

## VISÕES DE LIBERDADE, PRÁTICAS DA “CARNE”: UMA ABORDAGEM PERFORMATIVA DA MISSA GNÓSTICA THELÊMICA E DE SUAS RECONFIGURAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

DOI  
10.11606/issn.2525-3123.  
gis.2022.185695

ORCID  
<http://orcid.org/0000-0002-8103-0767>

DOSSIÊ RELIGIÕES: SUAS IMAGENS,  
PERFORMANCES E RITUAIS

**BEATRIZ PARISI**

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, 07252-312 –  
poscienciassociais@unifesp.br

### RESUMO

Haja vista a emergência de novas religiosidades e práticas rituais esotéricas, isto é, um conjunto de práticas e discursos mágico-religiosos que representam o conhecimento rejeitado pelo Ocidente, a partir do final do século XIX, tendo como ápice o movimento da Nova Era, este artigo pretende analisar a Missa Gnóstica thelêmica e suas reconfigurações contemporâneas enquanto *performances* que permitem aos sujeitos que as praticam uma transformação ativa de si e do mundo, promovendo um estar-no-mundo outro segundo valores, tais como a liberdade individual e sexual. A Missa Gnóstica thelêmica é um dos principais ritos de *Thelema*, sistema mágico-religioso fundado e desenvolvido por Aleister Crowley a partir de 1904 na Inglaterra. Para tal análise, serão utilizadas as considerações de Ernesto de Martino acerca da crise de presença e reintegração religiosa, de Silvia Mancini, sobre os estados alterados de consciência, e de Stanley Tambiah e Victor Turner no que tange à análise performativa de ritual.

### PALAVRAS-CHAVE

Thelema; Magia;  
Esoterismo; Corpo;  
*Performance ritual.*

## ABSTRACT

Taking into consideration the emergency of new esoteric religiosities and ritual practices from the second half of the nineteenth century onwards, that is, a set of magical-religious practices and discourses which represents Western's rejected knowledge, New Age movement being its main representative, this article aims to analyze the thelemic gnostic mass and its contemporary reconfigurations as performances that allow those who practice them an active transformation of the self and of the world, establishing a being-in-the-world according to values like individual and sexual freedom. The gnostic mass is one of the main rituals of *Thelema*, magical-religious system founded and developed by Aleister Crowley since 1904 in England. In order to make this analysis the critical proposals by Ernesto de Martino regarding crisis of presence and religious reintegration; by Silvia Mancini on altered states of consciousness, and by Stanley Tambiah and Victor Turner on performative analysis of ritual will be utilized.

## KEYWORDS

Thelema Magic;  
Esotericism;  
Body; Ritual  
performance.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é refletir acerca da possibilidade de analisar as práticas rituais que emergem nesse contexto cultural do fim do século XIX e que se estendem até os dias atuais enquanto *performances* que apontam para uma ressignificação das categorias grupais do estar-no-mundo por meio de valores trabalhados via simbolismo mítico-ritual (De Martino 1948/2004; 1956/2012) e estados alterados de consciência (Mancini 2018), promovendo agência sobre o mundo através da transformação de si – do corpo – e do mundo. Utilizarei a Missa Gnóstica e suas reconfigurações contemporâneas, que são fruto de minhas observações etnográficas desde 2018, como mote desta argumentação. É um dos principais ritos, e um dos únicos que possuem versão pública, de *Thelema*, sistema mágico-religioso fundado e desenvolvido por Aleister Crowley a partir de 1904 na Inglaterra. Escolhi este estudo de caso devido à deficiência da produção acadêmica, sobretudo brasileira, sobre Esoterismo e uma de suas etapas históricas – o Ocultismo, talvez por um preconceito acadêmico sobre o tema. Este artigo pretende ser um impulso a novos estudos na área sob a luz da Antropologia.

Em primeiro lugar, discutirei o contexto histórico da emergência do Esoterismo. Depois, farei alguns apontamentos sobre *Thelema*. Em seguida, apresentarei minhas opções teórico-metodológicas para análise destas práticas rituais. Por fim, descreverei minhas observações etnográficas sobre os rituais mencionados e as articularei com o que foi discutido na seção anterior, resultando em uma análise que privilegia a ideia de crise da presença (De Martino /2004; 1956/2012) como provocadora de

uma *performance* ritual que promove um estar-no-mundo outro segundo valores como a liberdade sexual.

## **CONTEXTO HISTÓRICO: CIÊNCIA, MAGIA E RELIGIÃO ENTRE OS SÉCULOS XV E XX**

O século XX no Ocidente testemunhou emergência de diversas correntes religiosas. O aparente (De Martino 1948/2004; 1956/2012) desencantamento do mundo elaborado por Weber (1920/2016) foi posto em xeque à medida que correntes mágico-religiosas não deixaram de florescer apesar da ascensão da ciência como crivo legitimador da realidade objetiva, pondo em segundo plano – aquele da alteridade – outras racionalidades que permitem formas distintas de concepção de mundo<sup>1</sup>.

Se voltarmos no tempo, no século XV, durante a Renascença, a produção da alteridade – das concepções de humano e não-humano, de barbárie e civilização – por conta da expansão ultramarina formulou com mais “propriedade” as categorias de ciência, magia e religião, marcando sua “diferença”: “nós somos a religião, a fé, e o repositório da ciência; o outro é a magia”. Essa produção do outro, não-humano, bárbaro, também afetou a forma como o Ocidente se relaciona com a ciência, magia e religião. Entretanto, nos séculos XV e XVI, magia, religião e ciência andavam juntas: a produção científica tinha como uma de suas principais ocupações comprovar a existência de Deus e da Santíssima Trindade cristã. A apropriação da magia pela camada letrada da população da época também serviu a estes propósitos, vide os grandes tratados de magia da época – caso contrário, a magia era considerada heresia e aí entra a questão da caça à magia popular ou aos dissidentes da magia “intelectual”/esotérica porque ameaçavam o monopólio legítimo da magia da Igreja, por exemplo (Thomas 1971). Mesmo a recuperação de correntes mágicas antigas, como os egípcios, os gregos, os caldeus, só eram socialmente aceitas se enquadradas no espectro de comprovação das práticas discursivas cristãs (Hanegraaff 2012; Yates 1964/1995). O Hermetismo<sup>2</sup> foi um grande expoente destas preocupações.

No século XVI, todavia, a Reforma Protestante operou uma mudança nesta relação por meio da tentativa de exclusão de todo o conteúdo mágico presente no Cristianismo, tais como a Eucaristia, o culto às relíquias, as preces (Hanegraaff 2012). O conceito de religião que foi se delineando opõe-se

1. Houve, de fato, uma racionalização das esferas de ação a partir do século XVII na Europa, que permitiu o enraizamento do sistema capitalista. Todavia, não é por isso que o mundo se “desencantou” totalmente: a magia e a religião nunca deixaram de estar presentes na vida social, apenas foram deslegitimadas e relegadas à esfera do privado ou ao espaço da alteridade radical.

2. Tradição filosófico-religiosa advinda da Grécia, mas creditada a um suposto mago egípcio, Hermes Trismegisto. Essa tradição é recuperada a partir do século XV com a descoberta dos textos herméticos e serviu como fomentadora de uma vertente intelectual da magia ocidental, mas esta sempre voltada ao Cristianismo, daí a formação do Hermetismo religioso no século XVI.

radicalmente àquele da magia, sendo esta muitas vezes concebida como uma prática diabólica, maléfica – daí a emergência de conceitos de magia branca e magia negra. A religião se torna uma questão de fé, do pacto estabelecido com Deus (Pompa 2008); a magia, de má fé. A racionalização das esferas de ação proposta por Weber (1920/2016) começa a ganhar forma neste período. O próprio Capitalismo vai se desenvolvendo por meio de categorias de ordem religiosa, isto é, oriundas do protestantismo, como a questão da exclusividade da vocação e da graça divina. Contudo, as práticas mágicas<sup>3</sup>, apesar de sua crescente deslegitimação, não são excluídas do âmbito social. Na Inglaterra, no período elizabetano, a título de exemplo, houve uma explosão de sistemas mágicos, como o de John Dee (1527-1608) para conversação com anjos, que resultou na formulação do sistema enoquiano de magia<sup>4</sup>. A magia é retirada de todo o campo institucional da vida social ocidental, tendo, portanto, que habitar as margens por meio de Ordens Iniciáticas, por exemplo, ou práticas de cura, o que reforçou o estereótipo destas como um pacto com o Diabo, como heresia.

