

A
ACTAS/ANAIS
I CONGRESSO LUSÓFONO

Ω
ESOTERISMO OCIDENTAL

FIAT
LVX
Vol. V
NEW AGE E O ESOTERISMO OCIDENTAL

Coordenação: Alexandre Honrado, ULHT; Mariana Vital, ULHT

Coordenação da edição Rui Lomelino de Freitas

LISBOA | 7 A 10 DE MAIO DE 2016

[HTTP://HESO.ULUSOFONA.PT/](http://heso.ulusofona.pt/)



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

CIÊNCIA DAS RELIGIÕES
Linha de Investigação em Esoterismo Ocidental

ACTAS/ANAIS I CONGRESSO LUSÓFONO ESOTERISMO OCIDENTAL

Comissão Científica:

Presidência da Comissão: Peter Forshaw, UvA (Universiteit van Amsterdam); Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Restante Comissão:

Ana-Maria Binet, UBM (Université Bordeaux Montaigne); António Macedo, UNL (Universidade Nova de Lisboa); António Ventura, UL (Universidade de Lisboa); Carlos Abreu, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); José Eduardo Franco, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Manuel Anes, ULL (Universidade Lusiada de Lisboa); Paulo Borges, UL (Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Raimon Arola, UB (Universitat de Barcelona); Rosa Rius Gatell, UB (Universitat de Barcelona); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa); Yvette Centeno, UNL (Universidade Nova de Lisboa).

Comissão Organizadora:

Presidente da Comissão: Rui Lomelino de Freitas – ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Restante Comissão:

Carlos Abreu UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Gabriel Mateus, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José da Gama, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Mariana Vital ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Gonçalo Pinto ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Maria Manuela Gomes, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa)

ISBN: 978-989-757-048-3

Índice

- 4 *Alexandre Honrado*, New Age e Esoterismo Ocidental
- 5 *Eudald Espulga Casademont*, Incertidumbre y new age: la «nebulosa místico-esotérica» en la ética de la autoayuda
- 18 *Daniela Cordovil*, Da Magia Sexual a Wicca Eclética: concepções acerca da sexualidade nas correntes esotéricas do século XIX e sua influência na Wicca brasileira.

New Age e o Esoterismo Ocidental

Coordenação:

Alexandre Honrado (ULHT)

A New Age é uma corrente variegada do esoterismo contemporâneo que se espalhou supõe-se que a partir da Califórnia, nos Estados Unidos, mas tem raízes em diversas correntes. É comum entre vários investigadores a indicação de Alice Bailey como ‘inventora’ da denominação New Age e Marilyn Ferguson e Fritjof Capra são tipicamente considerados os expoentes máximos desse movimento. O termo New Age é muitas vezes associado a Era de Aquário. O holismo ocupa um lugar central na filosofia da New Age. Nessa visão tudo está interligado. É objectivo deste painel temático compreender melhor o fenómeno na sua manifestação actual e nas influências advindas da tradição esotérica ocidental.

INCERTIDUMBRE Y *NEW AGE*: LA «NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA» EN LA ÉTICA DE LA AUTOAYUDA

Eudald Espluga Casademont (UAB)¹

Resumen

El objetivo de esta comunicación es reflexionar sobre el papel de la *new age* en las sociedades capitalistas occidentales y, más concretamente, en el contexto de la «cultura de la autoayuda» o «ethos terapéutico» (Illouz, 2014). Partiendo de la definición la religiosidad *new age* como una nebulosa místico-esotérica que se caracteriza por i) la ausencia de dogmas; ii) la salvación a través del conocimiento; iii) el ecumenismo; iv) la afinidad científica; v) la preponderancia de la experiencia; vi) el individualismo; vii) la salvación terrenal y presente; y viii) la inarticulación congregacional (Griera y Urgell, 2001), refutaremos la muy extendida tesis según la cual la espiritualidad *new age*, así como los N.R.M, son principalmente una respuesta ideológica al desconcierto secular y la incertidumbre de la modernidad reflexiva (Beck, 2009; Estruch, 2001; Bellah, 1989).

Palabras clave: New Age, incertidumbre, ética de la autoayuda, secularización.

Abstract

The aim of this presentation is to analyse the rol of new age in the western capitalist societies and, more specifically, in the context of the “self-help culture” or “therapeutic ethos” (Illouz, 2014). We’ll define the new age religiosity as a mystical-esoteric nebula, characterized by i) the absence of dogmas; ii) the promise of salvation through knowledge; iii) ecumenism; iv) scientific affinity; v) the preponderance of experience; vi) individualism; vii) a present and earthly salvation; and viii) congregational inarticulateness (Griera and Urgell, 2011), in order to refute the widespread view that the new age spiritually and the NRM are primarily an ideological response to the secular confusion and uncertainty in reflexive modernity (Beck, 2009; Estruch, 2001; Bellah, 1989).

Keywords: New Age, uncertainty, self-help ethic, secularization.

¹ Licenciado en filosofía por la Universidad de Girona (UdG) y Máster en estudios culturales y comunicación por la Universidad de Girona (UdG). Investigador predoctoral en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). La investigación se desarrolla en el marco del proyecto financiado por el Ministerio de economía y competitividad, “Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad” (FFI-2015-648558). Correo de contacto: eudald.espluga@uab.cat.

1. Introducción: ¿retorno del sagrado o empresarios neorreligiosos?

«Un fantasma ronda el mundo occidental, el fantasma de la religión». Con esta paráfrasis del *Manifiesto comunista*, Peter Sloterdijk comienza su libro *Has de cambiar tu vida*. Sin embargo, estas palabras de Sloterdijk no se refieren a la extendida idea del retorno del sagrado, que se opondría a las tesis de la secularización, sino que denunciaban una tendencia mercantilista y reaccionaria, protagonizada por la aparición de una serie de «empresarios neorreligiosos» que se ocuparían de reactivar «las fábricas metafísicas» que la modernidad habría inutilizado (Sloterdijk, 2012).

La discusión sobre la *new age*, en el contexto del nuevo espíritu del capitalismo, se articula precisamente sobre esta doble pinza: ¿supone su emergencia una prueba más del fracaso del proyecto ilustrado y su popularidad debe equipararse al resurgir del fundamentalismo y el nacionalismo antiglobalización? ¿O mejor debemos interpretarla no ya cómo una religión sino como un sistema de prácticas espirituales personales a través de los cuales los ciudadanos, ante la incertidumbre sistémica del capitalismo postindustrial, deciden contratar un seguro privado a un Dios personal?

Esta segunda hipótesis se suele enmarcar en un campo más reducido, el de la llamada cultura terapéutica. Algunos sociólogos se refieren a la *new age* como una «cultura terapéutica de una pacífica espiritualidad-*wellness*» (Beck, 2009), como parte del «ethos terapéutico de autoayuda» (Illouz, 2014) o bien como una forma de «individualismo expresivo» (Bellah et al., 1989). Ian Parker, catedrático de psicología en la Universidad Metropolitana de Manchester, parece resumir con gran exactitud la perspectiva que se adopta en la academia cuando se enmarca la *new age* como una tecnología del yo terapéutica: «la psicología pop *new age* es vendida como un remedio para salvarnos del estrés o ayudarnos a descubrir nuestra energía interior, [de modo que] el mismo supuesto reaccionario está en juego: arregla al individuo y remediarás las enfermedades sociales» (Parker, 2010, pág. 263).

