

RELAÇÕES ENTRE MODERNIDADE E ESOTERISMO NA AMÉRICA LATINA: A GNOSE DE SAMAEI AUN WEOR

Marcelo Leandro de Campos¹

Resumo: Na presente comunicação, pretende-se dialogar com as bases teóricas que consideram o imaginário mágico-hermético como um dos eixos estruturantes da Modernidade, a partir do Renascimento Italiano. Trata-se da compreensão de que as mudanças que ocorrem no campo religioso ocidental, a partir do triunfo da modernidade e dos processos de secularização então desencadeados, não podem ser compreendidas em sua totalidade sem levar em conta essa dimensão estruturante. Tradicionalmente ligados a cursos de Teologia, sobretudo no caso brasileiro, os estudos sobre religião e religiosidade no contexto da modernidade ocidental deles herdaram a tendência de conferir um papel extremamente marginal às manifestações espiritualistas externas ao campo institucional das igrejas cristãs e, particularmente, do catolicismo. É importante destacar que, desde a década de 1960, existe uma crescente produção acadêmica, sobretudo no campo historiográfico, sobre o esoterismo no ocidente, a partir de estudos sobre o renascimento italiano e o contexto histórico e cultural que marcou o nascimento da modernidade. Nossa proposta é estudar a dialética entre universo encantado e discurso iluminista presente no esoterismo ocidental, como parte dos processos de adaptação do campo espiritualista ao novo cenário secularizado da sociedade moderna. Com este propósito escolhemos, como objeto específico, uma escola esotérica criada por Samael Aun Weor na Colômbia, em 1950, o Movimento Gnóstico Cristão Universal, uma instituição que se associa à tradição gnóstica dos primeiros séculos do cristianismo. Nosso objetivo específico é compreender como ocorre a secularização das próprias doutrinas esotéricas e, em que medida, elas influenciam a formação do novo cenário das religiosidades da chamada “Nova Era” na contemporaneidade latino-americana, e contribuir com os estudos que vêm explorando as relações reversivas entre modernidade e imaginário mágico-esotérico, restituindo ao seu contexto histórico toda uma importante tradição cultural, religiosa e esotérica que é marginalizada com o triunfo do discurso de uma modernidade exclusivamente racionalista.

Palavras-chave: gnosticismo samaeliano, secularização, reencantamento.

Modernidade

Quando falamos em modernidade, no campo das ciências humanas e sociais, estamos nos referindo tanto a um período histórico (a Era Moderna) quanto a um conjunto de normas, atitudes e práticas sócio-culturais que surgem na Europa, se desenvolvem e se espalham pelo mundo, constituindo um processo histórico e cultural que impacta de maneira decisiva o curso da cultura humana (BERMAN 2010, 15-36), inclusive a experiência subjetiva ou existencial, produzindo uma relação especial com o tempo, caracterizada por uma intensa

1 Historiador, Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas.

descontinuidade ou ruptura histórica, a abertura à novidade do futuro, e uma maior sensibilidade para o que é único no presente.

Enquanto uma categoria histórica, designa um período marcado pela transição do feudalismo ao capitalismo; a nível de mentalidades, a tradição cede lugar ao entusiasmo pelo novo, há um questionamento e ruptura com o pensamento teocêntrico; o racionalismo e as ciências empíricas tornam-se dominantes no horizonte cultural; o novo espírito iluminista é marcado pela fé num progresso contínuo a nível social, científico e tecnológico (FOUCAULT 1995, 170–77); o pensamento *ontofílico*, centrado no Ser, cede lugar ao pensamento *epistemofílico*, centrado nas possibilidades cognitivas de acessá-lo e orientado para os meios pelos quais podemos nos assegurar do que conhecemos (PONDÉ 2001, p. 25) .

Ironicamente, porém, o termo usualmente utilizado como sinônimo de todo esse processo, “modernidade”, foi criado exatamente em sentido profundamente crítico; a palavra é encontrada pela primeira vez num ensaio de Baudelaire intitulado “O pintor da vida moderna”, de 1864; falando sobre os pintores contemporâneos, o autor chama a atenção para forma como alguns deles retratam a fugacidade e o efêmero que constituem a experiência da vida nas novas metrópoles urbanas (KOMPRIDIS 2006, 32-59): “A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (BAUDELAIRE, p. 25).

