

O uso de Representações Sociais e do conceito de Imaginário na História do Esoterismo: a Gnose de Samael Aun Weor

Marcelo Leandro de Campos¹

Nossa comunicação busca contribuir com os debates do campo acadêmico de História do Esoterismo Ocidental, onde despontam historiadores como Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff, que busca analisar os processos específicos de adaptação da magia/esoterismo ao que Weber chama de *Desencantamento do Mundo*. A partir de uma aproximação histórico-comparativa, centrada na análise das dinâmicas histórico-culturais de apropriação das doutrinas e institucionalização de práticas, vamos acompanhar o trajeto de fundação e desenvolvimento de uma escola esotérica colombiana, o Movimento Gnóstico Cristão Universal, a partir dos conceitos de representação social e imaginário.

Palavras-chave: Imaginário, Esoterismo, Gnosticismo samaeliano.

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

Ainda pouco conhecida no Brasil, a Escola Italiana vem se consolidando como uma importante vertente dos estudos histórico-religiosos. Nascida com a revista *Studi e materiali diStoria delle religioni* – SMSR - , iniciativa do historiador Raffaele Pettazzoni, em 1925, e acrescida dos trabalhos de historiadores como Ernesto De Martino, Ângelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci e

¹ Historiador e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas, com bolsa da CAPES, sob orientação da Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva; membro do Centro de Estudos sobre o Esoterismo Ocidental da UNASUR (CEE-UNASUR). E-mail: mlcampos_2005@hotmail.com

Marcello Massenzio, a Escola Italiana ressalta a historicidade dos fatos religiosos, partindo do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, enquanto produtos culturais.

Em oposição às perspectivas científicas sobre o religioso delineadas a partir de meados do século XIX - profundamente influenciadas pelos paradigmas evolucionistas e positivistas²- e à fenomenologia da religião - que em nome de uma invocada autonomização da religião, acabou por identificá-la a realidades metatemporais e não modificáveis³-, os historiadores da Escola italiana propõem uma perspectiva histórico-cultural do fenômeno religioso, mediante a qual a religião é tomada como codificação humana de valores, cuja durabilidade deve servir como paradigma para superar contingências efêmeras e pautar o agir humano.

Sob tal ênfase, os fundadores da Escola Italiana opuseram-se a uma História das Religiões que, à época hegemônica, permanecia refém das categorias do Cristianismo e de seu desenvolvimento no interior da história do ocidente, derivando interpretações que corriam o risco de não compreender a alteridade antropológica, por fazer uma história comparada interna às estruturas de sentido do próprio cristianismo (LEENHARD, 2012).

Desse modo, uma primeira preocupação dos historiadores italianos, a fim de proceder a estudos comparativos, foi a de estabelecer a historicidade das próprias categorias analíticas, relativizando-as, situando-as nos contextos histórico-culturais em que

² Mediante estas formulações, que tiveram como principais expoentes Max Müller e Edward Tylor, as religiões deixavam de ser consideradas em suas dimensões históricas e passavam a ser comparadas segundo método analógico, reduzidas a sistemas classificatórios. Ou seja: mediante um método cujo objetivo era comparar não para distinguir, mas para estabelecer gradações entre o que se tomava por equiparável, as civilizações primitivas individualizavam-se por serem perceptíveis do ponto de vista "religioso" que as pré-ordenava enquanto etapas de seu constituir-se como sistema. Reproduzia-se, assim, uma ótica processual própria ao processo "civilizador europeu" (AGNOLIN, 2013, p. 107).

³ As abordagens fenomenológicas surgiram como tentativa de subtrair os fatos religiosos de uma interpretação lógica e racional, em nome de uma invocada autonomização da religião. Tendo como principais expoentes Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw e Mircea Eliade, dentre outros, acabou por reduzir a multiplicidade dos fenômenos culturais à expressão de uma mesma essência religiosa, conceitualmente identificada à ideia do "sagrado" (idem, p. 20).

foram forjadas. Esse esforço produziu outra característica peculiar dos estudos italianos: o entrelaçamento entre as disciplinas de história e antropologia⁴, a partir da constatação de que, quando “a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação em função de uma determinada cultura” (MASSENZIO, 2005, p. 19-22).