Por supuesto, estas consideraciones no resultan incomprensibles: existe una fuerte tradición de cultura terapéutica en la matriz del conjunto de narrativas, ideas y valores que hoy etiquetamos como *new age*. Desde la *mind-cure* hasta la ciencia cristiana de Mary Baker Eddy, encontramos una vocación sanadora en el discurso espiritual que no será ajena a las corrientes contemporáneas. Sin embargo, como discutiremos en esta comunicación, la subsunción de la *new age* a la cultura terapéutica se produce bajo una serie de supuestos cuestionables, a saber: a) que los discursos *new age* son una respuesta religiosa a una crisis espiritual y de valores; b) que los discursos *new age* son una

respuesta a la incertidumbre propia de las sociedades del riesgo; c) que los discursos *new age* son una respuesta ideológica a las contradicciones políticas del capitalismo que convierte en relaciones terapéuticas las relaciones de dominación.

El objetivo de esta comunicación será justificar que en ningún caso la popularidad de la *new age* supone una ruptura espiritual (la flor de la religión en baldío de la secularización), y que su función en nuestras sociedades no se puede reducir a una respuesta ideológica a una situación de incertidumbre. Por el contrario, trataremos de singularizar algunos de los presupuestos morales de la cosmovisión que subyace a esta tradición de pensamiento para enmarcarla en el contexto de lo que llamaremos ética de la autoayuda.

2. La nueva era, ¿una era postsecular?

La hipótesis del secularismo ha marcado determinadamente la interpretación que la filosofía moral (Taylor, 2015) y la filosofía política (Gamper, 2016) efectúan de la realidad pluralista de las sociedades occidentales. La ortodoxia sociológica había dispuesto una serie de marcadores descriptivos que tenían que dar cuenta del estado de salud de la fe en el mundo: disminución de los fieles, reducción de la religión a la esfera privada, pérdida de vocaciones, indiferencia religiosa, etc. (Griega y Urgell, 2001). El termómetro espiritual no dejaba lugar a dudas: se estaba imponiendo el espíritu del proyecto ilustrado. Si la religión era solo un instrumento de control social que se aprovechaba de la angustia ante la mortalidad y la ignorancia sobre el mundo, la eliminación de la pobreza, el avance de la ciencia y la educación universal debían conducirnos a la extinción de tales supersticiones. En la era secular, la religión solo podría ser una elección personal en el contexto de los modos de vida (Hunyadi, 2015).

Bajo esta lupa interpretativa, el pluralismo religioso, una vez encarnado políticamente en la forma del Estado laico y la neutralidad de sus instituciones –que impedirían la elevación de cualquier doctrina comprensiva a modelo universal (Rawls, 1996)–, tendría unas cualidades democráticas evidentes: todo el mundo podría perseguir libremente su ideal de vida buena. Sin embargo, Berger y Luckmann destacan cierto carácter paradójico de este pluralismo. Por un lado, el proceso que va de las grandes transcendencias pasadas a la diseminación del sagrado por los intersticios de las instituciones modernas evidencia el carácter autorrefutativo de la hipótesis del secularismo: solo cuando las religiones abandonan su agenda política (se descartan las misiones irrealizables, se relativiza la pretensión de veracidad y universalidad, se

termina el monopolio educativo, etc.) pueden reaparecer, en el contexto del «supermercado de compraventa de sentido» (Berger y Luckmann, 1977) como espiritualidades disponibles. Por otro lado, el pluralismo religioso constituye la condición de posibilidad de la proliferación de crisis subjetivas de sentido: la racionalización e individualización inherente a la modernidad conlleva el aislamiento general de los individuos, que se muestran inseguros y paralizados ante el abanico de posibilidades que comporta la existencia de un libre mercado de creencias (Griera y Urgell, 2001).

Así las cosas, podemos dar cuenta de hasta qué punto es deudora de la hipótesis del secularismo la tesis que reduce la *new age* a la creación ad hoc de una espiritualidad pop por parte de unos supuestos «empresarios neorreligiosos» que ofrecerían remedios pseudoreligiosos para paliar el «miedo a la libertad» y la incertidumbre vital. Es cuando tomamos por descontada la descripción secular de nuestro entorno que la reducción de la *new age* a una tecnología del yo ideológicamente preñada de neoliberalismo y circunscrita a la sociedad del riesgo se nos revela como autoevidente. Para que la *new age* pueda ser considerada un «secularismo místico» o una «religión secular» antes debemos comulgar con el dogma de la secularización.

Sin embargo, la hipótesis secular está lejos de ser incontrovertida: «todo desencantamiento del mundo implica, a su vez, el surgimiento de nuevas formas de reencantamiento. La religión no desaparece, se transforma» (Martínez Cortés en Estruch, 2001, pág. 17). Para los críticos de la teoría de la secularización, el origen de esta interpretación antitética de la relación entre modernidad y religión se encontraría en el olvido de la dimensión comprensiva de la sociología en nombre de su vertiente descriptiva. A causa del reduccionismo que identificaría la fe con uno de sus productos históricos, la transformación de la fe sería invisible a los ojos del sociólogo (Griera y Urgell, 2001). Como señala Ulrich Beck, en determinado momento se llegó a confundir la deseuropeización del cristianismo con el advenimiento de la era secular.

Si la crisis del monopolio de lo sagrado por parte de determinadas religiones institucionalizadas ha de entenderse como una metamorfosis de la religión y no como su abolición (Estruch, 2001), habría que reseguir el rastro de tales transformaciones. A grandes rasgos, podemos distinguir cuatro líneas de fuga (Mardones, 1996): movimientos reactivos y conservadores; religiosidad profana; catolicismo con signos de desinstitucionalización; y, por último, religiosidad difusa y nuevo misticismo. Mardones denomina movimientos conservadores al conjunto de procesos de «atrincheramiento

cognitivo» que se producen como reacción a la situación de pluralismo religioso. El ejemplo prototípico de este devenir son las sectas (Bosch, 2001). Por otro lado, la categoría de religión profana hace referencia tanto a la sacralización del deporte y el culto al cuerpo (Elias, 1992) como a lo que Bellah llamó «religión civil», a saber, la sacralización de la política y la vida pública, con sus valores y tradiciones (Urgell y Griera, 2001). En cuanto al catolicismo, su transformación viene directamente marcada por los procesos de desinstitucionalización de la religión y la privatización de las creencias. Todo esto genera una inaudita flexibilidad del dogma, que se abrirá a nuevas influencias. Las afinidades con los Nuevos Movimientos Religiosos se tornan evidentes en el listado de nuevas inquietudes que resuenan en la consciencia cristiana: sed de experiencia de Dios; necesidad de misterio; contacto con hombres espirituales; nueva expresión de la presencia del espíritu; deseo de nuevos signos y sacramentos; superación del moralismo tradicional; religión para el hombre; y, finalmente, valoración de otras religiones –que se traduce principalmente como receptividad ante la «llamada de Oriente» (Torres Queiruga en Estruch, 2001). La doble aspiración del catolicismo será, pues, por un lado la búsqueda de la fraternidad universal (entendida como impulso holístico de apertura a la totalidad); y, por otro lado, la búsqueda de la experiencia del absoluto y su comunión con él (Torres Queiruga en Estruch, 2001).