A Modernidade, no sentido de progresso científico e tecnológico, alimenta expectativas utópicas que, longe de se concretizarem, conduzem a novas realidades carregadas de tensões; Peter Berger retrata a modernidade como uma “gaiola de ferro”, e Paul Heelas fala em incertezas da modernidade: a racionalização das sociedades modernas passa a ser percebida pelos indivíduos como controle e limitação; as pessoas tornam-se anônimas num mundo de produção em massa, as formações culturais que sustentam tradicionalmente a identidade são destruídas, criando uma sensação de insegurança e perda de referências. Há uma decepção com o triunfo de uma sociedade capitalista onde o trabalho é alienante, os políticos são corruptos e a cultura de consumo está minando o futuro do planeta. Tudo isso produz um movimento de reação em que, de um lado, há a sedução por discursos de libertação da repressão das instituições; de outro, um movimento em direção à dimensão que transcende o humano, em busca de segurança (HEELAS 1996, p. 140-147). Se pensarmos num modelo funcionalista, o universo mágico teria a função de lidar com as frustrações produzidas pelas recorrentes crises nos processos de racionalização da sociedade moderna; sua emergência seria diretamente proporcional à crise da visão de mundo dominante e à incapacidade das formas religiosas tradicionais de lidar com o novo cenário (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 13); em

outras palavras, o avanço da modernidade exigiria um mecanismo de reencantamentos regulares para lidar com as tensões criadas pelo próprio processo.

É cada vez mais dominante, no entanto, uma visão do magismo como um componente estrutural da modernidade; o *motu* principal da modernidade, a transição de uma visão teocêntrica para uma visão antropocêntrica teria, historicamente, um forte componente mágico, na medida em que uma concepção de universo governado por forças mágicas preconiza a subordinação destas forças à vontade do mago; nesse sentido, a disposição do cientista, que busca compreender e dominar as leis da natureza, é idêntica à do mago, somente diferindo deste na dimensão de como operacionalizar isso. A historiadora inglesa Frances Yates (1899-1981), especialista no Renascimento Italiano, foi a primeira estudiosa de destaque a chamar a atenção para o papel estrutural do hermetismo mágico e do esoterismo no mundo moderno: em seu livro *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, de 1964, ela defende que o imaginário hermético constitui o ponto de partida do pensamento humanista e do método científico; a guinada que conduz o homem em direção a uma visão antropocêntrica teria uma motivação essencialmente gnóstica¹ (YATES, 1991: 492).

Yates centrou seus argumentos sobre a figura de Giordano Bruno, até então aceito de forma unânime como um “mártir” da ciência. Para ela é o imaginário mágico do hermetismo sobre a proeminência mágica do Sol que faz Giordano se inclinar com entusiasmo para as idéias heliocêntricas de Copérnico; e seria justamente sua militância em torno de idéias herméticas a real responsável por sua condução à fogueira (idem: 392).

O historiador Wouter Hanegraaff, fundador da *European Society for the Study of Western Esotericism* (ESSWE), destaca a complexidade que envolve as figuras do Renascimento, e o reducionismo que os rótulos identitários mais usualmente utilizados produz: figuras como Picco della Mirandola e Giordano Bruno possuem interesses multifacetados que incluem misticismo, alquimia e as leis naturais; são ao mesmo tempo filósofos, magos e humanistas, e sua compreensão envolve o desafio de estudar as relações entre suas várias dimensões identitárias (HANEGRAAFF, 2004: 508-512).

Alex Owen, em sua obra *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (2004), chama a atenção para um verdadeiro Renascimento Mágico que ocorre nos anos do apogeu do iluminismo inglês, em pleno final do século XIX. Ela dirige sua crítica à teoria weberiana de *entzauberung*, desencantamento; Weber sugere uma oposição natural entre encantamento e a sociedade moderna, que estaria alinhada com processos secularizantes de racionalização e intelectualização, que conduzem à diminuição do papel da religião enquanto eixo estruturante da sociedade. Owen considera um equívoco utilizar o termo