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

Como opção metodológica, a Escola Italiana instituiu o método histórico-comparativo, que concebe a natureza humana e cultural dos fatos religiosos e sua possibilidade de comparação, a qual deve se dar não com o propósito de identificar leis e tendências gerais para classificar, mas as diferenças e originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar. Neste sentido, a vertente teórico-metodológica em causa concebe a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, bem como a historicidade das próprias categorias de análise, como formas de romper com o etnocentrismo predominante nos processos de ocidentalização das outras culturas (AGNOLIN, 2013, p. 120).

Sua concepção da religião como constructo histórico-cultural, e sua ênfase na contextualização das categorias conceituais é muito oportuna para nosso trabalho, como se pode ver na questão da Magia; os diferentes conceitos sobre o tema são claramente produto de seu tempo: Tylor e Frazer, interessados sobre a origem da religião, numa ótica iluminista e evolucionista, enxergam a magia como o primeiro

⁴ Essa tendência é hoje dominante nas ciências humanas, de desenvolver o estudo das religiões no sentido de uma antropologia religiosa (MESLIN, 1992, p. 7).

estágio de uma evolução que conduz à ciência; o historiador De Martino, em sua obra *Il mondo magico* (1949), profundamente influenciado pelas pesquisas etnológicas, mostra como as categorias ocidentais sobre o tema se constroem essencialmente numa longa história cultural de oposição ao magismo, e de como sua compreensão demanda o esforço de construção de novas categorias que se abram à alteridade e permitam que se tome consciência da existência de “um modo diverso de organizar culturalmente a realidade, de colocar a relação sujeito e mundo, em síntese, de existir na história” (MASSENZIO 2005, p. 170).

O campo de História do Esoterismo Ocidental oferece o aporte mais específico de nosso objeto. Tal como a Escola Italiana, é um aporte teórico ainda pouco conhecido no Brasil, mas com uma tradição já consolidada na Europa e nos Estados Unidos. O estudo do esoterismo como uma tradição cultural relevante começa a partir de 1960, com o livro da historiadora britânica Frances Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. A partir do debate gerado vai gradativamente se constituindo um campo acadêmico específico, com cursos específicos sobre o tema nas universidades da Sorbonne e Amsterdam. Em 1999 é criada a *European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE)*, dirigida pelo historiador holandês W. Hanegraaff. Diferentemente do que ocorre na Europa, o tema do esoterismo na América Latina é, em grande medida, uma seara por desbravar. Há uma iniciativa pioneira de alguns pesquisadores que constituíram o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR* (CEEEO-UNASUR), sob a direção do historiador argentino Juan Bubello.

Os estudos sobre esoterismo ocidental refletem, ainda, um fenômeno mais geral que afetou o campo das ciências sociais e humanas no período em foco, em especial nas pesquisas históricas. O alargamento de abordagens, metodologias e possibilidades, isso sem falar no relativismo dos pós-modernos, torna flagrante a crescente insatisfação com as bases ideológicas da modernidade e suas

grandes narrativas. A idéia de uma oposição *fé x razão* e a percepção do século XVIII como a “Era da Razão” são severamente questionadas pela pesquisa atual, que enfatiza o alto grau de complexidade e interação entre iluminismo e esoterismo, sendo cada vez mais criticada a idéia da modernidade como um conflito entre ciência e religião, racionalismo versus magia. A proposta teórica alternativa, que daí deriva, concebe estes complexos temáticos como estando indissolúvelmente articulados em nossa cultura “moderna” (STUCKRAD 2005, p. 56).

Desse modo, tais estudos visam promover novas agendas e quadros analíticos para a investigação nos domínios da história da religião e cultura ocidentais.⁵ Especificamente, as reflexões críticas do campo acadêmico de estudos sobre o esoterismo têm contribuído para uma importante revisão da história cultural e religiosa da Europa, chamando a atenção para o fato de que, longe de ser um domínio exclusivo do cristianismo, a Europa foi, desde a antiguidade, caracterizada por um rico pluralismo religioso, em que as identidades religiosas se constroem em oposição ao “outro”, como estratégia básica de diferenciação.⁶

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

⁵ Apenas para citar um exemplo, o termo gnosticismo foi criado, no século XVII, com um forte conteúdo pejorativo, referindo-se a um grupo de seitas dos primeiros séculos do cristianismo. Ao ser adotado como uma categoria acadêmica supostamente neutra, os historiadores estão na verdade assumindo que existiu de fato um sistema religioso distinto chamado de gnosticismo, e que pode ser claramente definido em oposição à primitiva igreja cristã. Nas últimas décadas tornou-se cada vez mais claro, no entanto, que qualquer reificação do “gnosticismo” é insustentável e leva a simplificações históricas; a própria idéia de uma oposição clara entre cristianismo e gnosticismo na verdade reflete estratégias heresiológicas por meio do qual certas facções buscavam cimentar sua própria identidade como “verdadeiros” cristãos, em oposição a um outro apresentado como negativo (MARKSCHIES, 2003, p. 10-15).