Queda por describir una última categoría: la de religiosidad difusa y nuevo misticismo. Esta corriente, que entre muchos otros nombres recibe también el de nebulosa místico-esotérica, se refiere principalmente a la *new age* y los Nuevos Movimientos Religiosos, pero pretende aglutinar todas las nuevas formas de religiosidad. En palabras de Martín Velasco, dentro de esta etiqueta deben incluirse «las manifestaciones concretas en qué se plasman las nuevas formas de religiosidad surgidas de los cambios profundos que las grandes transformaciones culturales (resumidas en las categorías ‘modernidad’ y ‘posmodernidad’) han impuesto a las religiones históricas, así como los fenómenos que en algunos casos se presentan como sucedáneos o alternativas a estas últimas y, incluso, numerosos movimientos originales en su interior que quieren hacer frente al impacto de la nueva situación» (Martín Velasco en Estruch, 2001, pág. 76).

Con todo, es muy difícil ofrecer una definición general de la nebulosa místico-esotérica. Quizá la mejor aproximación es la de Greffé, quien afirma que «se trata esencialmente de la búsqueda de un ser mejor gracias a métodos que brotan simultáneamente de las religiones, de la nueva ciencia, de la nueva medicina y de las nuevas terapias de grupo» (Griera y Urgell, 2001, pág. 40). Por ello, pasaremos directamente a una caracterización

pormenorizada de la *new age*, que podremos localizar ahora coherentemente en el contexto de la transformación de la religiosidad y no como «secularismo místico» o como «venganza de Dios».

3. El Dios-peluche o la resolución simbólica de la incertidumbre social

Todos los teóricos coinciden en señalar el carácter anfibológico de la *new age*. Juan Bosch, consciente o inconscientemente, se hace eco de la caracterización que el cardenal belga Godfried Danneels ofreció en su momento: la *new age* no es una religión, pero es religiosa; no es una filosofía, pero tiene una cosmovisión, una interpretación del hombre, del cosmos y de Dios. Propone unos valores y ofrece una hermenéutica; no es una ciencia, pero se sustenta en leyes científicas. Por último, cabe decir que no tiene fundador, libros sagrados, dogmas ni domicilio social (Bosch en Estruch, 2001). La palabra «nebulosa», utilizada por el cardenal, sirve para dirigir la interpretación de esta corriente hacia la idea que la confusión es su misma esencia, esto es, que la inconcreción es endémica a su doctrina, por cuanto pretende ser una respuesta múltiple, en el marco de la sociedad consumista, a la incertidumbre espiritual de los individuos.

Ulrich Beck, para quien la nebulosa místico-esotérica se reduce a un conjunto de modalidades de creación de Dios personal a la carta, asevera que tales movimientos ponen en primer plano la búsqueda individual de perfección y el desarrollo personal, consideradas formas de enriquecimiento del alma. Esto sería el resultado de dos procesos sociales modernos: individualización y cosmopolitización (Beck, 2009). Por un lado, el individualismo moderno se definiría principalmente por la consciencia de autonomía en relación a las tradiciones y autoridades: sería un individualismo racionalista que tendría en su centro la idea de independencia e interés personal (Martín Velasco en Estruch, 2001). La individualización religiosa, por lo tanto, entraría en contradicción con la vieja noción de religión que implicaba un conjunto de lazos, memorias, identidades y rituales colectivos (Beck, 2009). Por otro lado, la cosmopolitización consistiría en «la erosión de las claras fronteras que separan mercados, Estados, civilizaciones, culturas y, sobre todo, los universos vitales de los diversos pueblos y religiones, así como la situación resultante de ella, es decir: la confrontación involuntaria a escala mundial con el otro extraño» (Beck, 2009, pág. 77). Estas pinceladas sociológicas sirven para enmarcar el desarrollo del movimiento pero no llegan a ofrecernos una caracterización más o menos precisa. Bosch habría

empezado a acometer esta tarea al tratar de discernir la relación entre esoterismo y *new age* –distinguir, en su seno, elementos como el pensamiento mítico y mágico, ocultismo, cristianismo gnóstico y religiosidad oriental. A grandes rasgos, Bosch destaca como componentes de la *new age*: i) el retorno de la confianza en el hombre mismo: señala su potencial, sitúa la posibilidad de redención en su propia naturaleza; ii) anuncia un mundo armónico, sin conflictos; iii) invita a vivir una comunión ecuménica sin fronteras; iv) se nutre de las fuentes del «verdadero conocimiento» (gnosis): conecta sus ideas con los grandes fundadores de religiones y con figuras históricas concretas; v) se libra de las reglas dogmáticas.

Sin embargo, serán Grier y Urgell quienes, en su libro *Consumiendo religión*, asumirán el esfuerzo pantagruélico que supone tratar de echar luz sobre esta nebulosa para presentar una caracterización esquemática y exhaustiva del fenómeno. Señalan hasta ocho características que singularizan la *new age*: i) la ausencia de dogmas: no hay ortodoxia ni herejía, pues el único dogma es que no hay dogmas. Se parte de la idea posmoderna según la cual las certezas conducen a extremismos y absolutismos; ii) la salvación a través del conocimiento: su cosmovisión se construye como una forma de gnosis sobre un cuerpo sincrético de creencias; iii) el ecumenismo: la *new age* no solo se serviría de cuerpo sincrético de creencias sino que se fundamenta en una tesis más fuerte, a saber, que todas las religiones confluyen en un mismo mensaje; iv) la afinidad científica: tanto los postulados como el lenguaje de la *new age* reconocen la prevalencia del racionalismo y asumen el paradigma científico con todas sus consecuencias, tratando además de establecer paralelismos teóricos con la física cuántica; v) la preponderancia de la experiencia: al contrario que las viejas religiones, las cuales fundamentaban su legitimidad en los textos sagrados y la jerarquía institucional, la *new age* pone el énfasis en la vivencia, en la importancia de lo emocional en la fe; vi) el individualismo: en tanto que las fuentes de la moral dejan de ser externas al sujeto, la vida, en toda su materialidad, adquiere un valor intrínseco: la unidad fundamental con el cosmos, el Todo o la consciencia universal solo se puede conquistar desde las trincheras del yo; vii) la salvación terrenal y presente: la promesa de eternidad es subvertida en nombre de una «salvación» en vida, que se vuelve inteligible bajo el modelo terapéutico. El alma es transubstanciada en el bienestar individual (espiritual, material o emocional); y viii) la inarticulación congregacional: la *new age* adopta forma de culto, libre de compromisos, regularidades ni fidelidades. En contraposición, el mercado es la plataforma mediante la cual se articula como movimiento: grupos que se reúnen en

stages, libros de autoayuda, revistas, cursos, comunidades en las redes sociales, etc. (Griera y Urgell, 2001).

¿Puede la *new age* ser considerada, entonces, una religión? William James, en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, afirmaba que la religión era «los sentimientos, los actos y las experiencias de los hombres individuales en su soledad, en tanto que se aprehenden o se conciben en relación con aquello que, sea lo que sea, ellos consideran divino» (James, 1985, pág. 48). Pero esta lectura de la religión como espiritualidad personal, que encajaría perfectamente con las caracterizaciones que hemos visto de la *new age*, no es ni mucho menos la interpretación dominante. Como afirma Martín Velasco, «la religión no se orienta simplemente hacia la autorrealización el sujeto ni en vista a procurarle remedios para los sufrimientos que comporta la vida» (Martín Velasco en Estruch, 2001, pág. 101). Más tajante será Mario Bunge, para quien el estatuto de religión depende de la presencia de una ontología idealista, una gnoseología idealista y una moral heterónoma (Bunge, 2011), características todas ellas ausentes en la *new age*. Quizá la expresión más feliz para describir su estatuto sea la que utiliza J.J. Kripal en su estudio sobre el papel del Instituto Esalen: la religión de la no religión (Kripal, 2008).