“desencantamento” para fazer referência a essa questão religiosa, e chama a atenção para os enormes conflitos que a modernidade suscita: se há, de um lado, uma visão triunfante e otimista em relação aos novos tempos, por outro lado há uma crescente preocupação e ansiedade com o rumo das mudanças, e a percepção da modernidade como decadência de valores. A partir do trabalho de historiadores como H. Stuart Hughes, José Harris e Owen Chadwick, Alex Owen demonstra que há um crescente interesse por novas formas de espiritualidade desde o final do século XIX, como parte de mudanças na própria sensibilidade religiosa britânica, em plena *Belle Époque*; de fato, está ocorrendo na verdade um encantamento, na medida em que há um crescente interesse pelo mágico, pelo numinoso, e por um estado de espírito aparentemente em desacordo com a perspectiva moderna. Owen chama isso de ‘resgate do irracional’, uma visão que vai permitir o progresso na compreensão do funcionamento da mente e da consciência e a percepção de que há uma relação dinâmica entre o racional e o irracional. Estudando os debates intelectuais que circulam no *fin de siècle* e ao longo da primeira década do século XX, Alex Owen argumenta que as idéias ocultistas podem ser interpretadas como parte dos experimentos para a formação de uma nova subjetividade, adaptada às exigências da modernidade. O que, paradoxalmente, situaria o ocultismo no centro da vida intelectual britânica anterior à 1914, e, portanto, no coração da mentalidade moderna britânica (WALTERS 2007, p. 23-25). Owen observa que forjar uma afinidade com a ciência foi uma das principais estratégias adotadas pelo ocultismo em seu projeto de “remodelar a espiritualidade”:

The new occultism in particular co-opted the language of science and staked a strong claim to rationality while at the same time undermining scientific naturalism as a worldview and rejecting the rationalist assumptions upon which it depended (OWEN 2004, p. 13).

O objetivo de nossa pesquisa, realizada no âmbito do mestrado em Ciências da Religião da PUC Campinas e orientada pela professora Ana Rosa Clolet, é justamente verificar como se realiza essa relação estrutural entre modernidade e esoterismo na América Latina; para isso nos propusemos a analisar a literatura doutrinária de uma escola esotérica colombiana, o Movimento Gnóstico Cristão Universal, fundado por Victor Manuel Gómez, autointitulado Mestre Samael Aun Weor.

Esoterismo

É importante esclarecer o que entendemos por esoterismo, dada a variedade de significados que o termo adquiriu a partir da década de 1960. As tradições esotéricas

ocidentais têm suas raízes no Mediterrâneo romanizado, nos primeiros séculos da era cristã; são fruto de uma combinação da filosofia grega com os cultos de mistérios como o orfismo e o mitraísmo, uma *filosofia religiosa* ou *religião filosófica*, que reúne percepções filosóficas sobre o homem (antropologia), a existência e a realidade (ontologia), o cosmos e a natureza. Tais ideias se relacionam com questões religiosas como a sacralização da natureza e do *si mesmo*, além de uma concepção holística do universo.

Uma de suas características é a teoria das correlações cosmológicas (correspondência entre o microcosmo e o macrocosmo). Tais noções de correspondências simbólicas entre terreno e divino são herdadas do pensamento platônico, bem como o conceito de alma diferenciada do corpo humano. Sob tal perspectiva, a filosofia perde sua função dialética e passa a ser cultivada como um modo de alcançar o conhecimento intuitivo das coisas (*gnose*) a partir de uma experiência de êxtase, de iluminação. O hermetismo, por sua vez, surge como uma religião filosófica, que contém uma revelação (*gnose*), sendo a “prisão” da alma no corpo e sua aspiração de retorno ao “lar” o motivo recorrente na literatura gnóstica (YATES, 1991: p. 16).

O imaginário hermético experimentou um importante processo de institucionalização e difusão na antiguidade tardia; em seguida foi alvo de uma sistemática perseguição por parte do cristianismo ortodoxo e praticamente desaparece do horizonte histórico nos séculos seguintes. É a partir da redescoberta de textos da antiguidade, vindos para a Europa a partir da queda de Constantinopla, no final do século XV, que surge um renovado interesse pelo hermetismo. O imenso interesse despertado pelos textos inaugura o hermetismo renascentista e, no círculo erudito de pensadores humanistas - sobretudo, na Itália -, surge uma intensa produção de textos sobre magia, astrologia, alquimia e Cabala.

É nesse ponto que entram os estudos da História do Esoterismo Ocidental: historiadores como Frances Yates, Pierre Riffard, Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff chamam a atenção para a íntima relação entre o imaginário hermético e a cultura humanista renascentista, e sua importância na formação de um ambiente cultural favorável ao desenvolvimento científico. Ao mesmo tempo, procuram demonstrar que as escolas esotéricas somente se institucionalizam e desenvolvem à medida que encontram um ambiente social onde estejam presentes processos de secularização e laicização. Isso explica, em grande medida, que as primeiras escolas esotéricas européias tenham seu berço em países protestantes, como Alemanha e Inglaterra, ou em países católicos onde a burguesia teve êxito em operar uma forte secularização de suas instituições político-sociais, quebrando assim o monopólio sobre práticas e idéias religiosas exercido pela Igreja Católica. O exemplo europeu,

clássico, é a França, berço do Martinismo e de grandes esoteristas como Martines de Pasqualis e Eliphas Levi.