No século XVIII, a situação se agrava com a coroação da ciência mecanicista como o pilar da Razão ocidental, que determinaria a civilização. A magia é ridicularizada como mera superstição e mais especificamente o Esoterismo<sup>5</sup> é relegado a uma “categoria-lixo intelectual” (Hanegraaff 2012). As Ordens Iniciáticas ganham força nesse período, como o Rosacruzianismo e a Franco-maçonaria, além do aparecimento da categoria de magia cerimonial, que se volta ao ritual, com a figura de Éliphas Lévi (1810-1875)<sup>6</sup>. Já no século XIX, o Romantismo como um movimento amplo de expressão de uma visão de mundo engendrou questionamentos acerca do racionalismo extremo do Século das Luzes (Guinsburg (org.) 2019; Hanegraaff 2012; Löwy e Sayre 1992/2015). Desta forma, coloca-se em voga o indivíduo e a dimensão do psicológico, da emoção, da relação entre o Eu e o mundo. A ideia de *natürphilosophie* – “natureza viva” - defendida sobretudo pela vertente alemã do movimento, somada à importância da

3. Entendo por magia e religião sistemas de práticas discursivas e rituais, variáveis em sua legitimação social, que operam transformações nos sujeitos-corpos que as praticam e no mundo, além de manter o estar-no-mundo fora de crise (De Martino 1948/2004; 1956/2012). Acredito que a diferença entre eles se dá mais em termos axiológicos do que epistemológicos. Tanto magia quanto religião são constructos históricos que remetem a uma forma de elaboração da alteridade, datada da expansão ultramarina a partir do século XV. Isto é, tais conceitos são eurocêntricos à medida que estabelecem uma noção de religião para aquele conjunto de práticas cuja semelhança com o Cristianismo é mais pujante (Pompa 2008). Caso contrário, é magia. Magia, portanto, é a prática do “outro”, é conhecimento rejeitado pelo Ocidente (Hanegraaff 2012). Prefiro partir de conceitos provisórios, na falta de um termo que traduza melhor tais manifestações sociais.

4. Sistema de magia datado do século XVI que almejava a conversação com anjos a partir do idioma angelical, o enoquiano.

5. De acordo com Hanegraaff (2012), o Esoterismo constitui um conjunto de práticas e discursos mágico-religiosos iniciado a partir do século XVI na Europa que foram rejeitadas pelo Ocidente.

6. Pseudônimo de Alphonse Louis Constant, Éliphas Lévi foi um escritor e ocultista francês, muito influente para as correntes esotéricas do século XIX, que recuperaram a magia cerimonial. Escreveu alguns livros de magia, sendo o mais conhecido *Dogma e Ritual de Alta Magia*.

dimensão religiosa como promotora de uma união com o Todo, provoca uma articulação particular entre magia, ciência e religião. A ciência da época, com as teorias do magnetismo animal, investigações sobre hipnose, sobre espíritos, presumia uma natureza animada e orgânica, na qual o homem precisa ser reintegrado. No entanto, essas teorias, vistas sob o prisma de uma ciência mecanicista, cartesiana, são interpretadas como meras superstições, magia. Por sua vez, o surgimento de novas correntes mágicas a partir da segunda metade do século XIX – Sociedade Teosófica, Irmandade de Luxor, Ordem Hermética da Aurora Dourada, misticismo polonês, entre outros, (Faivre 1994; Hanegraaff 2012; Webb 1974) – estabelece uma nova relação com a ciência: esta começa a aportar e legitimar as práticas discursivas destas religiosidades emergentes, isto é, procura-se uma forma de se “racionalizar” a magia para que ela se afirme nos meios sociais de classe média escolarizada ocidental nos quais se espraia posteriormente. A prática é mágica, mas o método é científico<sup>7</sup>. Também é formada uma relação de afastamento para com a ideia de religião, uma vez que esta seria representante de opressão e dogmatismo. A prática mágica se afirma como opção política contra tais atitudes e a favor de liberdades de ordem diversa.

O panorama da questão, no século XX, é uma consequência da relação histórica entre magia, ciência e religião. Neste período, se explicitam relações que vão para além da magia em si – questões epistemológicas, políticas, sociais, culturais. Vejamos nas seções seguintes um caso específico, oriundo dessa complexa relação entre magia, ciência e religião, surgido no início do século XX: Thelema.

### **THELEMA**

*Thelema*<sup>8</sup>, ou Corrente 93, designa um sistema filosófico-mágico-religioso recebido” por Aleister Crowley<sup>9</sup> (1875-1947) durante uma viagem ao Cairo com sua primeira esposa, Rose Edith Kelly (1874-1932), e posteriormente desenvolvido pelo magista e por outros que o seguiram, como Jack Parsons (1914-1952), Kenneth Grant (1924-2011). O *Livro da Lei*, que é sagrado para os thelemitas, constitui o pilar fundacional deste sistema, uma

7. Esta é uma célebre frase de Crowley que se tornou o lema da Ordem Iniciática que ele fundou em 1907, a *Astrum Argentum* (A.A.).

8. *Thelema* é a palavra em grego para “Vontade”.

9. Poeta e um dos maiores nomes do Ocultismo do século XX, Crowley nasce em 1875, em uma família de protestantes, extremamente religiosa, o que lhe gerou uma relação conflituosa com o Cristianismo, que está refletida em seu percurso mágico. Inicia-se, em 1898, na Ordem Hermética da Aurora Dourada, tendo um desenvolvimento notório e entrando em contato com práticas orientais, mas é expulso em 1902, entrando em um período de ceticismo mágico, que perdura até 1904, com o recebimento do Livro da Lei. Em 1907, funda a *Astrum Argentum*, ordem iniciática que serve à prática da mágica e da Lei de *Thelema* e, em 1910, entra na *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), ordem de origem pseudo-maçônica que é convertida à Lei de *Thelema* em 1919. Em 1920, funda a Abadia de *Thelema* em Cefalù, na Sicília, Itália, fato que causou muita controvérsia e o fez ser expulso do país em 1923. Crowley assume a liderança da O.T.O. em 1925 e continua publicando livros e instruções para seus seguidores como profeta do *Aeon* de Hórus. Morre em 1947.

vez que foi ditado à Crowley durante três dias na mencionada viagem por uma entidade extra-humana chamada Aiwass, mensageira do deus egípcio Hórus<sup>10</sup>. Este texto é importante à medida que estabelece uma conduta frente à vida específica e nos apresenta algumas divindades do panteão thelêmico. Do ponto de vista antropológico, estas divindades aparecem como ressignificações de outras tradições mágico-religiosas, sobretudo a egípcia<sup>11</sup>. Há a “trindade”<sup>12</sup> thelêmica: Nuit, que representa o imanifesto; Hadit, a individualidade; e Heru-Ra-Ha, uma entidade dual que compreende Hórus e Set; os quais, unidos, divinizam o homem, já que representam uma polaridade ativo-passivo. Além destas divindades, *Thelema* também abarca divindades como Ísis, Neftis, Osíris, Kali, além de algumas entidades extraterrestres, dependendo da abordagem. É importante destacar a ênfase cada vez maior em deusas “femininas”, principalmente Babalon.

Babalon, de acordo com Manon Hedenborg White (2020), é uma deusa moderna, isto é, encarna em suas práticas rituais e discursivas questões políticas, sociais, culturais, de nossos tempos, tais como o problema de gênero, da sexualidade, da liberdade e a (des)construção de subjetividades e corpos. É muito provável que Crowley tenha tirado inspiração da Prostituta da Babilônia, contida no apocalipse bíblico junto à Besta. O seu histórico familiar em uma Igreja Protestante assim o sugere, na medida em que se incentiva a leitura dos textos bíblicos. Babalon é representada como uma mulher devassa (*whoredom*), lasciva, dona de si, com atributos marciais ou sob o tropo da *femme fatale*, que utiliza roupas e joias opulentas, assim como quem a inspirou, a Prostituta da Babilônia. Babalon é uma das principais entidades cultuadas em *Thelema* e todas essas características que seriam *a priori* negativas se tornam epítetos de sua sacralidade, uma postura frente à vida que favorece a liberdade e a materialidade. Babalon também possui caráter messiânico em algumas de suas representações. A deusa, além de representar o princípio feminino do Universo dentro de uma polaridade de gênero que compreende Caos como seu complemento, simboliza a união extática com o Todo, a destruição do Ego, a quebra das fronteiras com o Outro, um estado de cópula ou transformação constante com o Universo (*ibid.*). A devassidão (*whoredom*) da deusa nada mais é do

10. O Livro da Lei, ou Liber AL vel Legis, foi transmitido por Aiwass durante três dias. Ele contém três capítulos e é escrito em forma de aforismos. Cada capítulo representa uma das divindades da trindade thelêmica, constituída, respectivamente, por Nuit, Hadit e Ra-Hoor-Khuit. A confirmação de que Aiwass era um mensageiro de Hórus se deu no museu do Cairo quando Rose aponta para uma Estela que continha Hórus, além de Nuit, Hadit e o sacerdote egípcio Ankh-af-na-Khonsu. Crowley acredita ser a reencarnação deste sacerdote e o profeta do Aeon de Hórus, este instituído com o recebimento do Livro da Lei, sendo esta Estela – chamada pelos thelemitas de Estela da Revelação e estando presente na maioria dos altares – o resumo da cosmologia thelêmica crowleyana.

11. Não há concepção monoteísta de “Deus” nesta religiosidade e essa ideia pode ser pensada tanto em termos de entidade transcendente, sendo esta o instinto sexual, ou como aspectos do inconsciente do magista que precisam ser trabalhados através do simbolismo mítico-ritual.

12. Termo êmico para este conjunto de divindades.

que a celebração de uma subjetividade, de um corpo e de uma sexualidade que estão em contínua mudança a partir do contato com o Outro, seja ele humano ou extra-humano.