Así caracterizada, la nebulosa místico-esotérica fácilmente será interpretada como una tecnología terapéutica del yo que aparece como reacción de los empresarios neorreligiosos a una situación de mercado favorable (la incertidumbre endémica del capitalismo avanzado). Ulrich Beck encarna esta visión de la *new age*, a la que define como un catálogo de narrativas, valores y rituales de entre los cuales escoger aquello que más nos convenga, y proyectarlo en un Dios-peluche que sea el negativo de nuestros miedos, deseos e histerias (Beck, 2009, pág. 22). La incertidumbre generada por el individualismo rampante, el ocaso de los grandes relatos y la creciente inestabilidad social llevaría a los individuos a buscar una resolución simbólica de tales contradicciones sociales a través de esta espiritualidad personalizada que promete bienestar y armonía. Eva Illouz incluye el corpus de la nebulosa místico-esotérica dentro de lo que llama cultura de la autoayuda: «la autoayuda ha llegado a ser el núcleo de la subjetividad moderna, porque se encuentra en la juntura de los ideales de autonomía, las técnicas psicológicas de autoconstrucción y los vastos intereses económicos de las diversas industrias que apoyan y conforman ese proceso. [...] La autoayuda no es solo un segmento del mercado: es toda una nueva modalidad de la cultura; es decir, constituye una nueva manera en que el individuo se conecta con la

sociedad. Y como la modernidad entrañará una gran dosis de incertidumbre acerca del propio valor y las normas y la moralidad que deben guiar las relaciones, la autoayuda pasa a ser un de las vías principales para la conformación del yo» (Illouz, 2014, p. 100).

4. *New age* como ética de la autoayuda

A modo de conclusión, ofreceremos una interpretación de la nebulosa místico-esotérica que, partiendo de la caracterización que Grier y Urgell hacen de la *new age*, así como de los supuestos expuestos hasta ahora, rechazará la necesidad de recurrir a la hipótesis de la incertidumbre y la resolución simbólica de las contradicciones sociales. Asimismo, trataremos la *new age* bajo el marco más amplio de la autoayuda, aunque desentendiéndonos del marco interpretativo de Illouz (la cultura de la autoayuda o *ethos* terapéutico): proponemos definirla como objeto de estudio a partir del conjunto de concepciones éticas que subyacen al politeísmo axiológico de sus cosmovisiones. Es decir, partimos de la premisa que aquello que permite hablar de unidad en el marco de una corriente-nebulosa que aglutina premisas metafísicas y ontológicas de las más diversas tradiciones es precisamente el tipo de valores, actitudes y virtudes que promueve. El supuesto ecumenismo que culminaría el diálogo interreligioso es en realidad un armisticio metafísico ante el consenso ético: hay acuerdo en aquello que constituye una vida buena.

Esta ética constituiría también la base común de todos aquellos productos que popularmente etiquetamos como autoayuda –y aquí abriríamos el abanico: desde los manuales de *management* empresarial a las novelas de Paulo Coelho, de los manidos libros de «How to» a la *new age*–, de aquí que hablemos de ética de la autoayuda. Esta se basaría en una teoría del bien antifrágil, cuyas principales características serían la promoción de una responsabilidad reflexiva, un ideal de autodependencia y un prototipo perfeccionista de excelencia. Veamos en qué sentido la *new age* participa de estas mismas ideas.

Por teoría del bien antifrágil entendemos una concepción de la vida buena que reduce su abasto a aquellas cosas que solo dependen de nosotros en cualquier situación posible (Nussbaum, 2004). Esto es, una teoría del bien que soslaya la vulnerabilidad inherente a la vida humana y declara como indigno de ser perseguido aquello que nos sitúa en una relación de dependencia frente al mundo exterior o los otros. A diferencia de las religiones tradicionales, que proponían una ontología idealista y una moral heterónoma que dejaba a los sujetos en relación de exterioridad con las fuentes morales (Taylor,

1996), la *new age* propone una visión endógena del valor y hace radicar en la subjetividad individual la eterna capacidad de llevar una vida realizada. Desligado de comunidades, tradiciones y jerarquías, los medios para la salvación se encuentran en uno mismo. Además, dado el pluralismo doctrinal de la nebulosa místico-esotérica, puede afirmarse que la autarquía ética es el único fundamento moral invariable.

Pueden trazarse, esto sí, ciertas ramificaciones de esta idea estructural. Por un lado, una de las traducciones directas de esta invulnerabilidad ética es el encumbramiento de la responsabilidad reflexiva (Béjar, 2011) como imperativo práctico. En la medida que el sujeto ha de ser enteramente soberano, lo que tradicionalmente se constituía como una red de responsabilidades enmarañadas (Held, 2006) se torna en una responsabilidad que solo refleja al propio sujeto: la autorreferencialidad niega que debemos responder por nuestros propios actos ante los demás (Béjar, 2011). La ética de la autoayuda encarna, pues, un espíritu prometeico de dominación y transformación de uno mismo que conlleva la hipertrofia de la responsabilidad. De nuevo, nos encontramos que la *new age* conecta con esta visión solipsista de la responsabilidad: ya que la referencia a lo que nos es externo no puede explicar nuestro comportamiento, debemos adoptar el heroico imperativo de autoredención. Es más: podría estudiarse como la lógica de la sincronidad, que domina gran parte de la hermenéutica no dualista que vertebró algunas de las principales corrientes de la *new age* (Kripal, 2008), en tanto que supone la supresión del azar en el universo, así como la confusión deliberada de los límites entre el yo y el mundo, termina haciendo a cada sujeto individual responsable del mundo en su totalidad.

Con esta disolución de los límites entre el sujeto y el mundo llegamos a otra de las ramificaciones de esta ética de la autoayuda: el ideal de autodependencia. Puesto que en la vida no podemos gozar de una invulnerabilidad divina, debemos evitar exponernos al mundo: hay un rechazo explícito de la heteronomía social. La autodependencia ha de entenderse como una forma refinada de individualismo moral, esto es, aquella concepción para la que el «ser libre es estar sujeto solo a las obligaciones que voluntariamente hago mías, y si debo algo a otros es solo en virtud de algún acto de consentimiento, en ningún caso de vínculos o historias comunes» (Sandel, 2015, pág. 27). En cierto modo, esta es una idea que la nebulosa místico-esotérica recoge de tradiciones orientales, pero que también extrae de los ideales de autarquía estoicos. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso, la autodependencia estaba al servicio de un bien

mayor. Ahora, con la eliminación de todo gran relato social (gobierno de la ciudad) o religioso (el éxtasis), la autopertenencia queda como fin en sí mismo.

Por último, decimos que la ética de la autoayuda propone un prototipo de excelencia perfeccionista: «un prototipo es, en fin, la forma personal de una armonía generalizable de valores éticos, estéticos, económicos, vitales» (Gomá Lanzón, pág. 501). Por excelencia entenderemos el hecho que este prototipo reúna todos los ideales simultáneamente en un equilibrio personal. La idea de perfeccionismo debe entenderse aquí como un ideal individual (en ningún caso es un perfeccionismo moral global) que supone una revuelta contra lo recibido: hay una pulsión por transformar y optimizar las posibilidades humanas hasta los límites de lo posible (Sandel, 2015, pág. 110).

