Routledge companion to the study of religion**. London/New York: Routledge, 2005. Pp243-258.

KRISTELLER, Paul Oskar. Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo Alla Diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento. In **Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa**. Lettere, Storia e Filosofia Serie II, Vol. 7, No. 2/3. 1938. pp. 237-262. (Disponível em https://www.jstor.org/stable/24300321?seq=1#page_scan_tab_contents) Acesso em 08 fev 2018).

KRISTENSEN, William Brede. **The Meaning of Religion** - Lectures in the Phenomenology of Religion. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 1960.

KUNTZ, Darcy. (Ed.) The Complete Golden Dawn Cipher Manuscript. In: **Golden Dawn Studies nº 1**. Edmonds: Holmes Publishing Group, 1996.

KURIAN, Thomas. (Ed.) **The Encyclopedia of Christian Civilization**. New Jersey: Blackwell, 2011.

LACHMAN, Gary. **Aleister Crowley: Magick, Rock and Roll and the Wickedest Man in the World**. New York: Penguin, 2014.

LÉVI-BRUHL, Lucien. **Primitive Mentality**. New York: The Macmillan Company, 1923.

LÉVI, Eliphas, **The Wizard of Meudon**. London: Galgalim Press, 2017.

_____. **Dogma e ritual de alta magia**. São Paulo: Pensamento, 2004.

_____. **Transcendental Magic**. York Beach: Weiser Books, 1999.

_____. **The Key of Mysteries**. London: Rider, 1977.

_____. **The History of Magic**. London: Rider, 1969.

LOVEJOY, Arthur O. **The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea**. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

MATHERS, Samuel Liddell MacGregor. **The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage**. New York: Dover Publications, 2016.

MARTINS, Fernando Cabral (Coord.). **Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português**. São Paulo: Leya, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MCINTOSH, Christopher. **The Rosicrucians – The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order**. San Francisco: Weiser Books, 1998.

MÜLLER, F. Max. **Introduction to the Science of Religion**. London: Longmans, Green and Co, 1873.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. São Paulo: Paulus, 2011.

NEATBY, William Blair. **A History of the Plymouth Brethren**. London: Hodder and Stoughton, 1901.

NOLL, Richard. **The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement**. New York: Touchstone, 1997.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: EST; Sinodal; Vozes, 2007.

PIJNENBURG, Joyce G.; HANEGRAAFF, Wouter J. (Eds.) **Hermes in the Academy: Ten Years' Study of western Esotericism at the University of Amsterdam**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

PLATÃO. **Timeu – Crítias**. Coimbra: CEH, 2011.

PLATO. **Plato: Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. (Eds.) **The Definition of Religion: Concepts, Contexts & Conflicts**. Leiden: Brill, 1998

_____. The Definers defined: Traditions in the definition of religion. In **Method and Theory in the Study of Religion**. Volume 2, Issue 2. Brill, 1990. pp. 180 – 212. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157006890X00022>. Visto em 14/02/2018.

_____. **Comparing Religions: a limitative approach**. Den Haag: Mouton, 1982.

PLOTINUS. **The Enneads**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

RABELAIS, François. **Gargantua and Pantagruel**. London: Penguin Books, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – De Nietzsche e à Escola de Frankfurt** . Volume 6. São Paulo: Paulus, 2006

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Do Romantismo ao Empíriocriticismo**. Volume 5. São Paulo: Paulus, 2005

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Patrística e Escolástica**. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2005

REGARDIE, Israel. **Gems from the Equinox – Instructions by Aleister Crowley for his Magical Order, selected by Israel Regardie**. San Francisco: Weiser Books. 2007.

REGARDIE, Israel. *The Complete Golden Dawn System of Magic*. Tempe: New Falcon Publications. 1994.

_____. **What you should know about the Golden Dawn**. Phoenix: Falcon Press. 1987.

_____. **The Golden Dawn: An Account on the Teachings, Rites and Cerimonies of THE ORDER OF THE GOLDEN DAWN**. Volume 04. Chicago: The Aries Press. 1940.