⁶ O estudo de Stuckrad destaca a sobrevivência de importantes elementos do paganismo, sobretudo na magia popular do mundo rural, e a circulação ininterrupta de literatura islâmica e judaica em plena Idade Média.

conhecimento do mundo (STUCKRAD 2005, p. xi), ou, como define Bourdieu, de “usos sociais da ciência” (BOURDIEU 2003, p. 20-22).

Esoterismo, História Cultural e Imaginário

O Imaginário é uma categoria da História Cultural, proposta no contexto das rupturas epistemológicas com as explicações globalizantes, com aspirações à totalidade, em especial do marxismo, da história econômica e mesmo dos *Annales* (PESAVENTO 2012, p. 3). Sua ênfase está no resgate de sentidos conferidos ao mundo. Walter Benjamin define o imaginário como “imagens dotadas do poder mágico de fazer crer, de parecerem verdade, de se substituírem ao real, de serem capazes de inverter as relações sociais, fazendo com que os homens vivam por e no mundo das representações”(idem, p. 11). Michel Foucault destaca que aquilo que chamamos de real é dado por objetos discursivos, que a cultura é produto da partilha e atribuição de significados, e que portanto nos cabe estudar justamente o jogo de elaboração dos discursos (idem, p. 15).

O historiador norte-americano Bruce Lincoln, falando especificamente sobre o uso de uma abordagem histórico-cultural no campo religioso, defende um olhar crítico sobre as transformações de idéias religiosas particulares em contextos históricos que estão se transformando, como forma de responder a interesses sociais e forças políticas específicas. A história das religiões, no sentido de Lincoln, tem seu foco sobre as dimensões humanas – temporalidade, contexto, situação, interesses materiais – de um discurso que se representa como eterno, transcendente, espiritual e divino (URBAN 2006, p. 13).

Sandra Pesavento, baseada no historiador Bronislaw Baczo, define o imaginário como um sistema de ideias e imagens de representação coletivo construído pelos homens para dar sentido ao mundo; constitui, como tal, um conjunto dotado de coerência e articulação. É histórico e datado, em cada época existem representações específicas para conferir sentido ao real. Comporta

“crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo coesão ou conflito” (PESAVENTO 2012, p. 20). Como destaca Le Goff, tudo que ocorre no mundo e na vida das pessoas é submetido a uma leitura a partir do imaginário; seria o equivalente, na história, aos arquétipos da psicologia. Para o historiador Lucian Boia, nenhuma sociedade vive fora do imaginário, e constituir uma falsa questão querer distinguir o real do imaginário, como dois mundos separados (PESAVENTO 2012, p. 23).

Como vimos, o imaginário é um conceito central para analisar a realidade, e principalmente para lidar com as narrativas históricas; entre as coisas que ocorreram no passado e o texto que as descreve existe a mediação do imaginário do narrador, de um lado, e a mediação do imaginário do leitor, no processo de interpretação do que foi escrito. Desvendar o imaginário permite não só que contemplemos o horizonte cultural das pessoas em um dado contexto histórico, revelando o universo simbólico que motiva suas ações, como os processos discursivos de elaboração e apropriação deste passado.

Samael e o imaginário neognóstico

Samael Aun Weor é o pseudônimo adotado pelo colombiano Victor Manuel Gómez. Nascido numa família católica, ainda na infância entrou em contato com o espiritismo. Com 17 anos filiou-se à Sociedade Teosófica e logo ingressou na Fraternidade Rosacruz Antiga (F.R.A.), fundada pelo alemão Arnold Krum-Heller (1876-1949). Krum-Heller é um autêntico representante do círculo de ocultistas europeus que estavam ocupados em definir o corpo doutrinário da magia litúrgica; foi companheiro de figuras como Samuel Liddell MacGregor Mathers (um dos fundadores da Ordem Hermética da Aurora Dourada, a Golden Dawn), do mago Aleister Crowley (um dos maiores ícones do Ocultismo moderno) e de Harvey Spencer Lewis

(fundador da mais conhecida instituição rosacruz, a AMORC – Antiga e Mística Ordem Rosacruz).