En este sentido, es comprensible la aparición de la hipótesis de la *new age* como respuesta a la incertidumbre y el riesgo se vea reforzada por su aspiración a buscar lo divino en lo humano. Esta idea se traduce en una persecución de la armonía y la reconciliación, de la unidad consoladora, del encaje perfeccionista último, que se oponga al fragmento, al caos, a la separación. La *new age* se contrapone a una realidad visible, epidérmica, buscando una mirada profunda, esotérica: es en el interior desconocido donde radica la certidumbre perdida (Juan Bosch en Esturch, 2011). Sin embargo, no se trata de una respuesta religiosa *ad hoc* (ni retorno de lo sagrado ni empresarialización neorreligiosa), sino de la transformación de un cuerpo de creencias que se ha articulado sobre la base de una ética mucho más extensa que incardina culturalmente a los individuos en el contexto de la cultura terapéutica. Insistimos: no es que la *new age* no ofrezca buenas respuestas culturales y espirituales a la incertidumbre y el riesgo. Al contrario, sus narrativas (como el conjunto de los relatos que dependen de la ética de la autoayuda) se han erigido como los principales mapas cognitivos para desenvolverse en las sociedades contemporáneas. Pero en ningún caso la nebulosa místico-esotérica es una respuesta patológica (la resolución simbólica de nuestra contradicciones en la proyección de un Dios-peluche consolador) ni tampoco una solución mercantil de consumismo postsecular (no puede reducirse a una construcción ideológica hegemónica propia del nuevo espíritu del capitalismo).

REFERÊNCIAS

Beck, U.; *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Paidós, 2009, Barcelona.

Béjar, H.; «Códigos de conducta, argumentos y valores en la literatura de consejos». Papeles del CEIC, nº67, 2011, Leioa.

Bellah, R. et al.; *Hábitos del corazón*. Alianza, 1989, Madrid.

Berger, P. y Luckmann, T.; *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós, 1977, Barcelona.

Bosch, J.; *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*. Verbo Divino, 2001, Estella.

Bunger, M.; *Las pseudociencias, ¡vaya timo!* Laetoli, 2011, Valencia.

Estruch, J. (ed.); *Les noves formes de religiositat*. Cruïlla, 2001, Barcelona.

Gamper, D.; *Laicidad europea. Argumentos de filosofía política postsecular*. Edicions Bellaterra, 2016, Bellaterra.

Gomá Lanzón, J.; *Imitación y experiencia*. Taurus, 2015, Madrid.

Griera, M.M. y Urgell, F.; *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Fundación La Caixa, Barcelona, 2002.

Held, V.; *Ethics of care. Personal, political and global*. Oxford University Press, 2006, Oxford.

Hunyadi, M.; *Los modos de vida*. Cátedra, 2015, Madrid.

Illouz, E.; *Erotismo de autoayuda*. Katz, 2014, Madrid.

James, W.; *Les varietats de l'experiència religiosa*. Edicions 62, 1985, Barcelona.

Kripal, J.J.; *Esalen. America and the Religion of No Religion*. The University of Chicago Press, 2008, Chicago.

Mardones, J.M.; *¿Adónde va la religión?*, Sal Terrae, 1996, Madrid.

Nussbaum, M.; *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La Balsa de la Medusa, 2004, Madrid.

Parker, I.; *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Catarata, 2010, Madrid.

Rawls, J.; *El liberalismo político*. Crítica, 1996, Barcelona.

Sandel, M.; *Contra la perfección*.

Sloterdijk, P.; *Has de cambiar tu vida. Sobre antropológica*. Pre-textos, 2012, Valencia.

Taylor, C.; *La era secular*. Tomo I. Gedisa, 2014, Barcelona.

Taylor, C.; *La era secular*. Tomo II. Gedisa, 2015, Barcelona.

Taylor, C.; *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996, Barcelona.

DA MAGIA SEXUAL À WICCA ECLÉTICA: CONCEPÇÕES ACERCA DA SEXUALIDADE NAS CORRENTES ESOTÉRICAS DO SÉCULO XIX E SUA INFLUÊNCIA NA WICCA BRASILEIRA.

FROM SEXUAL MAGIC TO ECLECTIC WICCA: SEXUALITY IN NINETIETH CENTURY ESOTERICISM AND ITS INFLUENCE IN CONTEMPORARY BRAZILIAN WICCA

Daniela Cordovil (UEPA/CES)²

Resumo

A magia sexual passou a ser um tema corrente no esoterismo ocidental durante o século XIX, a partir da obra de místicos como Pascal Bervely Randolph, Aleister Crowley e Pierre Bernard. Este artigo explora a relação entre sexualidade e espiritualidade a partir de uma análise etnográfica de práticas de Wicca Eclética realizadas por neopagãos brasileiros. O material etnográfico utilizado foi coletado no 14º. Encontro Anual de Bruxos, ocorrido em São Paulo, em março de 2015, e em entrevistas realizadas entre os meses de fevereiro e junho de 2015. Os resultados da pesquisa mostram que é dada grande atenção ao tema da sexualidade por parte de grupos contemporâneos de Wicca no Brasil. Estes grupos constroem práticas e rituais envolvendo a sexualidade e para isto utilizam-se de fontes diversas, que vão desde o esoterismo ocidental até o tantra.

Palavras-chave: esoterismo, sexualidade, Wicca, magia sexual.

Abstract

During ninetieth century, sexual magic became a current issue in Western esotericism, from the work of Pascal Beverly Randolph, Aleister Crowley and Pierre Bernard. This paper explore the relationship between sexuality and spirituality in Brazilian eclectic Wicca, based on ethnographic analysis done on the 14th. Witches Annual Meeting, held in São Paulo, in March 2015, and in interviews with Brazilian pagans, done between February and June 2015. The survey results show that contemporary Brazilian Wicca groups give great attention to sexuality. These groups build practices and rituals involving sexuality, using sources that goes from western esotericism to Tantra.

Key words: esotericism, sexuality, Wicca, sexual magic.

² Mestre e doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Brasil. Líder do grupo de pesquisa Neoesoterismo e Religiões Alternativas (NERA). Atualmente realiza pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com bolsa CAPES. E-mail: daniela.cordovil@gmail.com

Introdução

Esta pesquisa tem como objetivo estabelecer relações entre as práticas contemporâneas dos grupos de Wicca brasileiros relativas a sexualidade com a magia sexual desenvolvida por Aliester Crowley e outros místicos do século XIX, que serviu como uma das fontes de inspiração da Wicca. A Wicca é uma religião neopagã³ surgida na Inglaterra na década de 1950, a partir da publicação das obras do funcionário público aposentado e antropólogo amador Gerald Gardner (Hutton, 1999). Esta religião popularizou-se no mundo anglo-saxão, especialmente na Inglaterra e Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 70 (Adler, 2006, Pike, 2004, Clifton, 2006).

A Wicca provavelmente chegou ao Brasil na década de 1980, através de pessoas que travaram conhecimento com essa religião por meio do mercado editorial de livros esotéricos e de feiras místicas (Bezerra, 2012; Duarte, 2013). Apesar de não existirem números precisos a respeito de quantos são os adeptos da Wicca no Brasil, existem hoje pelo menos três associações civis criadas por líderes da Wicca e algumas dezenas de grupos organizados. Alguns destes grupos realizam rituais abertos ao público em diversas capitais do Brasil, desde o final dos anos 1990. A internet foi fundamental para a popularização da religião no país, pois desde cedo começaram a surgir grupos de discussão em redes sociais, como o extinto orkut.