_____. **The Golden Dawn: An Account on the Teachings, Rites and Cerimonies of THE ORDER OF THE GOLDEN DAWN**. Volume 03. Chicago: The Aries Press. 1939.

_____. **The Golden Dawn: An Account on the Teachings, Rites and Cerimonies of THE ORDER OF THE GOLDEN DAWN. Volume 02.** Chicago: The Aries Press. 1938

_____. **The Golden Dawn: An Account on the Teachings, Rites and Cerimonies of THE ORDER OF THE GOLDEN DAWN. Volume 01.** Chicago: The Aries Press. 1937.

SEGAL, Robert A.. In defense of Reductionism. In **Journal of the American Academy of Religion**. V. 51, 1983. pp. 97-122. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/LI.1.97> . Visto em 01/02/2018.

SCHMIDT, Alvin F. Schwärmerei. In KURIAN, Thomas. (Ed.) **The Encyclopedia of Christian Civilization**. New Jersey: Blackwell, 2011. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470670606.wbecc1226/abstract> (Visto em 03 de agosto de 2017).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SMITH, Jonathan. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. (Ed.) **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: Chicago University Press, 1998. Pp. 269-284.

SMITH, Wilfred C. **The meaning and end of religion**. New York: Mentor Books, 1964.

SPENCE, Richard B.. **Secret Agent 666: Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult**. Port Townsend: Feral House, 2008.

STATT, David A.. **The Concise Dictionary of Psychology**. London: Routledge, 1998.

STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva. Metodologia desenvolvida pela genealogia intelectual da ciência da religião. In CAMPOS, Humberto M. (Ed.) **Revista Sacrilegens**. V. 14 nº 1, 2017. Disponível em <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2017/12/14-1-6.pdf> Visto em 01/02/2018.

SYMONDS, John. **The King of the Shadow Realm – Aleister Crowley: his life and magic**. London: Duckworth, 1989.

TAYLOR, Mark C. (Ed.) **Critical terms for religious studies**. Chicago: Chicago University Press, 1998.

TURNER, Frank M. **Contesting Cultural Authority: An Essay in Victorian Intellectual Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Life**. New York: Henry Holt and Company, 1883.

YATES, Frances. **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

_____. La Tradición Hermética en la ciencia renacentista. In Frances Yates: **Ensayos Reunidos III. Ideas e Ideales del Renacimiento en el norte de Europa**. Mexico, DF: Fondo de cultura económica. 1993. pp. 333-365.

_____. The Hermetic tradition in Renaissance Science. in SINGLETON, Charles (ed.). **Art, Science, and History in the Renaissance**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968. Pp. 255-274. Disponível em: http://sites.fas.harvard.edu/~hsci161/Sci_Rev_Reader/01-S2_Yates.pdf. Visto em 08/02/2018.

Ynger, John Milton. Contraculture and subculture. In **American Sociological Review**. Vol.25, nº 5. 1960. pp. 625-635. (Disponível em https://www.jstor.org/stable/2090136?seq=1#page_scan_tab_contents) Visto em 29/12/2017).

WESTCOTT, William Wynn. *The Kabbalah of the Golden Dawn* (**Golden Dawn Studies nº 16**). Sequim: Holmes Publishing Group, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

ZEGURA, Elizabeth Chesney (Ed.). **The Rabelais Encyclopedia**. Westport: Greenwood Press, 2004.

Sítios da Internet:

<http://www.astrumargenteum.org>

<http://www.astrumargenteum.org/pt/biblioteca-em-portugues/> (visto em 27/05/2018).

<http://astrumargentum.org.br/>

<https://www.britannica.com>

<https://www.britannica.com/science/equinox-astronomy> (visto em 27/05/2018)

<https://www.britannica.com/topic/grammar-school-British-education> (visto em 05/04/2018)

<http://www.erasosfoundation.org> (visto em 01/11/2017)

<https://www.irmaos.net>

<https://www.irmaos.net/historia/plymouth.html> (visto em 01/06/2018)

<https://www.ocultura.org.br>

<https://www.oldbaileyonline.org>

<https://www.oldbaileyonline.org/static/Coinage.jsp> (visto em 05/04/2018);