Após a morte de Krum-Heller, em 1949, Samael propõe uma série de reformas doutrinárias e acusa a instituição de haver se afastado das ideias do fundador; o radicalismo de suas ideias o levou ao rompimento com os rosacruzes e à constituição de uma instituição própria, o Movimento Gnóstico Cristão Universal⁷.

Como sugere com muita propriedade o sociólogo italiano Perluigi Zoccatelli, membro do CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*), Samael vai ser profundamente influenciado pelas ideias do ocultista armênio George Ivanovich Gurdjieff (1866-1949). É o próprio Zoccatelli que destaca o estado incipiente em que se encontram os estudos acadêmicos sobre este autor; Samael está situado, tanto geográfica quanto temporalmente, numa importante situação fronteira em relação a diversos objetos conceituais: ele é ao mesmo tempo importante figura do esoterismo tradicional que floresce entre fins do século XIX e primeira metade do século XX, e um dos primeiros autores das novas espiritualidades que serão agrupadas sob o título genérico de Movimento Nova Era ou *New Age*. Assim, situa-se nos anos da transição que vai conduzir à inversão do trânsito das ideias esotéricas: se o centro do pensamento hermético e ocultista é inquestionavelmente a Europa até a década de 1950, a partir de então nós vamos assistir um progressivo deslocamento deste eixo para as Américas, enquanto a Europa fica progressivamente restrita a uma condição periférica, de receptora das novas ideias (ZOCATELLI, 2000).

Entre as justificativas para um estudo acadêmico da obra de Samael Aun Weor podemos citar, além da importância das instituições criadas diretamente por ele ou por seus discípulos, presentes em mais de 40 países e que reúnem centenas de milhares de seguidores, a importante influência que algumas de suas ideias vão exercer sobre

⁷ Sobre a vida de Samael e o Movimento Gnóstico, ver o trabalho de Lopez Bellas, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*.

figuras e instituições do campo do esoterismo tradicional e sobretudo da nova espiritualidade conhecida como Movimento *New Age*. No *milieu* esotérico, Samael foi um dos principais divulgadores do ideário de autores como Gurdjieff e Jorge Adoum, algumas das maiores figuras do esoterismo moderno; sua influência transcende o campo religioso e chega à própria cultura contemporânea⁸. Apenas para nos restringirmos às temáticas que propusemos para este estudo, Samael é um dos pioneiros na popularização de ideias como o *status* de Maria Madalena enquanto esposa de Cristo, exploradas em produções hollywoodianas a partir dos romances de Dan Brown, e de práticas sexuais oriundas do tantrismo, supostamente capazes de proporcionar desde estados alterados de consciência, à melhoria na saúde ou um prazer sexual mais intenso, as quais podem ser encontradas em lugares tão variados como as obras de Paulo Coelho, revistas femininas sobre comportamento ou spas especializados em massagens tântricas (URBAN, 2008).

Após a morte de Samael, em 1977, iniciou-se um violento conflito envolvendo seus familiares e alguns de seus principais discípulos pelo controle das instituições até então dirigidas por ele. Isso acabou produzindo um processo de fragmentação que produziu novas formas institucionais e um variado leque de interpretações doutrinárias do legado deixado por Samael.

A literatura específica sobre nosso objeto de estudo é constituída basicamente de trabalhos antropológicos, feitos a partir do método de observação participante⁹. Na análise do contexto histórico da qual Samael é oriundo - o rosacrucianismo de Krum-Heller -, são indispensáveis as obras de historiadores do esoterismo que se debruçam sobre o debate metodológico em torno da história de instituições esotéricas. Destacam-se, nesse sentido, as obras de

⁸ Samael Aun Weor escreveu mais de 80 livros sobre esoterismo e auto-conhecimento. Suas principais obras são *O Matrimônio Perfeito*, *Tratado de Psicologia Revolucionária* e *As Três Montanhas*.

⁹ O mais completo deles, com certeza, pelo riquíssimo levantamento documental, é o trabalho de LOPEZ BELLAS sobre a Nova Ordem na Espanha. Carolina JARAMILLO conduziu uma pesquisa semelhante na Colômbia, e Andy DAWSON numa igreja gnóstica em Curitiba, com dimensões e resultados mais modestos.

Wouter Hanegraaff, Kocku von Stuckrad, Verluis e Nicholas Goodrick-Clarke. Olav Hammer e Paul Heelas oferecem, adicionalmente, propostas metodológicas para lidar com o Movimento *New Age*, e uma análise do processo histórico que conecta o esoterismo tradicional à espiritualidade da Nova Era.