*Thelema* representa uma nova era para a humanidade, a de Aquário ou *Aeon* de Hórus, tendo Crowley como seu profeta. Esta nova etapa tem como resumo de sua postura frente ao mundo o seguinte postulado – Lei de *Thelema*: “Faze o que tu queres, há de ser o todo da Lei” (AL I, 1904/2017, §40<sup>13</sup>). Outro postulado de importância é: “Toda mulher e todo homem é uma estrela” (AL I 1904/2017, §3). É necessário dizer que tais postulados não são um convite à pura irresponsabilidade social, mas uma conduta êmica necessária ao descobrimento da Verdadeira Vontade, outra prática discursiva fundamental para os thelemitas. Esta delimita um conjunto de disposições presente em todos os indivíduos, cuja articulação é particular a cada um (Djurdjevic 2008). O objetivo do thelemita é pautar sua conduta de vida no descobrimento e realização de sua Verdadeira Vontade, que também pode ser entendida pelo conceito de *self*, muito utilizado pelo Esoterismo Ocidental (Heelas 1993). Gordan Djurdjevic (2008) aponta para a importância do entendimento do *self* como um fazer-se, um verbo mais do que um substantivo, indicando a necessidade de entendermos a primazia da agência individual nesta religiosidade e as práticas e discursos como formas de ação que constituem um sujeito e seu corpo, que não estão dados.

*Thelema* pode ser caracterizada por um sistema de magia sexual<sup>14</sup>, isto é, um conjunto de práticas discursivas e rituais que utiliza fluidos sexuais – sêmen, fluidos vaginais e sangue menstrual – para a transformação de corpos, criação de mundos e de formas de relacionalidade diversas, já que, segundo a concepção thelêmica, estes elementos são detentores de grande poder mágico – poder de transformação. Denomina-se *mágicka* o horizonte mítico-ritual que permite ao thelemita exercer sua Vontade,

13. Comumente se referenda *O Livro da Lei* por AL, já que é uma abreviatura de *Liber Al Vel Legis*, AL significando Deus. O livro é composto por três capítulos, cada qual sendo “narrado” por uma das divindades da Trindade Thelêmica – Nuit, Hadit e Ra-hoor-khuit (Set e Hórus). Desta maneira, coloca-se na referência o número do capítulo para que a divindade que transmitiu tais palavras seja identificada. Por fim, o número referendado não diz respeito à página, mas ao aforismo no qual tal citação está contida.

14. Hugh Urban (2006), ao definir magia sexual moderna, isto é, a partir do século XIX, afirma: “*Sex Magic is based on the belief that the most powerful moment of human existence is the orgasm. Sex Magic is the art of utilizing sexual orgasm to create a reality and/or expand consciousness*” (Tye apud Urban 2006, 3). Urban indica o que ele denomina por “quatro dimensões da magia sexual moderna”: a-) a literatura sobre o tema dá enfoque no indivíduo e na vontade individual como a maior força criativa do universo; b-) surgimento de novas formas de *scientia sexualis*, colocando o sexo como chave para a compreensão dos mistérios da existência humana; c-) magia sexual como um “segredo científico”, ou seja, uso de meios científicos para desvendar a natureza e o indivíduo de maneira efetiva; d-) os praticantes de magia sexual buscavam formas radicais de liberdade e uma extrema liberação sexual, religiosa e política. É um corpo de práticas rituais e discursivas que se utilizam, a meu ver, do corpo – desde suas concepções simbólicas até os fluidos sexuais e órgãos sexuais – e da sexualidade para produzir transformações nos sujeitos que as praticam e nos mundos que os rodeiam, colocando o sexo como vetor de tais modificações.

sendo “a arte e a ciência de causar transformações em conformidade com a Vontade” (Crowley 2017, 7, tradução minha)<sup>15</sup>. Consiste não somente em práticas de intercurso sexual, sejam elas heterossexuais, homossexuais ou autoeróticas, mas também em situações de visualização, *performances* rituais, meditações, Yoga, entre outras, para que as forças sexuais do magista também sejam fortalecidas. O sexo e o corpo são categorias e valores centrais para os thelemitas, que os ressignificam a cada prática ritual por meio do simbolismo mítico-ritual (De Martino 1948/2004; 1956/2012), encarnando no corpo valores sobre sexualidade, liberdade, gênero etc. (Parisi 2021). Também ressalto a importância dos estados alterados de consciência para esse exercício ritual *ethopoiético*<sup>16</sup>, que perpassa o contato com corpos extra-humanos ou mesmo o contato consigo, fazendo uso ou não de substâncias psicoativas. A Mulher Escarlata e a Besta Solar são os avatares, personas ou ofícios mágicos principais nas práticas thelêmicas e, geralmente, assumem papéis complementares por representarem uma polaridade de gênero. A ideia de transgressão contida neste sistema, tanto por suas práticas quanto por seus representantes cosmológicos, é central para o entendimento da construção de subjetividades e corpos “marginalizados”, pois abre espaço para novos tipos de performatividade, além de explicitar a ideia de transformação contínua de si através da transgressão ritual e das próprias práticas mágicas, contrariando a ideia de uma subjetividade *a priori*.

Por fim, o perfil socioeconômico do thelemita que pude perceber se encaixa nas classes médias altamente escolarizadas. A maior parte dos frequentadores é do gênero masculino (cisnormativo) e a representatividade de populações transexuais e não binárias é baixíssima. Muitas mulheres não são atraídas por *Thelema* devido ao seu caráter androcêntrico e machista<sup>17</sup>, o que rendeu muitas dissidências focadas em uma questão feminina ou *queer*, no caso das acusações de extrema cisnormatividade (White 2020). *Thelema* ainda se estabelece sobre uma base de conhecimento elitista, apesar dos esforços de alguns grupos de repensar este processo, por conta de a transmissão de conhecimento tradicionalmente ser feita através

15. “Magick is the Science and Art of causing Change to occur in conformity with Will.” (Crowley 2017, 7).

16. Termo foucaultiano que denota dispositivos discursivos e simbólicos aliados à práxis consciente e voluntária da construção do indivíduo.

17. Pode parecer contraditório o que foi apresentado até agora, mas a contradição faz parte da constituição de *Thelema* enquanto sistema mágico-religioso (Djurdjevic 2008). Babalon, apesar de sua caracterização como mulher com forte liberdade sexual e uma postura de vida não comum às mulheres da virada do século XIX para o XX, foi idealizada por Crowley como *Femme fatale*, tropo muito comum na sociedade europeia do período em questão (White 2020). Podemos inferir dessa informação que Babalon é uma construção masculina acerca de uma ideia de feminilidade, o que é problemático porque, mais uma vez, a agência é retirada das mulheres. Crowley foi acusado múltiplas vezes por suas Mulheres Escarlata, isto é, as mulheres que realizavam o papel de oficiante feminina nos rituais de magia sexual thelêmicos, de misoginia e androcentrismo. Crowley não permitia iniciação feminina, tratando as mulheres como meras ferramentas mágicas dos homens iniciados em *Thelema*. As Mulheres Escarlata eram marcadas a ferro por ele, além de uma hipersexualização da mulher nos rituais, tais como a nudez da Sacerdotisa na Missa Gnóstica.

de ordens iniciáticas, as mais tradicionais sendo a *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) e a *Astrum Argentum* (A.A.). Com o advento da internet, a comunidade thelêmica parece mostrar a tendência de criação de laços mais fortificados através de grupos de estudos online, grupos de discussão e divulgação de material, produção de *lives* e palestras públicas, apesar de muitos thelemitas seguirem um percurso iniciático mais solitário devido ao formato de iniciação da A.A. (*Astrum Argentum*). A O.T.O. (*Ordo Templi Orientis*) é uma ordem fraternal, que possibilita convívio social mais frequente entre os membros.

Em meu percurso etnográfico, ao me deparar com a Missa Gnóstica thelêmica – que será o cerne desta investigação –, chamou-me a atenção a importância dos estados alterados de consciência para esta *performance* ritual, já que eles forçam o indivíduo a agir, tomar controle de si, e que isso vem acompanhado de uma mudança axiológica em algumas categorias sociais, tais como a sexualidade e a subjetividade; de um estado de liminaridade, no qual o indivíduo está no “entre” de um status social para outro; e de um senso de *communitas*, em que há uma suspensão da sociedade estruturada. À luz de Ernesto de Martino (1948/2004; 1956/2012), vejo essa mudança axiológica como sintoma de uma crise de presença, alienação do estar-no-mundo, que está sendo resolvida através do simbolismo mítico-ritual (*ibid.*). Antes de fazer minhas considerações etnográficas, gostaria de discutir com mais profundidade o aparato teórico-metodológico escolhido para esta reflexão.

### **PARA UMA ABORDAGEM PERFORMATIVA DO RITUAL: UMA REFLEXÃO ACERCA DA MAGIA E SUA EFICÁCIA SOCIAL**

Gostaria de trabalhar um autor que pode auxiliar-me metodologicamente: Stanley Tambiah (1985/2018). A abordagem performativa do ritual proposta pelo autor é de grande ajuda para se compreender o rito em termos da associação entre linguagem e ação, uma vez que a missa gnóstica é precisamente constituída a partir desta associação.

Para o autor, a articulação entre esses dois termos se dá em dois níveis:

a-) estrutura interna, que diz respeito à técnica de transferência de um atributo ao receptor por meio do recurso à linguagem metafórica e metonímica<sup>18</sup>-, à forma que os encantamentos são construídos, a escolha das substâncias utilizadas no ritual, entre outros, e de que maneira elas estão associadas a determinada forma de ação;

18. Tambiah toma de empréstimo os termos “metafórico” e “metonímico” para associar a questão da linguagem com a ação social dentro do rito. Um atributo é transferido a quem o recebe através de linguagem figurada ou através da parte pelo todo.

b-) a estrutura externa, marcada pelo contexto da situação, ou seja, nas relações que o ritual trava com as atividades sociais e as práticas nas quais ele influencia.