Os dados que fundamentam a pesquisa foram obtidos entre setembro de 2013 e junho de 2015 junto a grupos e praticantes wiccanianos que vivem na região metropolitana de Belém e também por meio da participação em três eventos nacionais, realizados em Brasília e São Paulo, entre 2014 e 2015. Dentre estes eventos destaca-se o 14º. Encontro Anual de Bruxos, realizado em março de 2015, cujo tema foi a deusa Turan e a sexualidade sagrada⁴. Cada um destes encontros reuniu em torno de 80 a 100 participantes, entre lideranças, praticantes iniciados na Wicca e neófitos. A metodologia empregada foi a observação participante e entrevistas, realizadas dentro dos limites éticos negociados junto ao grupo. Foram entrevistados para a pesquisa sete wiccanianos, de ambos os sexos, com idades entre 20 e 47 anos.

³ O neopaganismo é o movimento de resgate das espiritualidades pagãs, que existiam na Europa antes da penetração e hegemonia do cristianismo. Dentre elas, podemos citar, além da Wicca, o Druidismo, Azatrú, reconstrucionismo Celta e Helênico.

⁴ Os eventos foram o 13º. e 14º. Encontro Anual de Bruxos, realizados em Atibaia, São Paulo, em março de 2014 e março de 2015, e o 16º. Bruxos do Brasil em Brasília, realizado em julho de 2014.

Magia Sexual, Esoterismo Ocidental e Wicca

Na cosmovisão da Wicca a sexualidade é um tema fundamental. O termo Wicca deriva de *witchcraft*, que em inglês significa bruxaria. Sua liturgia baseia-se na recriação de cultos de fertilidade pré-cristãos, que supostamente teriam conotações sexuais. Serviram de evidências para sustentar essa hipótese, a análise de ritos populares celebrados na Europa, como as festividades de primavera, e diversas fontes do folclore europeu, cujos mitos tratam da união entre um princípio divino masculino e feminino, encarnados em divindades específicas (Frazer, 1982).

Como argumenta Ronald Hutton (1999), essas fontes foram recriadas e reinterpretadas por intelectuais ao longo do século XIX, cujo interesse pelo paganismo estava inserido em uma nostalgia e idealização da vida e dos saberes do homem do campo, construída em contraposição a crescente urbanização da sociedade britânica neste período (Hutton, 1999:117). Entre estes intelectuais, o mais destacado foi James Frazer, considerado um dos fundadores da antropologia. Em sua obra *O Ramo Dourado* (1982), Frazer descreve uma religião pré-histórica baseada em ritos de fertilidade destinados a celebrar a morte e ressurreição de deuses pagãos.

A Wicca também recebeu influência das ordens e sociedades secretas e de mistérios, como a Maçonaria, a Rosacruz e a Golden Dawn. No interior dessas ordens, que eram largamente disseminadas na Inglaterra e na França do século XIX, se praticavam rituais de iniciação onde o neófito era desnudado, vendado e jurava fidelidade diante de um altar com ferramentas mágicas repletas de conteúdos simbólicos. Tais ferramentas são bastante semelhantes às utilizadas nos ritos de Wicca⁵.

As raízes das práticas dessas ordens podem ser encontradas na chamada Alta Magia (*high magic*), conjunto de teorias e de escolas herméticas que têm origem na antiguidade greco-romana, e que atravessaram a idade média nos escritos de teóricos como Hermes Trimegisto e Papus. Esses escritos contêm conhecimentos sobre cabala, astrologia, alquimia e outras das chamadas ciências ocultas. Além da alta magia, a Wicca também foi influenciada pelas práticas de feitiçaria popular e curandeirismo, chamadas de baixa magia (*low magic*). Segundo Hutton, antes do surgimento das ordens iniciáticas, havia na verdade pouca distinção entre elas.

Um tema que assumiu certo destaque no interior da chamada alta magia foi a magia sexual, uma corrente de ensinamentos esotéricos surgida no final do século XIX, que

⁵ Os principais instrumentos são o *athame* (punhal), taça e caldeirão.

prega a utilização da energia ligada a sexualidade, obtida por meio do ato sexual ou da masturbação, para obter efeitos mágicos por meio de rituais específicos. Segundo Urban Hugh (2004), a magia sexual faz parte da proliferação de discursos sobre sexo, ocorrida na Era Vitoriana, apontada por Foucault:

The rise of sexual magic in the late nineteenth century (...) is not only a fascinating and neglected piece of the history of modern religious movements; more important, it gives us some remarkable insights into modern western culture and its attitudes toward sexuality during this critical period” (Hugh, 2004: 697)

Hugh analisa a obra de três escritores e místicos que se dedicaram a questão da magia sexual: Pascal Bervely Randolph, Aleister Crowley e Pierre Bernard. Randolph foi um advogado e escritor negro norte-americano, defensor dos direitos civis e da emancipação da mulher, que discutiu em suas obras o papel da sexualidade como peça importante no despertar da espiritualidade e dos poderes humanos. Sua visão de sexualidade sagrada era conservadora, pois considerava apenas a relação heterossexual realizada dentro do matrimônio. Já Pierre Bernard foi um dos pioneiros na divulgação do tantra⁶ no Ocidente, atraindo clientes ricos ao seu centro de práticas de yoga e tantra em Nova York.

Dentre os três autores, a obra de Aleister Crowley será a que terá maior relação com o desenvolvimento da Wicca e a importância que a sexualidade terá para a nova religião. Crowley também foi iniciado em tantra e conhecia os trabalhos sobre magia sexual de Randolph, especialmente a partir da ligação deste com a O.T.O (Ordo Templi Orienti), fundada por Crowley.

Crowley considerava a magia sexual a força mais importante que poderia ser despertada pelo ser humano, porém, diferente de Randolph, ele incluía nas suas práticas de magia sexual a masturbação e as relações homossexuais. Para Crowley, a magia sexual poderia ser usada para direcionar a vontade humana para consecução de virtualmente qualquer objetivo. As práticas de magia sexual eram usadas para criar espiritualmente um homunculo, que materializaria o desejo do praticante.

O sistema de magia sexual de Crowley possuía o chamado “caminho da mão esquerda”, que envolvia a realização de práticas sexuais reais pelo místico. Segundo Anes:

⁶ O tantra é uma filosofia oriental que tem origem na cultura védica cujas práticas de espiritualização e despertar da consciência incluem a mobilização da sexualidade.

“A magia sexual da OTO (presente a partir do IX° Grau) incluía um tipo de espermotofagia, particularmente na “Santa Missa Gnóstica” – os seus membros auto denominavam-se “espermoto-gnósticos”, admitindo, como o faziam alguns dos gnósticos antigos, que o esperma era o veículo do *logos* (cf. o *logos spermatikos*) – Crowley introduziu um grau XI.° “em vários sistemas da OTO”, do qual existe uma versão lunar (usando sangue menstrual) e outra “mercurial” (homossexual). Já no que diz respeito a sexualidade mágica proposta e realizada por Crowley é de salientar que ela incluía, para além de práticas homoeróticas, práticas auto-eróticas”. (Anes, 2014: 180-181)

De acordo com Ronald Hutton (1999), a reputação de Crowley como um grande místico deve-se ao trabalho de seu editor e biógrafo Jonh Symonds, que após sua morte em 1947, fez com que suas obras fossem muito lidas por pagãos ao longo do século XX:

“Symonds’ firth public use of his role was to write a biography of the dead magician called *The Great Beast*, which appeared in 1951. It was both hostile and sensational, but these very qualities gave it a commercial success, which established Crowley in the public mind as the most notorious, and most interesting, figure in the world of early-twentieth-century Western ritual magic. It also opened the way for Symonds to publish an increasing number of the master’s manuscripts during the next two decades, which consolidated that reputation during the great burgeoning of interest in the occult, which occurred in those years. As a result, Crowley became a dominant figure in the latter pagan culture” (Hutton, 1999: 180).