<http://www.plymouthbrethrenchristianchurch.org>;

<http://www.plymouthbrethrenchristianchurch.org/about/who-we-are/> (visto em 01/06/2018);

<https://www.theguardian.com/books/2004/jul/10/society>

<http://thelema.org.br>;

<http://www.thelema.com.br>;

<https://www.officialdata.org>;

<https://www.officialdata.org/1896-GBP-in-2018?amount=40000> (visto em 01/06/2018);

<http://www.ordoaa.com.br>;

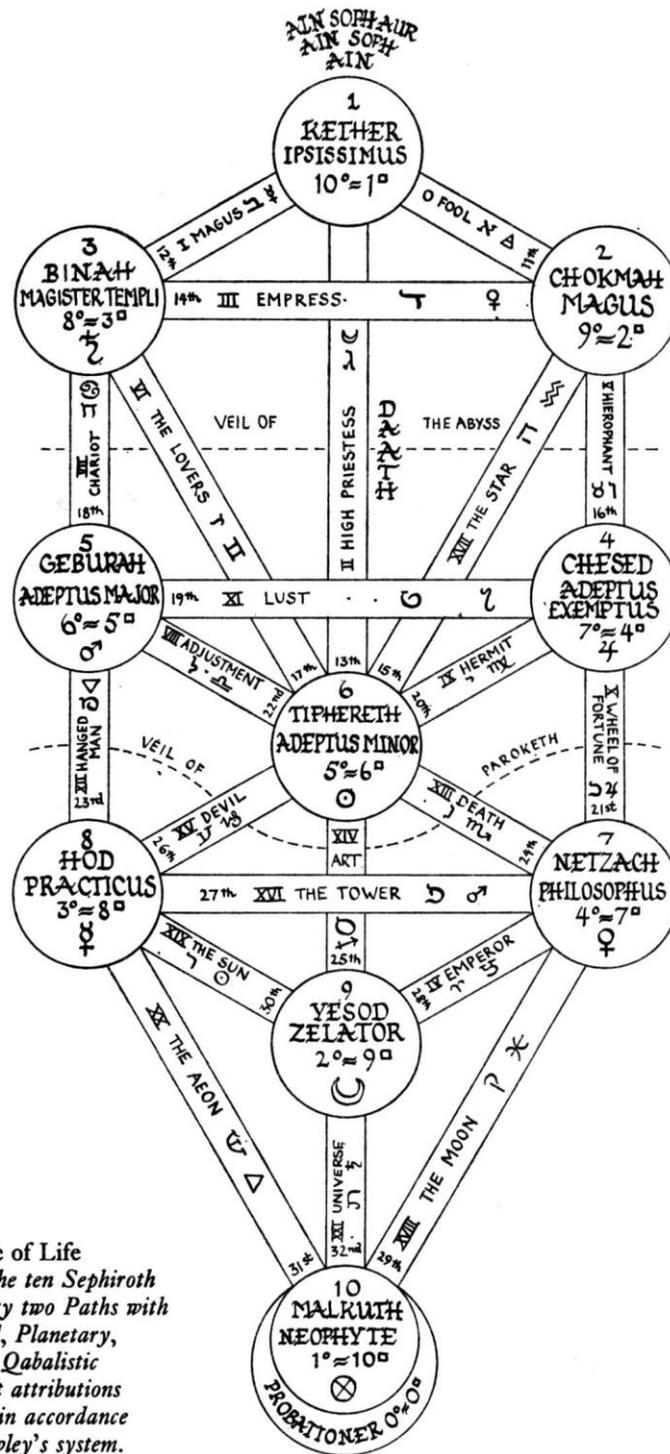
<http://www.ordoaa.com.br/arquivos/ht/libri/libri.htm> (visto em 27/05/2018);

<http://oto.org>;

<http://oto-usa.org>;

<http://otobr.com>.

Apêndice



The Tree of Life showing the ten Sephiroth and twenty two Paths with Elemental, Planetary, Zodiacal, Qabalistic and Tarot attributions arranged in accordance with Crowley's system.

BOOK FOUR: MAGICK IN THEORY AND PRACTICE