A análise empreendida nos permite destacar que a trajetória histórica de uma escola esotérica só pode ser compreendida à luz de sua cosmovisão e das representações sociais a partir da qual ela enxerga o mundo e lhe empresta sentido. É oportuno, portanto, compreender não apenas como um imaginário religioso se constitui num dado contexto histórico-cultural, mas como ele norteia as ações coletivas e individuais do universo dos crentes, servindo de substrato ao próprio constructo social em foco.

Gostaria, como exemplo, de destacar um elemento do imaginário do gnosticismo samaeliano e suas implicações histórico-sociais: herdado do ambiente esotérico europeu do final do século XIX e também presente na obra de grandes iniciados como Blavatsky e Krum-Heller, é uma cosmovisão centrada na crença de que o Tibete constitui uma espécie de centro espiritual do mundo, onde viveria um grupo reservado de grandes seres atuando sobre os destinos da humanidade, a Grande Fraternidade da Loja Branca¹⁰. É um imaginário que impregna todo o ambiente esotérico da primeira metade do século XX¹¹. A invasão chinesa do Tibete, a partir de outubro de 1950, causou profundo impacto no universo esotérico. Isso gerou especulações sobre o destino dos *mahatmas* e a transferência dos “centros mágicos de poder” para outros locais. É no horizonte desse imaginário, portanto, que Aun Weor começa a falar sobre o

¹⁰ Esse imaginário também é comum a inúmeros reformadores religiosos oriundos da Índia, como Vivekananda, Sivananda e Paramahansa Yogananda (1893-1952); este último lançou um livro chamado *Autobiografia de um iogue*, em 1946, que faz um enorme sucesso e influencia poderosamente o crescimento de religiosidades hindus no ocidente; um dos destaques do livro são exatamente os relatos sobre os grandes iogues que vivem nos Himalaias.

¹¹ A visão utópica sobre o Tibete dialoga com eventos díspares como a mudança da sede internacional da Teosofia para a Índia, o interesse dos nazistas em fazer realizar expedições ao Tibete e a estratégia de legitimação das principais figuras esotéricas do período, baseada em alguma forma de contato com os mahatmas Kout-Humi e Moria.

“Tibete colombiano”(WEOR, 1955, p. 2) e empreende a construção do templo que marca a fundação do Movimento Gnóstico Cristão Universal, o *Summum Supremum Sanctuario (SSS)*, simbolicamente situado nas montanhas da Sierra Nevada de Santa Marta.

No caso em questão, a construção do S.S.S. em Sierra Nevada e o próprio nascimento do Movimento Gnóstico pertencem a uma cosmovisão centrada no Tibete como centro espiritual do mundo.

É importante destacar o valor simbólico da construção de um templo nas montanhas de Sierra Nevada, interior colombiano, para o imaginário esotérico da primeira metade do século XX. Além da relação com a herança rosacruciana de Krum-Heller (que estabeleceu o primeiro SSS em Berlim, na década de 1930), Aun Weor estava dialogando com um imaginário comum ao campo esotérico, que visualiza um grupo reservado de grandes seres atuando sobre os destinos da humanidade a partir de templos secretos localizados nos altos dos Himalaias e no Tibet.¹² É significativo observar que todas as figuras representativas do universo teosófico e rosacruz, desde a fundação da Sociedade Teosófica, embasam a autoridade dos líderes espirituais em alguma forma de contato com os *mahatmas* ocultos no Tibet.

Resumindo, a compreensão desse imaginário é imprescindível para se compreender as estratégias e discursos de legitimação adotadas no milieu esotérico, neste período, bem como as dinâmicas de disputa do poder dentro do campo esotérico.

Referências

AGNOLIN, Adone. *História das Religiões. Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas: 2013.

¹² Esse imaginário também é comum a inúmeros reformadores religiosos oriundos da Índia, como Vivekananda, Sivananda e Paramahansa Yogananda (1893-1952); este último lançou um livro chamado *Autobiografia de um iogue*, em 1946, que faz um enorme sucesso e influencia poderosamente o crescimento de religiosidades hindus no ocidente; um dos destaques do livro são exatamente os relatos sobre os grandes iogues que vivem nos Himalaias.

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

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

LOPEZ BELLAS, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univers. Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008.

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

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

MESLIN, Michael. *A Experiência Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.

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

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

URBAN, Hugh. The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis. In *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden: Brill, pp 401-444, 2008.

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

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