Gerald Gardner, o fundador da Wicca teve contato próximo com Crowley, tendo feito parte da Ordo Templi Orienti. Segundo Hutton: “Gardner himself had received all the degrees up to the seventh. It is signed ‘Scire’, the Latin for ‘to know’, the magical name and motto which Gardner must have adopted upon initiation” (Hutton, 1999: 222).

Os simbolismo da magia sexual e algumas práticas das sociedades secretas estão presentes nas obras de Gerald Gardner. As práticas e simbolismos ligados a união entre um princípio divino masculino e feminino se fazem representar em um ato ritual que é considerado o cerne da Wicca, o casamento sagrado. O casamento sagrado é representado pela inserção de uma faca ritual chamada *athame* em um cálice. Este ato simboliza a relação sexual efetiva entre o Deus e a Deusa, que é o princípio criador de tudo para a Wicca. No calendário wiccaniano está ligado ao sabat de Beltane (1º de maio), que acontece no auge da primavera, o momento onde a natureza torna-se fértil e

considera-se que o Deus, que nasce no sabat de yule (22 de dezembro), cresceu e atingiu a maturidade, simbolizada pela capacidade de ter relações sexuais com a Deusa⁷.

Apesar de todas as referências simbólicas ao sexo e a sexualidade na Wicca, é preciso notar que estas referências raramente redundam em um ato sexual efetivo por parte de seus praticantes. O simbolismo do casamento sagrado ou grande rito foi criado por Gardner em substituição a magia sexual propriamente dita, praticada por Crowley.

Historiadores e biógrafos de Gardner apontam sua ligação a clubes naturistas como um dos elementos que o inspirou a propor a nudez ritual como parte da liturgia da nova religião. Porém, como vimos anteriormente, a nudez ritual era elemento presente nos ritos das sociedades secretas e de mistérios dos quais Gardner e outros fundadores da Wicca fizeram parte. Gardner refere que a nudez seria importante para as bruxas, a nudez seria importante por possibilitar o fluxo energético necessário a consecução dos atos mágicos:

“Witches are taught and believe that the power resides within their bodies, which they can release in various ways, the simplest being dancing round in a circle, singing or shouting, to induce a frenzy; this power they believe exude from their bodies, clothes impeding its release.” (Gardner, 2004:10).

A questão da nudez também simbolizava para estes místicos o despreendimento de todos os invólucros e amarras sociais e dos símbolos de status a ele associados. Para compreendê-la também é preciso lembrar de todas as associações negativas atribuídas ao corpo nu, associado pelo cristianismo à vergonha e a culpa, das quais esses místicos buscavam libertar-se.

Magia, ritual e sexualidade nas práticas da Wicca Brasileira

As vertentes de Wicca mais populares no Brasil, em sua face pública⁸, são de matriz Diânica e Eclética. Por Wicca Diânica entende-se uma vertente da religião criada por Zsuzana Budapest que prega a maior valorização do sagrado feminino, em sintonia com as ideias da segunda onda do feminismo. A Wicca Eclética é o termo genérico utilizado

⁷ O sabats são rituais ligados ao trajeto descrito pela terra em torno do sol ao longo do ano, e se refletem nas estações do ano. Estas mudanças representam os ciclos de nascimento e morte do Deus, que também está associado ao sol. Os esbats estão relacionados ao deslocamento da lua em torno da terra e as fases lunares, que representam para a Wicca as faces da Deusa.

⁸ Existe no Brasil também a presença de grupos Gardnerianos, o que se pode notar por algumas páginas de internet. A atuação desses grupos também foi referida por Duarte (2013). No entanto, suas práticas priorizam o segredo e não procuram difundi-las para um público mais amplo, também raramente se engajam em militâncias políticas.

para caracterizar correntes contemporâneas de Wicca que fazem uso de fontes diversas e não possuem conteúdo fortemente iniciático, admitindo práticas de esoterismo New Age e a auto-iniciação.

No Brasil, estes grupos preconizam uma prática de Wicca mais pública e estão organizados em associações como a Abrawicca, Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Wicca. Essa associação organiza anualmente dois eventos públicos destinados a estabelecer o convívio e transmissão de conhecimento entre pagãos, o Encontro Anual de Bruxos, realizado em Atibaia, São Paulo, no último fim de semana de março; e o Bruxos do Brasil em Brasília, realizado no terceiro fim de semana do mês de julho. O público desses encontros é composto primordialmente de jovens até os 30 anos, que são os maiores interessados em adentrar para a religião. Os eventos duram um fim de semana de práticas intensivas que incluem meditações, palestras e workshops (Cordovil, 2014).

As oficinas e discussões propostas nos eventos e encontros da Abrawicca possuem grande ênfase no autoconhecimento. Nas práticas da Wicca, este processo está intrinsecamente ligado a sexualidade. A sexualidade integra discussões, vivências e práticas pagãs em todas as esferas, desde os eventos mais públicos, até a vida privada e pessoal de cada adepto. Magia e sexualidade são percebidas como saberes acionados no cotidiano e as reflexões sobre este tema integram vivências como os Círculos de Mulheres e de Homens, grupos de convívio criados especificamente para discutir a relação entre o corpo e o autoconhecimento (Cordovil, 2015).

O papel da sexualidade na prática religiosa do wiccaniano contemporâneo, especialmente no Brasil, na sua face pública, é bem distante da ideia de rituais praticados em nudez ou envolvendo relações sexuais efetivas entre adeptos. A nudez ritual, como proposta por Garder foi flexibilizada e não é considerada obrigatória pela maioria dos grupos brasileiros contemporâneos, o que não significa que ela não possa ser praticada em momentos específicos. Esses momentos variam de grupo para grupo e geralmente são mais frequentes nos *covens* (grupos fechados iniciáticos) que já trabalham juntos há bastante tempo, em “perfeito amor e perfeita confiança” (PAPC)⁹.

De maneira geral, os rituais públicos, especialmente os promovidos pela Abrawicca, não possuem a nudez ritual como pré-requisito. São eventos sociais que congregam pessoas

⁹ Esta expressão diz respeito aos vínculos de solidariedade e confiança praticamente total que devem existir entre os membros de um coven wiccaniano.

com níveis de conhecimento da religião bastante variado, que se conhecem pouco entre si e onde não há o nível de PAPC necessário para a nudez.

Por outro lado, nudez ritual não significa sexo ritual. Apesar da nudez ser considerada um elemento desejado e que pode ocorrer ou não nos rituais de Wicca, o ato sexual em si é um elemento bastante controverso. A maioria dos bruxos pronuncia-se publicamente contrários ao sexo ritual, especialmente se praticado de maneira leviana ou com abuso de poder por parte do sacerdote. Existem muitas histórias e críticas, algumas em tom severo, outras contadas de maneira mais anedótica, contra sacerdotes que se utilizam de sua posição para forçar ou convencer noviços a fazer sexo com eles, ou com demais membros de seu grupo. No entanto, essas críticas não significam que o sexo ritual não possa acontecer, especialmente entre praticantes da religião que já possuem um envolvimento afetivo prévio.