Esse modelo estrutural se repete nas américas: as instituições esotéricas se institucionalizam a partir dos Estados Unidos protestante, desde a segunda metade do XIX, e no México após a revolução de 1910; a proximidade geográfica com os Estados Unidos e a precoce consolidação de uma sociedade laica farão com que México, Cuba e Porto Rico se tornem o trampolim a partir da qual o esoterismo institucionalizado chegará a toda América. Assim, nós temos a Sociedade Teosófica nascendo na cidade de Nova Iorque, em 1875; nessa mesma cidade surge, em 1915, uma das maiores instituições esotéricas da modernidade, a Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC), fundada por Harvey Spencer Lewis (1883-1939); Max Heindel (1865-1919), outro pioneiro do esoterismo americano, após alguns anos de participação intensa em sociedades teosóficas, fundou em 1909 a Fraternidade Rosacruz, em Oceanside, Califórnia.

No caso da AMORC, a loja de Porto Rico é fundada em 1916; a primeira loja mexicana surge em 1919; a rápida expansão pela América Latina vai levar à constituição de uma Seção Hispano-Americana na sede mundial, em 1926. A Sociedade Teosófica chega à Cuba em 1905, e no ano seguinte a Porto Rico e Méxicoⁱⁱ.

A chegada e circulação das idéias esotéricas na América Latina segue basicamente o mesmo roteiro das idéias iluministas e das utopias político-sociais que agitam o Velho Continente a partir do século XVIII: elas chegam trazidas por estudantes oriundos das famílias tradicionais que vão estudar na Europa ou através de comerciantes cujos negócios os colocam em contato com os dois continentes.

O esoterismo é acolhido e se expande em círculos burgueses fortemente comprometidos com as novas idéias vindas da Europa e Estados Unidos; seu espaço natural são os grandes centros urbanos, onde ocorre intensa circulação de idéias e se pode com relativa liberdade praticar um discurso anticatólico. Em suas primeiras décadas as instituições esotéricas vão se desenvolver principalmente nos círculos maçônicos, constituídos em sua maioria por comerciantes, profissionais liberais, funcionários públicos, militares e acadêmicosⁱⁱⁱ.

A Gnose e Samael Aun Weor

O Movimento Gnóstico, fundado na Colômbia, em 1950, inicialmente como uma dissidência da Antiga Ordem Rosacruz, teve seu primeiro fluxo de expansão direcionado para o norte; devido à perseguição que a instituição vivia por parte da Igreja Católica e das

instituições rosacruz, Samael mudou-se para o México, em 1955, de onde os gnósticos progressivamente espalharam-se para o mundo todo. Seu projeto original era atingir os Estados Unidos e a partir de lá atingir a Europa; mas a Gnose samaeliana esbarrou numa dificuldade imprevista, o enorme preconceito com que os missionários latinos eram recebidos na sociedade norte-americana, o que fez com que ela ficasse limitada às comunidades latinas, no sul do país; o sonhado salto em direção à Europa somente vai ocorrer na década de 1970, a partir de missionários que trabalhavam no Canadá.

A doutrina de Samael revela, em linhas gerais, as tensões inerentes à relação entre esoterismo e modernidade, num discurso ambíguo que constitui, ao mesmo tempo, uma reação da espiritualidade aos valores modernos e uma forte apropriação de elementos do discurso racionalista-científico, esgarçando a possibilidade de combinações múltiplas entre mentalidade cristã, tradições místico-esotéricas e racionalismo secular. No primeiro momento há uma defesa da tradição, com uma crítica severa ao materialismo e individualismo vigentes e um apelo de volta às origens do cristianismo primitivo, da qual os gnósticos samaelianos se consideram representantes. No segundo há, como na Teosofia, um esforço em apresentar as práticas esotéricas como técnicas de experimentação científica das realidades metafísicas, seguidas de um esforço erudito para explicar racionalmente as leis que governam estes fenômenos; o rótulo de religioso é preterido por termos como “ciência gnóstica” ou “conhecimento místico-científico”; Samael, amiúde, é definido por seus seguidores como um “antropólogo”.