Para Tambiah, o ritual é um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. O ritual apresenta uma sequência de palavras e atos padronizados. Por isso, o ritual se compreende à luz das categorias de formalidade, estereotipagem, condensação e redundância. É um modo de ação social. Toda ação ritual é performática porque é um ato convencional; é vivência intensa do evento, possibilitada pelos múltiplos meios da *performance* encenada; e indica valores vinculados aos atores e inferidos pelos mesmos durante a *performance*.

Em outras palavras, se os eventos rituais são atos performativos (em um sentido muito mais forte do que os atos de fala comuns, que também fazem algo com as palavras), então as conexões entre os atos unitários e as enunciações do ritual, a lógica das regras de sequências obrigatórias dos atos rituais *per se*, não podem ser inteiramente entendidas sem a compreensão de que elas são a vestimenta de ações sociais; e essas ações sociais não podem, por sua vez, ser entendidas se não em relação aos pressupostos cosmológicos e às normas sociais interacionais dos autores. Mais uma vez, a forma e o conteúdo do ritual estão necessariamente fundidos e o problema aqui é elaborar um sistema conceitual que veja a mensagem, em si mesma, 'tanto padronizada internamente quanto parte de um universo padronizado maior – a cultura ou alguma parte dela'. (Bateson 1972, 132) (*ibid.*: 158)

No entanto, o rito como *performance* possui caráter dual, pois, ao mesmo tempo em que é um evento cujas características internas principais são a estereotipagem e a repetição, ele também serve a situações contextuais, como reivindicações de *status* social e interesses dos participantes:

Por um lado, pode-se dizer que, em geral, um ritual público reproduz em suas repetidas encenações certas sequências aparentemente estereotipadas e invariantes, tais como fórmulas cantadas, regras de etiqueta seguidas, e assim por diante. Por outro lado, todo antropólogo de campo sabe que nem uma única *performance* de um rito, não importa o quanto rigidamente prescrita, é exatamente igual à *performance*, pois ela é afetada por processos peculiares ao modo oral de recitação do especialista e por certos aspectos variáveis, tais como as características e circunstâncias sociais dos atores que (com a exceção de eventos puramente contingentes e imprevistos) afetam questões tais como a escala de comparecimento, o interesse do público, gastos econômicos, e assim por diante. É, portanto, necessário ter em mente que festivais, rituais cósmicos e ritos de passagem, independentemente de terem sido prescritos, estão sempre ligados às reivindicações de *status* e aos interesses dos participantes e, logo, sempre abertos aos significados contextuais. Componentes variáveis tornam flexível o cerne básico da maioria dos rituais. (*ibid.*: 135-136)

Um complemento à perspectiva de Tambiah é a de Victor Turner (1969/2013). A *performance*, para Turner, “reencena modelos tradicionais de representação e dá lugar a uma criatividade que desestabiliza esses mesmos modelos” (Borges 2019). Ela possui caráter liminar:

As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. (Turner 1969/2013, 98)

As entidades liminares interrompem o fluxo cotidiano, permitindo aos atores sociais repensar a estrutura social porque os afasta de papéis sociais normativos. Outro aspecto da *performance* é a *communitas*:

É como se houvesse neste caso dois “modelos” principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de “mais” ou de “menos”. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um *comitatus* não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais.” (Turner 1969/2013, 99)

Assim, a passagem do baixo para o alto é feita através de um limbo de ausência de status social. Turner ainda afirma que a vida social é constituída pelo conflito e situações de crise, que refletem o inacabamento do mundo social, mostrando seu caráter processual. A *performance* como rito se mostra como um dos caminhos para entendimento das tensões da estrutura social e de seus elementos anti-estruturais. O conceito de “drama social” do autor resume tal postura: são eventos marcados por conflito – exagero – entre as instituições sociais, nos quais suas características internas são exibidas. O conflito é a expressão dos atores sociais, o que permite a verificação da elasticidade das cosmologias frente à vida prática.

Os autores seguintes, apesar de não trabalharem especificamente com a questão da *performance*, discutem aspectos importantes para o meu argumento: a relação entre corpo e ritual. Trago-os aqui porque complementam minha perspectiva sobre *performance*, que acredito estar relacionada, neste caso, com a noção de crise de presença.

Ernesto de Martino (1948/2004), filósofo e etnólogo italiano, nos coloca o problema do que ele conceitua como “mundo mágico”: a instabilidade coletiva da presença, isto é, da capacidade de objetivar o real e do indivíduo

se entender como sujeito na História<sup>19</sup>. Para este antropólogo, o *ethos* humano fundamental assenta na potência moral, que é o poder dialético no qual o homem classifica a experiência e as coisas por meio de juízos de valor. A presença cultural, ideia de “estar aí”, se dá por essa “energia categorizadora” que está inserida na história e, por conseguinte, na sociedade. A sociedade equivale à História para o autor, ambas significando o modo de organização coletiva que visa ao domínio técnico da natureza, que se refaz *ad infinitum* por conta do processo dialético característico da dimensão histórica – presença versus experiência religiosa, discutida em termos de simbolismo mítico-ritual. A presença é o que garante o sujeito na dimensão da cultura; se esta entra em risco de instabilidade, o indivíduo “perde o mundo”, isto é, a energia classificatória segundo valores que o coloca como actante.

Isto porque, para o autor, o drama existencial do mundo mágico se exprime em uma polaridade: a crise de presença e seu resgate. Tal drama ocorre em períodos críticos da existência, quando se exige muito da presença, demandando uma reparação que equilibre a situação. O grande objetivo é controlar a crise de presença a partir de seu resgate para evitar a dissolução completa do Eu, perda da individuação<sup>20</sup>, que é o risco último da crise. O “estar-no-mundo” neste caso é uma realidade *condenda* – que precisa ser construída por meio do simbolismo mítico-ritual –, pois está permanentemente exposta ao risco de perda de presença, de alienação do ser.

É importante dizer que essa relação dialética entre crise da presença e reintegração religiosa é mediada pela noção de “de-historificação institucionalizada” (De Martino 1956/2012), que funciona como instrumento de proteção de um agir na História, sendo a questão performática, por assim dizer, envolvida aqui<sup>21</sup>. É, em suma, fazer História com a proteção da meta-história. Quando o indivíduo experimenta de-historificação, a crise de presença indicando uma ruptura no processo dialético – isto é, a perda da diferenciação entre objeto e sujeito –, isso faz com que ele seja expulso da sociedade e, assim, da própria História, causando profunda

19. A noção demartiniana de História não é universalista, mas diz respeito aos regimes de historicidade de cada sociedade.

20. Individuação, para o autor, não é um *a priori*, mas uma “conquista cultural”.

21. Apesar de De Martino não tratar especificamente sobre *performance*, temos lampejos de uma antropologia da *performance* quando nos deparamos com o conceito de de-historificação institucionalizada porque é este mecanismo protetivo da presença que provoca propositadamente a crise da presença e gera uma *performance* – sistema de comunicação simbólica construído culturalmente no qual há padronização de atos e palavras (Tambiah 1985/2018). Ao pesquisar o Tarantismo, forma de exorcismo musical e cromático na Apúlia, Itália, de Martino se depara com uma sequência de palavras e gestos padronizados após a suposta mordida da tarântula e a tentativa dos músicos de achar a música e a cor ideal daquela tarântula que o “atarantado” corporifica. A mordida da tarântula seria a causadora sazonal da crise de presença, ligada neste contexto à colheita, induzida todos os anos pela mordida simbólica da tarântula e sua consequente corporificação, causadora da de-historificação. O controle da crise de presença se dá exatamente pela *performance* ritual, através do simbolismo mítico-ritual.

angústia, esta ocasionada pela perda de capacidade classificatória baseada em valores; o indivíduo não está mais lá. Essa alienação da presença pede por reintegração na História humana, que é feita a partir da experiência religiosa, do “sagrado”, por meio de técnicas mágicas, realizadas através de rituais:

A reintegração religiosa, entretanto, é histórica também em outro sentido porque toma diferentes formas, mesmo no nível da reintegração em si. Em geral, o processo hieropóético deve ser interpretado como uma escolha de momentos críticos exemplares assim como uma técnica – ou sistema de técnicas – com o objetivo de enfrentar o risco de alienação e revelar novamente tais poderes formais que a crise tende a paralisar. É como se uma parte – em dadas sociedades, uma parte enorme – do poder técnico do homem fosse divergido de seu uso em proveito da dominação das forças da natureza por meios da organização econômica da sociedade e a manipulação de certos materiais e instrumentos mentais, para encontrar sua aplicação na tarefa de restaurar um horizonte de presença, e de prevenir – em momentos críticos – o mesmo poder fundamental diante o qual a cultura e a história humana ficam a fim de serem naturalizadas. O traço fundamental da reintegração religiosa é essa técnica de de-historificação institucional. (De Martino 1956/2012, 443, tradução minha)<sup>22</sup>

O ritual, que possui como técnica a de-historificação, oferece um discurso que permite a ressurgência desse indivíduo na situação histórica através do processo de repetição (De Martino 1948/2004; 1956/2012). Ele repete dada situação a partir da exacerbação da crise inicial que levou à perda de presença a fim de controlá-la para que o indivíduo volte a possuir a “energia categorizadora” que lhe permite ser reintegrado histórica e socialmente. Não há um retorno à norma, mas uma reinvenção da cultura (Wagner *apud* De Martino 1956/2012) – “inventa-se” a cultura para que as motivações de todos os agrupamentos sociais se conformem dentro desses valores “inventados” a fim de que o processo dialético de reprodução das relações sociais e simbólicas se mantenha.