O adeptos da Wicca brasileira desenvolvem uma ritualística que irá compor um conjunto de técnicas para lidar com o sexo. Na religião, é possível realizar meditações e empregar técnicas respiratórias que podem levar o adepto a vivenciar relações sexuais com seres extra mundanos, ou com seres humanos em companhia destes¹⁰. Pode-se e deve-se empregar técnicas para expandir as formas de obter prazer sexual ou dar prazer a terceiros. E a questão do sexo e da vivência da sexualidade é tema de inesgotáveis discussões e debates.

A conexão entre sexualidade e espiritualidade na Wicca é compreendida como algo muito amplo, que envolver o prazer, primeiramente com o próprio corpo, depois com o corpo do outro. Como exemplo dessa concepção, cito uma vivência conduzida no Encontro Anual de Bruxos de 2015.

O nome da vivência era “Turan e a prostituição sagrada”. A preocupação em evitar julgamentos e má compreensão da sociedade está presente no anúncio da atividade no site do evento. A chamada para a atividade fornece algumas informações sobre a deusa Turan e sobre como será conduzida e qual será o objetivo da vivência. No final do texto, o palestrante escreveu, com letras destacadas, a observação: “Não haverá nudez, nem intercuro sexual entre os participantes”.

Esta frase denota que os organizadores do evento não desejam que a religião seja associada pelo público leigo à práticas de orgias. Como o site do evento ficou

¹⁰ Essas técnicas e as experiências dela advindas também foram objeto de uma palestra no 14º. Encontro Anual de Bruxos. Esta palestra teve cunho apenas teórico.

disponível publicamente na internet, uma leitura apressada da chamada poderia levar a esta compreensão.

A vivência, que durou cerca de uma hora e meia, contou com duas partes. Na primeira, o palestrante discorreu, de maneira teórica e explicativa, sobre o tema, a partir de uma fala livre e da leitura de um texto sobre prostituição sagrada. O palestrante explicou que não há consenso entre os historiadores se realmente existiu a prostituição sagrada nos templos da deusa Turan, que existiram entre os séculos VII e VI AEC, na região onde atualmente encontra-se a Itália.

Após essas explicações mais técnicas, foi conduzida uma visualização¹¹, onde cada um dos participantes deveria visualizar o templo da Deusa Turan e uma de suas prostitutas sagradas, que acolhe e faz amor com um viajante cansado e faminto. Após a visualização, quando todos já se encontravam bastante receptivos a atividade, o palestrante conduziu um exercício de despertar da *kundalini*¹². Este exercício consiste em, de olhos fechados, concentrar energia no chacra¹³ base (que está situado nos órgãos genitais) através do estímulo do músculo situado entre o genital e o ânus. Durante a realização do movimento recomendado, cada participante deveria visualizar a “energia” deste chacra percorrendo sua coluna vertebral, passando pelos diversos chacras, até chegar ao topo da cabeça.

Na etapa seguinte da oficina, os participantes foram instruídos a formarem pares. Um dos integrantes do par era vendado e o outro deveria estimular os sentidos deste, utilizando uma série de objetos dispostos previamente no ambiente, como penas, mel, chocolate e óleos aromáticos. Aquele que era estimulado deveria entregar-se as sensações produzidas pelo parceiro, que neste exercício encarnava o arquétipo da prostituta sagrada. Em seguida, os papéis foram trocados e quem anteriormente recebeu deveria produzir os estímulos. Após este segundo ciclo de estímulos, o palestrante agradeceu e encerrou a oficina. Durante toda a atividade os participantes permaneceram vestidos.

A sexualidade é o ponto chave do exercício, porém não se trata de uma sexualidade genital, com foco na penetração e no orgasmo, entendido como momento da ejaculação

¹¹ Exercício de meditação onde o participante é instruído a construir mentalmente uma cena, a partir de instruções orais fornecidas pelo condutor da meditação.

¹² O termo *kundalini* significa energia sexual sânscrito e é a base das práticas do tantra, que consistem em ativar esta energia para fins espirituais.

¹³ A noção de chacra também faz parte da filosofia e da medicina oriental que considera a existência de sete destes chacras, espécie de centros energéticos do corpo que comandam também funções vitais.

masculina. A sexualidade é entendida enquanto prazer em sentido amplo, sem foco em um ponto específico do corpo, particularmente nos genitais.

Considerações Finais

Como argumenta Hugh Urban (2004), discursos e práticas como o tantra e a magia sexual tem como objetivo a liberação do sexo de suas amarras e tabus, um tema que constitui uma obsessão para a sociedade ocidental moderna. Para Foucault, a necessidade de repressão e controle sobre os corpos estão no cerne da proliferação de discursos sobre sexualidade ocorrido a partir da Era Vitoriana (Foucault, 2001). O surgimento da psicanálise, da magia sexual e a própria Wicca são parte deste movimento de curiosidade ambivalente que sociedade ocidental despendeu para este tema. A libertação da sexualidade aliada ao misticismo e ao discurso do auto-conhecimento serviu como base de muitas correntes esotéricas e são também o alicerce sob o qual se constitui a moderna Wicca.

No Brasil, essa religião atrai um numero crescente de jovens de centros urbanos que estão em busca de uma compreensão mais ampla sobre a sexualidade e de uma vivência espiritual menos repressora do que as oferecidas pelas diversas religiões cristãs. Os resultados desta busca fazem-se sentir na vida íntima e também nas relações sociais estabelecidas por estes grupos, cada vez mais visíveis na sociedade contemporânea.

REFERÊNCIAS

ADLER, Margot. (2006), *Drawing down the moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. New York: Penguin Books.

ANES, José Manoel (2014), *Uma Introdução ao Esoterismo Ocidental e suas Iniciações*, incluindo o esoterismo em Portugal e em Fernando Pessoa. Lisboa: Arranha-céus.

BEZERRA, Karina Oliveira. (2012), *Wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

CLIFTON, Chas. (2006), *Her Hidden Children. The rise of Wicca e Paganism in America*. Lanham: Altamira press.

CORDOVIL, Daniela. (2014), “The cult of Afro-Brazilian and Indigenous Gods in Brazilian Wicca: symbols and practices”. *The Pomegranate*. 16 (2): 1-14.

CORDOVIL, Daniela. (2015), “O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos 'Círculos de Mulheres'”. *Estudos Feministas* (UFSC. Impresso), 23 (2): 431-449.

DUARTE, Janluis. (2013), *Reinventando Tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília.

FOUCAULT, Michel. (2001), *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.

FRAZER, James. (1982), *O Ramo Dourado*. São Paulo, Círculo do Livro.

GARDNER, Gerald. (2004), *Witchcraft Today*. New York: Citadel Press.

HUGH, Urban B. (2004), “‘Magia Sexualis’: Sex, Secrecy, and Liberation in Modern Western Esotericism”. *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (3): 695-731.

HUTTON, Ronald. (1999), *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford Paperbacks.

PIKE, Sarah. (2004), *New Age and Neopagan Religions in America* (Columbia Contemporary American Religion Series). New York: Columbia University Press.