Um exemplo eloqüente desta ambigüidade discursiva pode ser observado na prática que constitui o cerne da doutrina samaeliana, o exercício de Magia Sexual. Os gnósticos samaelianos acreditam que o desenvolvimento espiritual pleno do ser humano inclui um trabalho de criação de corpos em outras dimensões da natureza, como o mundo astral e o mundo vital; estes corpos serviriam como veículos de manifestação para a consciência e o processo de criação depende das secreções sexuais produzidas pelo corpo físico. Estas secreções são sublimadas através de uma técnica elaborada de Ioga sexual, uma apropriação de exercícios tântricos da religiosidade hindu, conhecidos como *Sahaja Maithuna*, em que ocorre a união sexual sem que se chegue ao orgasmo. O discurso que legitima a prática é baseado na tradição: essa técnica teria sido conhecida por todos os povos antigos; o próprio Jesus, no imaginário gnóstico, teria sido um praticante de Magia Sexual, auxiliado, nesse sentido, por sua “esposa espiritual”, Maria Madalena.

Um segundo discurso, fortemente cientificista, explica o *modus operandi* e a efetividade do exercício, a partir do impacto que o exercício teria sobre as glândulas endócrinas do organismo e a produção de hormônios e outras secreções fisiológicas, descrevendo uma série de experimentos médicos e científicos que apoiariam estas afirmações. Finalmente, estas explicações evoluem para uma anatomia oculta, resultado das experimentações metafísicas do próprio Samael, em que ele relaciona as reações dos diferentes órgãos do corpo com seus pontos energéticos, os *chakras*; os quais, por sua vez, estão ligados às outras dimensões do universo e aos veículos espirituais do praticante^{iv}.

Concluindo, essa estrutura discursiva e doutrinária é comum a diversos grupos espiritualistas e esotéricos, o que sugere uma forma funcional de lidar com demandas comuns do homem moderno. O que nos traz de volta a dois elementos que já abordamos nesse texto: de um lado, a leitura de Nicholas Goodrick-Clarke, de que as tensões criadas pela modernizada requerem um mecanismo regular de reencantamentos; do outro, a interpretação de Alex Owen, de essa busca por uma conciliação entre uma perspectiva racionalista com um forte interesse pelo mágico e pelo numinoso constitui, de fato, parte do processo de formação de uma nova subjetividade, adaptada às exigências da modernidade, e produzindo uma variedade de novas propostas espiritualistas cuja vitalidade constitui, talvez, um dos retratos mais evidentes da crise da própria modernidade.

308

Bibliografia

BERMAN, Marshall. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London and Brooklyn: Verso, 2010.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York and Toronto: Vintage Books, 1995.

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

HANEGRAAFF, Wouter. The Study of Western Esotericism New Approaches to Christian and Secular Culture, in Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne. *New Approaches to the Study of Religion*, pp. 489-566; Berlim: Walter de Gruyter, 2004.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Cornwall: Blackwell, 1996.

KOMPRIDIS, Nikolas. The Idea of a New Beginning: A Romantic Source of Normativity and Freedom. In *Philosophical Romanticism*. New York: Routledge, 2006.

OWEN, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of Modern*. Chicago: Chicago University Press, 2004.

PONDÉ, Luis Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. TEIXEIRA, Faustino (org.), *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

WALTERS, Jennifer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: University Stirling, 2007

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

_____. *The Rosicrucian Enlightenment*. Londres: Edighoffer & Roland, 1971.

i As características gnósticas da modernidade são defendidas, entre outros, pelo filósofo alemão Eric Voegelin; ele destaca, por exemplo, o que ele chama de imanentização do significado da existência, a conversão de poderes divinos em capacidades do homem, como uma idéia gnóstica que vai conduzir a elementos modernos como autodecisão individual, liberação e revolução. Ver, a respeito, VOEGELIN, *Order and History vol. V: In Search of Order, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. XI. University of Missouri Press, 2000.

ii *Breve História sobre la creacion de la Gran Logia Hispanoamericana de AMORC*. Disponível em: <http://www.biblioteca.amorc6.org/historia-y-tradiciones>; *ST: Nuestra historia en Puerto Rico*; de Aramis López Tirado; disponível em: http://sociedadteosoficapr.org/histo_pr.htm; Site oficial da ST no México: <http://www.sociedadteosofica.mx/somos.html>

iii *Passado, Presente y Futuro de la Francmasoneria*. VALLEJO, Victor Hugo, 2001; disponível em: http://www.astroescuela.com/logiarmonia39/contenido/documentos/politano/pasado_presente.htm

iv Sobre Magia Sexual, ver WEOR, Samael. *O Matrimônio Perfeito*. São Paulo: MGCUBNO, 1991.