Assim, o rito para De Martino se torna uma *performance* que modifica a História, a repetição abrindo espaço para o fazer-se, para a diferença, porque a repetição nunca é a mesma, dando dinamismo ao simbolismo mítico-ritual, que é ao mesmo tempo ficção e concretude, reformulando

22. “Religious reintegration, however, is historical also in another sense because it takes very different forms even on the level of reintegration itself. In general, the hieropoetic process is to be interpreted as the choice of exemplary critical moments and as a technique—or system of techniques—for facing the risk of alienation and re-disclosing those formal powers which crisis threatens to paralyze. It is as if a part—in some given societies an enormous part—of the technical power of man were diverted from its use for the domination of natural forces by means of the economic organization of society and the manipulation of certain material or mental instruments, to find its application in the task of restoring an horizon to presence, and of preventing—in critical moments—the same fundamental power from which culture and human history come forth from being naturalized. The fundamental trait of religious reintegration is this technique of institutional dehistoricification.” (De Martino 1956/2012, 443)

as categorias segundo valores e promovendo a ação na História, ou seja, a transformação ativa de si e do mundo.

Estudiosa de Ernesto de Martino, Silvia Mancini (2018) afirma que as práticas psicorporais que implicam estados alterados de consciência ocupam um papel central nas tradições mágico-religiosas marginalizadas e transversais<sup>23</sup> por conta de um modo particular de compreensão, concepção e manipulação da realidade, em que o problema da eficácia simbólica<sup>24</sup> emerge. A autora sugere que olhemos para essa questão através de certos conceitos: a-) o de técnica, em que o *modus operandi* mítico-ritual é analisado enquanto dispositivo técnico efetivo, e os usos devem ganhar destaque em detrimento dos significados; b-) o de ortoprática, em que a função cultural ou ritual é dirigida à intervenção ativa e transformadora do mundo e do sujeito; c-) e as práticas *ethopoiéticas* (Foucault 2001 *apud* Mancini 2018), que consistem em dispositivos discursivos e simbólicos aliados à práxis consciente e voluntária da construção do indivíduo, isto é, o homem fabrica a si por meio de técnicas que atravessam seu corpo. Os estados alterados de consciência se dão através do Eu dividido, dissociado e plural, formando o “outro” mediante psicotécnicas. Os estados alterados de consciência são cruciais na correção de desordens<sup>25</sup> que afetam o corpo e o espírito dos indivíduos. Eles são importantes, de acordo com Mancini, porque a eficácia da magia se assenta em dispositivos ficcionais, que se encontram em outro regime de realidade, promovendo rupturas no estado de vigília, estimulando a imaginação e o desdobramento do Eu, este sendo o vetor real da eficácia. Os dispositivos ficcionais promovem um “fazer ativo”, isto é, obrigam seus agentes a agir para retomar o controle sobre si e sobre o mundo. “A eficácia mágica, fundada sobre a dissociação do Eu, reside em uma espécie de aprendizagem técnica de saber transformar-se e se reparar” (Mancini 2018, 59, tradução minha)<sup>26</sup>.

Tendo em vista a discussão teórico-metodológica feita acima, meu argumento, que justifica a presença deste artigo no presente dossiê, é: a missa gnóstica thelêmica, que veremos a seguir, é uma *performance* ritual, isto é, uma comunicação simbólica culturalmente definida que possui palavras e atos padronizados, mas que exacerba certos conflitos sociais, tais como a questão da sexualidade. Ela possui caráter liminar, uma vez que, através da dissolução dos papéis sociais normativos, há um limbo de ausência de status social. Esse limbo e a exacerbação de conflitos sociais, juntamente

23. Mancini se refere aqui às tradições mágico-religiosas que foram postas em segundo plano pelo Ocidente devido ao recurso à magia e aos estados alterados de consciência em suas práticas rituais.

24. Conceito desenvolvido por Claude Lévi-Strauss (2012) que diz respeito a essa propriedade de manipulação simbólica que organiza o caos do mundo.

25. Desordem aqui se refere a todo tipo de manifestação corporal que desvie da norma social estabelecida.

26. “La eficacia mágica, fundada sobre la disociación del yo, reside, en fin, en una especie de aprendizaje técnico del ‘saber transformarse y repararse.’” (Mancini 2018, 59)

com a presença de estados extáticos, sugere mais um método analítico, o da crise da presença, através da técnica mítico-ritual de de-historificação institucionalizada, que promove um estar-no-mundo outro através da ressignificação de valores culturalmente construídos. Daí a relação entre corpo, ritual e *performance* que proponho aqui.

### **A MISSA GNÓSTICA THELÊMICA E SUAS RECONFIGURAÇÕES: UM EXERCÍCIO ANALÍTICO**

Minha experiência etnográfica é datada de 2018 até o momento atual<sup>27</sup>. Tenho investigado a relação entre *performance*, corpo e ritual em *Thelema*, e a Missa Gnóstica me pareceu “elegível” para o estudo, uma vez que constitui um dos únicos ritos coletivos e públicos dessa corrente esotérica, tanto em contexto nacional quanto internacional. Ressalto que meu percurso teve de ser feito em grande parte via ambiente digital por conta da pandemia de COVID-19, que me impediu de realizar trabalho de campo presencial. Assim, contei com vários de meus interlocutores de pesquisa que me ajudaram a compreender quais significados e categorias são mobilizados neste rito, além de sua eficácia para os thelemitas. Assisti ao rito algumas vezes em versões disponibilizadas no YouTube entre julho de 2020 e setembro de 2021, além de ter participado de forma remota de uma Missa adaptada ao cenário digital realizada pela *Ecclesia Babalon* em março de 2021, instituição thelêmica com representação no Brasil. Antes de prosseguirmos à descrição do ritual, fazem-se necessárias algumas explicações prévias.

A Missa Gnóstica é um rito que foi concebido por Crowley durante sua estadia na Rússia em 1913, tendo como inspiração o ritual eucarístico ortodoxo russo. É o principal rito da *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), ordem iniciática que admite Crowley em 1912 e é convertida à Lei de *Thelema* em 1919. Todavia, o *Liber XV* – texto da Missa – só foi publicado em 1918. Apesar dos rumores de que a Missa havia sido praticada algumas vezes durante a década de 1920 na Abadia de *Thelema*<sup>28</sup> em Cefalù, na Sicília, Itália, a primeira celebração pública deste rito ocorreu em 1933 na Loja Ágape, uma das representações da O.T.O. na Califórnia, Estados Unidos. A Missa Gnóstica é encenada em suas versões privada e pública – a última permitindo a presença de não iniciados no rito – nas Lojas, Acampamentos e Oásis da O.T.O., mas o ritual em si é realizado pela *Ecclesia Gnostica Catholica* (E.G.C.), braço eclesiástico da O.T.O.

27. Esse período é referente ao início de minha iniciação científica e a minha pesquisa de mestrado.

28. A Abadia de *Thelema* foi uma experiência mágicka realizada em uma casa em Cefalù, na Sicília, por Crowley e seus seguidores, dando ênfase à Leah Hirsig, Mulher Escarlate do magista na época. As práticas realizadas neste local tinham como principal característica a transgressão ritual através de magia sexual, coprofagia, entre outros. O objetivo era o descobrimento da Verdadeira Vontade dos adeptos e avanço no caminho iniciático. Os italianos ficaram tão chocados com os acontecimentos na Abadia que Mussolini expulsou Crowley da Itália em 1923.

Em linhas gerais, a Missa Gnóstica thelêmica celebra a união mística entre o princípio feminino e o masculino do Universo para a geração de uma criança mágica. No horizonte metanarrativo, Babalon e Caos são tais princípios, respectivamente, e Hórus – com sua dualidade oculta, Set – é a criança mágica. Tal horizonte simbólico-mítico é antropomorfizado no ritual por meio das personagens do drama, além de metonimizado<sup>29</sup> por meio dos objetos rituais que são colocados em cena, que são epítetos de cada personagem.

As personagens e seus atributos são: a-) diácono, que possui o *Livro da Lei*; b-) a sacerdotisa, que possui o cálice, a pátena, a espada e os bolinhos de luz; c-) o sacerdote, que possui a lança; d-) as crianças, que carregam água, perfume, incensos e sal; e-) a Congregação, composta por membros iniciados ou não na O.T.O. ou E.G.C., mas que possuem papel ativo no rito. Há uma vestimenta e uma postura específica a cada papel ritual. A interação entre os objetos agenciados pelas personagens da Missa constitui o cerne do ritual, que possui forte conotação sexual por se tratar de um rito cujo “mistério” gira em torno da magia sexual – a interação erótica sobretudo entre cálice e lança, representando a vulva e o falo.

A Missa é dividida em vários momentos, sendo caracterizada pela mistura entre a leitura de trechos do *Livro da Lei* pelo Diácono, diálogos pré-estabelecidos entre sacerdote e sacerdotisa, manifestações sonoras – músicas, sons emitidos pela boca – e ações rituais propriamente ditas, tais como a preparação correta do Templo, um caminhar específico a cada personagem porque isso traz implicações na eficácia do rito, uma forma específica de interação dos instrumentos rituais, entre outros. O ápice do ritual se dá com o momento da Eucaristia<sup>30</sup>, que simbolizaria a consumação do casamento místico entre as forças do Universo – Babalon e Caos – por meio da vocalização da palavra mágica “HRILIU”, que conota o momento do orgasmo conjunto entre sacerdote e sacerdotisa. Diferentemente da Eucaristia cristã, o que é consumido neste caso é um bolinho de luz – um bolinho feito à base de especiarias com a mistura de sêmen e sangue menstrual fervidos – juntamente com um copo de vinho, ambos consagrados durante a *performance* ritual.

A Missa Gnóstica, nesse sentido, é um sistema de comunicação simbólica (Tambiah 1985/2018) no qual há uma sequência de palavras e atos padronizados que *fazem* algo. A Missa produz sua eficácia entre os thelemitas a partir dessa articulação particular de elementos e que geram a *performance*, que, apesar de transmitirem uma “mensagem” por meio de sua fórmula mágica, nunca é igual; a *performance* repete a diferença (Deleuze

29. Metonímia: figura de linguagem que se refere ao todo pelas partes. Na Missa Gnóstica, os deuses representados no drama são referidos pelos objetos que os oficiantes empunham e suas vestimentas, daí sua identificação/corporificação com determinada entidade.

30. Terminologia êmica.

2018)<sup>31</sup> por questões contextuais e pela própria questão de não se poder restituir as condições nas quais aquele rito foi realizado. Também é um drama social, isto é, um evento que exacerba determinado conflito social através da dissolução dos papéis sociais normativos e a formação de uma *communitas*. Mas como isso é visto no ritual? A Missa Gnóstica problematiza, sobretudo, a questão da sexualidade para a sociedade ocidental, que gera conflitos por conta de práticas discursivas de silenciamento dos corpos e da imposição de um modelo de sexualidade estabelecido pela burguesia no século XIX (Foucault 1976/2015; Weeks 1981/2012) por meio da sexualização extrema do ritual e de uma ideia de transgressão – como, por exemplo, “profanar” o altar colocando a Sacerdotisa sentada nele nua, ou a ingestão de sêmen e fluidos menstruais como algo pertencente ao “sagrado”. A celebração da materialidade do corpo também se exacerba no contexto ritual, colocando em evidência as práticas de borramento ritual do corpo (Le Breton 1990/2002) na sociedade ocidental e um questionamento acerca da dicotomia entre corpo e mente, já que tudo é corpo nas práticas thelêmicas – os afetos (Favret-Saada 2005) são corporais à medida que a experiência do mundo, o estar-aí, é mediado pelo corpo. Na Missa Gnóstica, o corpo é a porta para a transformação de si e do mundo, além da possibilidade de estabelecer uma relacionalidade com as entidades thelêmicas. No ritual, vestimentas e instrumentos são utilizados como forma de adornar o corpo para corporificar esta entidade, tomar suas características e seus poderes. É algo parecido com a tomada de perspectiva promovida pelos xamãs ameríndios (Viveiros de Castro 2015). É uma abdução parcial da agência dos oficiantes para retornar agência a eles através da experiência corporal, pois isso, além de outras coisas, constrói a pessoa thelemita. O rito ainda conta a história da iniciação do Sacerdote em homem iniciado em Thelema a partir da ideia de liminaridade e formação de uma *communitas*. Os papéis sociais, tanto produzidos pela sociedade macro quanto pela Ordem Iniciática, são suspensos em vista do ritual e uma comunidade é provisoriamente “estruturada”, contendo os oficiantes do rito e a Congregação. Qualquer pessoa iniciada na *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) pode ser oficiante de qualquer papel ritual. Mas voltemos ao Sacerdote. A Missa Gnóstica estabelece a passagem simbólica do Sacerdote de homem “comum” para um completo iniciado em Thelema, isto é, aquele que completou todos os ritos de iniciação da Ordem. Ele fica em uma condição liminar de nem isso nem aquilo durante boa parte

31. Em *Diferença e Repetição* (ano), Deleuze afirma que o devir implica um encontro no qual tudo é repetido de outro modo. Logo, a relação opera pela diferença, não pela semelhança ou identidade. O devir transporta a diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Mas o que é diferença e repetição? Deleuze (*ibid.*), ao criticar o pensamento representacional, postula que neste a diferença era tratada como oposição ao que é idêntico, excluindo a diferença como tal. Para o autor, a diferença deve ser entendida por si mesma, como um conceito: como afirmação do desigual, como processo, transformação. As coisas não são; elas estão em constante transformação – a questão aqui é a ação e não a essência. A diferença ocorre durante a repetição, isto é, cada encontro gera uma ressignificação dele mesmo. A diferença é potencializada pela repetição dos encontros, pois algo novo acontece nos intervalos entre os ciclos.

do ritual, problema que só é resolvido com sua passagem pelo ordálio do Abismo, na qual ele se torna “Nemo” ou “No Man”, constituindo sua mudança de status caso essa passagem seja bem-sucedida. O Sacerdote é guiado pela única autoridade do ritual: a Sacerdotisa, entendida como *initiatrice*, ou seja, quem inicia as pessoas em thelemitas, aquela que promove o encontro da pessoa com sua Verdadeira Vontade. É ela quem promove a mudança de status social do Sacerdote que, dentro dos papéis sociais normativos da sociedade ocidental da virada do século XIX para o XX, seria realizada normalmente por outro homem, mostrando-nos um questionamento da estrutura social ocidental no que diz respeito aos papéis de gênero.

Se adicionarmos à perspectiva de Tambiah (1985/2018) e Turner (1969/2013) o conjunto teórico-metodológico de Ernesto de Martino (1948/2004; 1956/2012) e de Silvia Mancini (2018), veremos que a Missa Gnóstica, por meio de seu simbolismo mítico-ritual, “suspende” propositalmente a História a partir da técnica de de-historificação institucionalizada para resolver questões pertinentes para aquele grupo social agir na História – o que traz um eco das considerações de Turner (1969/2013) sobre *performance* ritual. Além de um casamento místico, a Missa encena o percurso iniciático do sacerdote, que vai ascendendo na Árvore da Vida cabalística<sup>32</sup> – por onde se dá o sistema de iniciação da O.T.O. – com o auxílio da sacerdotisa, sendo os movimentos no templo motivados pelos posicionamentos neste sistema de iniciação e por um despertar de uma nova consciência de si e do mundo, simbolizada pela ascensão da Serpente de Fogo, a Kundalini<sup>33</sup>, daí a importância do estado alterado de consciência nesta *performance* ritual. O despertar da Kundalini só é possível a partir de técnicas rituais de alteração de consciência, tais como a meditação, a Yoga e o uso de substâncias psicotrópicas. Neste caso, o sexo – incluindo a extrema sexualização do ritual – induz uma mudança no estado de consciência de vigília nas personagens e membros da Congregação, fazendo-os enxergar “para além”: dissociar significa transformar. Com o estado de transe, as pessoas envolvidas no rito são tomadas por um torpor e, para além disso, a própria postura das personagens rituais – tom de voz, eloquência nos movimentos, entre outros – vai variando ao longo do rito, chegando a um ápice na comunhão, quando se grita “HRILIU”. Esta expressão é, de fato, mágica: produz transformação porque é a palavra de maior força mágica

32. Sistema de correlações no qual o Esoterismo baseia seu aparato prático-discursivo, oriundo da cabala cristã proposta por Pico della Mirandola, em 1496. Também conhecida por *Sephiroth*. Consiste em dez emanções de *Ain Soph* (princípio imanifesto e ininteligível) na cabala cristã que carregam cada qual um princípio da existência, conectadas entre si por trinta e dois caminhos, divididas entre três pilares que se equilibram entre si e contendo uma pseudoesfera, *Daath*, que permite a conexão entre a Árvore da Vida e a da Morte ou do Conhecimento, a *Qliphoth*. É entendida como um microcosmo do Universo (Yates 1964/1995).

33. De acordo com as práticas discursivas orientais, a Kundalini é uma força representada por uma serpente de fogo alojada na base da coluna vertebral humana que, quando desperta devido a práticas corporais específicas, promove um despertar espiritual e de consciência no indivíduo.

do ritual (Tambiah 1985/2018). As palavras, que possuem poder mágico de acordo com Tambiah (*ibid.*), juntamente com as ações rituais, constituem a eficácia do rito, pois eles constroem um sistema culturalmente definido que exacerba tensões sociais. HRILIU, que representa o orgasmo simbólico do Sacerdote e Sacerdotisa, tensiona ao máximo a problemática social da sexualidade, uma vez que se prega a sexualidade livre, o que contraria a estrutura social ocidental daquela época.

A valorização do corpo como espaço da eficácia mágica e da possibilidade de transformação de si e do mundo é transposta para as temáticas centrais desta Eucaristia, a saber, a sexualidade e a questão de gênero, que também estão ligadas às problemáticas sociais do começo do século XX na Europa – daí seu caráter performativo, isto é, um evento que exacerba as tensões sociais por meio da suspensão dos papéis sociais e da associação entre linguagem e ação social. O sexo como o motor da vida e como indutor de transformações no corpo – um corpo que estrutura a sexualidade e as formas de estar-no-mundo de outras maneiras e que também pode construir e atualizar realidades, de modo criativo, que não estão dadas – possibilita novas formas de agir sobre o mundo, uma vez que o dispositivo mítico-ritual (De Martino 1948/2004; 1956/2012) é responsável por colocar em xeque essas categorias que causam “crise” nesses indivíduos, e, por outro, abre a oportunidade de resignificá-las através de valores atribuídos a elas pelos próprios adeptos. O contato com Babalon e Caos força os adeptos a mudarem a postura frente à vida de modo que eles possam viver na sociedade mais ampla com outros valores. Um exemplo disso é a forma pela qual uma nova perspectiva acerca da sexualidade é tratada no ritual: só é possível a partir da conexão do Adepto com sua Verdadeira Vontade por meio de práticas mágico-religiosas que desestabilizam a estrutura social vigente, como a transgressão ritual. O ritual é uma forma de recuperar os indivíduos enquanto seres actantes na história. Ou seja, o rito produz novas formas de agência à medida que resgata a presença doente e controla a crise. Esse resgate só é possível se algumas categorias sociais que o rito mobiliza forem resignificadas. Cito novamente os exemplos da sexualidade e da materialidade do corpo.

Fica muito clara outra questão levantada por Tambiah (1985/2018) acerca da *performance* ritual não apenas ser circunscrita apenas ao rito em si, mas também a reivindicações de status social e a uma rede de sociabilidade mais ampla. O caráter transgressivo da Missa Gnóstica, ao colocar em destaque a materialidade do corpo, a importância da sexualidade como fator da vida social, a magia como parte do Ocidente, entre outros, também coloca o status dos próprios thelemitas na sociedade nas margens do sistema porque é contrário aos ideais propostos pela família burguesa do século XIX em diante (Foucault 1976/2015; Weeks 1981/2012). Quando Tambiah (1985/2018) e Turner (1969/2013) dizem que a *performance* ritual

revela visões de mundo conflitantes, é exatamente sobre isso que estou falando quando abordo *Thelema*: o conflito entre as práticas sociais ocidentais, que relegam a magia à alteridade absoluta e se mantêm em uma perspectiva cartesiana da existência, que privilegia a mente e relega o corpo ao mero funcionamento de órgãos, e as práticas rituais e discursivas thelêmicas, que repensam tais posturas. Assim, a eficácia da Missa Gnóstica depende dessa rede de sociabilidade que é criada às margens do que é aceito socialmente, que afirma um estar-no-mundo outro, outras formas de construção da realidade, e que tem como imperativo a transformação contínua das categorias, das relações, dos corpos, dos mundos.

Entretanto, nas últimas décadas, uma discussão muito extensa entre thelemitas e também entre não-thelemitas se deu acerca de algumas concepções crowleyanas que se espraiam em seus ritos. Por exemplo, uma concepção de mundo demasiado falocêntrica, que privilegia o homem em seu percurso mágico e relega às mulheres o papel de meras ajudantes. Outra questão colocada é a falta de espaço para outras identidades de gênero não fundadas sobre a cisnormatividade, como os transexuais e os não-binários. No caso da Missa Gnóstica, tais críticas foram muito consistentes com certa má fama que *Thelema* foi ganhando entre tais círculos de pessoas, inclusive por meio de acusações de assédio e abuso sexual e de poder nas ordens iniciáticas, sobretudo, e pelo perfil dos iniciados, majoritariamente homens brancos altamente escolarizados, além da ineficácia das instituições thelêmicas de lidarem com tais acusações e de abarcarem a diferença e produzirem modificações estruturais. Por conta de tudo isso, várias reconfigurações da Missa Gnóstica apareceram nos últimos tempos, apontando para a questão de uma eficácia deste rito (De Martino 1948/2004; 1956/2012, Mancini 2018, Stengers 2008, Tambiah 1985/2018), que precisa ser repensada à luz dos novos tempos. Ater-me-ei a dois exemplos etnográficos: a Bailada Nervosa e o *Liber Sophia*<sup>34</sup>.

Fui convidada para a Bailada Nervosa, que ocorreu em outubro de 2020, por L., um iniciado na O.T.O. que é meu interlocutor de pesquisa. Este ritual consistia em uma tecnoeucaristia<sup>35</sup> – isto é, uma Eucaristia baseada na Missa Gnóstica que se utiliza dos meios digitais e de codificação, dando origem a um evento virtual chamado Criptofunk. Para ter acesso à tecnoeucaristia, era necessário decifrar um código, que me redirecionou a uma sala virtual com música ambiente e um chat. Nesta sala, fiquei sem saber quem eram meus “colegas” de rito, uma vez que não havia câmera. Quando o rito se inicia, há uma mistura entre linguagem ritualística e músicas de artistas femininas cujas letras têm caráter empoderador ou sexualizado, poemas declamados por mulheres negras, odes a divindades

34. Sobre a questão de se repensar a cisnormatividade, apenas digo que há missas experimentais sendo feitas e missas *queer*, mas não me aprofundarei no assunto, pois me falta material etnográfico para tal.

35. Este é um termo criado pelo próprio L. para definir sua prática mágica.

femininas, inclusive as mais “lascivas”, uma série de músicas nos estilos funk, trap, rap, denunciando a violência policial nas comunidades, o genocídio indígena, a desigualdade social, além de uma série de imagens de códigos e programações. O ápice do ritual se dá com a produção de sigilos – uma representação pictórica vinculada ao desejo do praticante em relação a determinada prática mágica – ou da “semente” – correlata à criança mágica – na qual abre-se um programa de desenho livre para que os participantes desenhassem o que quisessem e o que desejavam para a internet do futuro. Enquanto isso, um vídeo era passado ao fundo, sobre uma internet feminista, livre, antirracista, pública, contra hegemônica, com compartilhamento de saberes. O ritual terminou abruptamente com o fim da transmissão.

É interessante pensar nesta *performance* ritual como um sistema de códigos que mostram uma visão do mundo das pessoas que estavam reunidas neste evento. Neste sentido, é uma tomada de posição política frente ao mundo, às desigualdades, ao genocídio. Uma defesa do espaço das mulheres e uma *performance* que ressalta a necessidade de relacionabilidade entre as camadas marginalizadas socialmente para se chegar a uma sociedade mais libertária. Os vários elementos da *performance*, que resultaram muitas vezes em uma cacofonia delirante, acabam por se tornar um todo que (des)ordena as categorias postas em questão pelo ritual. A ação ritual força a agência sobre o mundo, cria a possibilidade de novos mundos, inserindo no rito o meio digital como personagem e como espaço da eficácia ritual e de agência no mundo. O rito em sua *performance* se torna potência para a produção de outras relações e formas de se relacionar através da linguagem que é tornada ato: “o dito também é o feito” (Peirano 2006, 3). Isso aparece no ritual, por exemplo, quando o discurso potente de defesa aos direitos das mulheres e populações marginalizadas pelo Ocidente juntamente com um discurso sobre segurança digital é transformado em um sigilo, um ato mágico.

O último ritual que desejo abordar nesta reflexão é o contido no *Liber Sophia* (2019), performado pela primeira vez em dezembro de 2019 em Atlanta, Estados Unidos, no Templo thelêmico de Nossa Senhora do Abismo (*Temple of Our Lady of the Abyss*) por Sophia Melitodes, Alta sacerdotisa do Templo<sup>36</sup>. Trata-se de uma revisão feminino centrada da Missa Gnóstica. Como prelúdio ao texto do rito, afirma-se:

*Thelema* não é uma mulher nua no altar. É o êxtase sublime do farfalhar constante da dualidade divina. É a nossa abordagem a esse farfalhar constante. Nossa experiência dele, nossa relação com ele, como um indivíduo que é, em si, um farfalhar constante de multiplicidade, pois o indivíduo nada mais é do que uma comunidade de estrelas e células. A mulher no altar serviu a um propósito; ainda pode servir a um. Mas este não pode ser o fim de nosso trabalho, tam-

36. Esta informação está contida no próprio *Liber Sophia*.

pouco o centro. E é por este motivo que *Thelema* estagnou desde sua concepção; porque reconheceu a necessidade de culto à deusa, e então encontrou-se incapaz de realizá-lo; porque temia a Sua chegada. (*Liber Sophia* 2019, 5, tradução minha<sup>37</sup>)

O problema central posto pela Missa é o da universalidade do falo sem contrapartida de mesmo valor e como único caminho possível para a gnose. A subjetividade é oferecida somente ao homem, relegando à mulher o papel de degenerada. Por isso, o *Liber Sophia*, portanto, promove uma prática mágica de celebração dos Mistérios em uma perspectiva feminina, proclamando a chegada de Babalon.

Em relação ao rito em si, trata-se de uma celebração do Apocalipse. Há a convicção de que isto não é uma Missa porque não proclama a passividade feminina e não possui os mesmos instrumentos e personagens rituais. É uma celebração do Apocalipse. São indicadas as preparações do Templo, dando destaque a uma cavidade ao fundo coberta por um véu, representando um útero. As personagens rituais são Sophia, Melissa, o Neófito e o Mestre de Cerimônias, cada qual com vestimentas e funções específicas. O ritual possui várias partes nas quais Sophia, Melissa e o Neófito interagem entre si e com a Congregação. É interessante perceber de que maneira entidades masculinas, com exceção de Caos, são excluídas desta operação em favor de figuras femininas e andróginas (Baphomet, por exemplo), reforçando uma relacionalidade entre mulheres, patente na relação entre Sophia e Melissa como irmãs – uma relação simétrica. Ao atravessar os caminhos de iniciação, este rito performa uma gravidez simbólica de Melissa, representada pela *Sephiroth* e pelas posições tomadas no Templo, mas a paternidade não é identificada. Todas as mulheres e formas de feminilidade que foram consideradas desviantes são comemoradas em nome de Babalon. A Eucaristia é realizada através de uma invocação à Babalon, que reforça a conexão entre devassidão (*whoredom*), feminilidade e imortalidade. Melissa bebe o vinho, adocicado com mel e engrossado com um bolinho de luz esmigalhado, contendo sangue menstrual, de um canteiro. Hinos são proferidos e a Congregação comunga a partir da ida ao altar para beber este vinho e receber o símbolo da rosacruz no peito de cada um dos membros da Congregação com Óleo Santo por Sophia. Ao fim da celebração, Sophia abençoa a congregação em nome de Babalon e todos os personagens rituais se mantêm em suas posições “coroadas” enquanto a Congregação deixa o Templo.

37. *Thelema* is not a naked woman on the altar. It is the sublime ecstasy of the ever-whirling divine duality. It is our approach to this ever-whirring. Our experience of it, our relationship with it, as an individual which is in itself an ever-whirring multiplicity, for the individual is nothing more than a community of stars and cells. The woman on the altar served a purpose; it can still serve one. But it cannot be the end of our work, nor the centre. And this is why *Thelema* has stagnated since its conception; because it recognised the need for the worship of the goddess, and then found itself unable to enact it; because it feared Her coming. (*ibid.*: 5)

Nesta última *performance* ritual, fica claro como o que é questionado não é a Eucaristia em si – no sentido da eficácia mágica do núcleo do ritual –, mas a construção simbólico-prática dos elementos que compõem o ritual, espelhando, em certo sentido, a vida social. Esta *performance* privilegia, ao invés da sequência de atos e palavras promulgar uma relacionabilidade cisnormativa e heterossexual como forma de atingir um objetivo mágico, isto é, transformação ativa de si e do mundo, a relação travada entre mulheres através da exacerbação de uma vivência que tecnicamente seria feminina<sup>38</sup>, a gravidez, uma postura que retira do centro o gênero masculino. A não importância dada à paternidade da gravidez performada já indica uma outra tomada de posição para o avanço iniciático e mesmo social como um todo – o foco nas margens. Enquanto horizonte mítico-simbólico para o abarcamento da diversidade e da transformação contínua de si, Babalon é de muita significância como centro de culto nesta *performance* porque ela coloca em questão a necessidade de mudança de si e da sociedade por meio de outros valores.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a *performance* é ato social (Peirano 2006, Tambiah 1985/2018), esta Missa o é na medida que constitui uma *performance* que versa sobre as condições do mundo Ocidental e as exacerba em um drama social (Turner 1969/2013). Sua linguagem transgressiva diz respeito à rigidez social na qual estamos inseridos. O casamento místico dos princípios que regem o Universo e o caminho iniciático do sacerdote dizem mais sobre o fato de que as coisas não são um *a priori* e estão sempre em transformação do que sobre uma fórmula sexual-alquímica.

Ao mesmo tempo que os atos de repetição da *performance* cristalizam valores sociais (De Martino 1948/2004; 1956/2012) porque reinserem o indivíduo como ser actante na História via simbolismo mítico-ritual, derivando daí sua eficácia, não se pode esquecer que tal eficácia está submetida também a questões de ordem político-social, como pudemos ver com as reconfigurações da Missa Gnóstica. Ambas demonstram que o “problema” não estava na estrutura propriamente ritualística do rito, isto é, na Eucaristia como *performance* mágica e mantenedora do estar-no-mundo thelêmico, mas nos elementos mobilizados durante o rito: cis e heteronormatividade, falta de inclusão de populações marginalizadas, questão dos abusos sofridos pelas mulheres. Tudo isso sem deixar de mobilizar as questões de gênero, sexualidade e corpo (Parisi 2021), questões estruturais da sociedade ocidental, mas que geram muitos conflitos.

38. Escrevo nestes termos porque a gravidez foi historicamente ligada no Ocidente aos corpos marcados como femininos, excluindo a possibilidade de gravidez nos corpos não-binários e transexuais.

Portanto, a performatividade da Missa Gnóstica não pode ser entendida sem a articulação entre o dito e o feito, para parafrasear Mariza Peirano (2006), além de aspectos contextuais de poder, políticas, sociais, raciais, entre outros. O rito cria relacionamentos no seu interior e para além dele e (re)formula formas de estar no mundo, produzindo agência (Rabelo 2008). O antropólogo deve estar atento às transformações que alteram a *performance* ritual, pois isso é de altíssima importância para a compreensão de sua eficácia e o que esse ritual mobiliza e vivencia de forma intensa. A *performance* é, em última instância, a atualização dramática cuja estrutura peculiar se relaciona com a produção de um sentido intensificado (Tambiah 1985/2018). Há quem veja o ritual como transgressão; há quem o veja como liberdade, mas a sua eficácia depende do quanto conseguimos nos relacionar com ele.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, Laís Gomes. 2019. Performance - Victor Turner. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: USP, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/performance-victor-turner>.
- Crowley, Aleister. 1904/2017. *O Livro da Lei*. São Paulo: Editora Chave.
- Crowley, Aleister. 1913. *Liber XV: The Gnostic Mass*. Disponível em: <https://sabazius.oto-usa.org/gnostic-mass/> (acessado em 24 de novembro de 2020).
- Crowley, Aleister. 2017. *Magick in Theory and Practice*. In: *Magick (Book IV)*. Portugal: Hermetic Library. Disponível em: [https://hermetic.com/\\_detail/pt/crowley/book-4/hermetic-sections-crowley-magick-em-teoria-e-pratica.png?id=pt%3Acrowley%3A-book-4%3Aaba3](https://hermetic.com/_detail/pt/crowley/book-4/hermetic-sections-crowley-magick-em-teoria-e-pratica.png?id=pt%3Acrowley%3A-book-4%3Aaba3) (acessado em 20 de maio de 2019).
- De Martino, Ernesto. 1948/2004. *El Mundo Mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- De Martino, Ernesto. 1956/2012. Crisis of Presence and Religious Reintegration. Prefaced and translated by Tobia Farnetti and Charles Stewart. *HAU*, vol 2, n. 2: 431-450.
- Deleuze, Gilles. 2018. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra.
- Djordjevic, Gordan. 2008. *The birth of the new aeon: magick and mysticism of Thelema from the perspective of post-modern theology*. London, UK: University of British Columbia.
- Favre, Antoine. 1994. *O Esoterismo*. São Paulo: Papirus.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, Rio de Janeiro, n° 13: 155-161.
- Foucault, Michel. 1976/2015. *História da Sexualidade I: Vontade de Saber*. São Paulo: Paz e Terra.
- Guinsburg, Jacó. (Org.). 2019. *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Heelas, Paul. 1993. The new age in cultural context: the premodern, the modern and the postmodern. In: *Religion*. Lancaster: Academic Press Limited, n. 23.
- Le Breton, David. 1990/2002. *Antropologia del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude. 2012. A eficácia simbólica. In: *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac & Naify: 265-292.
- Löwy, Michael e Robert Sayre. 1992/2015. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo.

- Mancini, Silvia. 2008. La religión como técnica: reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In: *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*, Roberto Di Stefano e Ana Rosa Cioclet da Silva. (Org.), 27-62. Curitiba: Editora Prismas.
- Melitodes, Sophia. 2019. *Liber Sophia*. Atlanta. Disponível em: <https://templumabyssi.com/liber-sophia> (acessado em 22 de janeiro de 2021).
- Parisi, Beatriz. 2021. O corpo e o sexo como veículos das práticas mágicas no esoterismo do século XX: reflexões sobre magia sexual em Thelema. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, nº 29.
- Peirano, Mariza. 2006. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. In: *Campos*, vol. 7, nº 2: 9-16.
- Pompa, Cristina. 2008. Para repensar o conceito de religião. In: *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*, Irene Dias de Oliveira e Alberto da Silva Moreira. São Paulo: Paulinas.
- Rabelo, Miriam. 2008. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, vol. 14, nº 1: 87-117.
- Stengers, Isabelle. 2008. Pensar a partir de la cuestión de la eficacia. In: *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales em el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*, Silvia Mancini (org.), 269-284. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Tambiah, Stanley J. 1985/2018. O poder mágico das palavras; Uma abordagem performática do ritual. In: *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. Petrópolis: Editora Vozes: 27-70; 134-182.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. Londres: Penguin Books.
- Turner, Victor. 1969/2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Urban, Hugh B. 2006. *Magia Sexualis: sex, magic & liberation in modern western esotericism*. Los Angeles: University of California Press.
- Viveiros de Casto, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Webb, James. 1974. *The occult underground*. Illinois: Open Court Publishing Co.
- Weber, Max. 1920/2016. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Weeks, J. 1981/2012. *Sex, politics and Society: the regulation of sexuality since 1800*. Nova Iorque: Routledge.
- White, Manon Hedenborg. 2020. *The Eloquent Blood: the goddess Babalon and the construction of femininities in Western Esotericism*. Oxford Studies in Western Esotericism. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Yates, Frances. 1964/1995. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Cultrix.



**BEATRIZ PARISI** é mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo (PPGCS - Unifesp) e graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição. Membro do Projeto Ernesto de Martino (Unifesp) e do grupo de pesquisa “Antropologia e História das Religiões no Século XX” (Unifesp). Atualmente, atua como pesquisadora na área de antropologia da religião, investigando a relação entre corpo e ritual nas práticas mágico-religiosas da Nova Era. E-mail: [biiparisi@outlook.com](mailto:biiparisi@outlook.com)

**Licença de uso.** Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido: 13/05/2021  
Reapresentado: 11/01/2022  
Aprovado: 25/02/2022