

# **GNOSTICISMO SAMAELIANO NA ACADEMIA: O ESTADO DA ARTE**

**Marcelo Leandro de Campos**

Faculdade Anhanguera de Valinhos

mlcampos\_2005@hotmail.com

ISSN em trámite  
melancolia@revistamelancolia.com

## **RESUMO:**

Nosso texto se propõe a apresentar uma visão panorâmica da produção acadêmica sobre o esoterista colombiano Samael Aun Weor e seu Movimento Gnóstico, que julgamos ser útil no sentido de pensar reflexões de caráter mais geral, do contexto histórico em que a academia se debruça sobre as novas espiritualidades contemporâneas e os usos sociais deste esforço; uma rápida exposição histórica apresenta o uso da categoria “seita”, as motivações religiosas por trás de algumas pesquisas acadêmicas e as mudanças de postura, em especial do CESNUR, no sentido de uma maior isenção em relação ao objeto de pesquisa; destaca ainda dois conceitos que balizam a maior parte da produção: a noção de Novos Movimentos Religiosos (NMR) e de Esoterismo Ocidental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Samael Aun Weor, renascimento gnóstico, movimento gnóstico.

## **SAMAELIAN GNOSTICISM IN THE ACADEMY: THE STATE OF THE ART**

### **ABSTRACT**

Our text aims to present an overview of the academic literature on the Colombian esotericist Samael and his Gnostic Movement, which we consider to be useful in order to think more general reflections, the historical context in which the academy focuses on new contemporary spiritualities and social uses of this effort; a quick historical exhibition shows the use of the category "sect", the religious motivations behind some academic research and postural changes, particularly the CESNUR, towards a greater exemption from the research object; also emphasizes two concepts that guide most of the production: the notion of New Religious Movements (NMR) and Western esotericism.

**KEYWORDS:** Samael, gnostic revival, gnostic movement.

---

**Marcelo Leandro de Campos** tem Licenciatura e Bacharelado em História pela PUC-Campinas; é Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, com dissertação sobre a história do neognosticismo samaeliano a partir da noção de secularização do esoterismo, sob orientação da profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva; pesquisador do CEEO-UNASUL e professor da Faculdade Anhanguera de Valinhos. Pesquisa voltada para o esoterismo latino-americano nos séculos XIX e XX, numa perspectiva histórico-cultural; apresentação de trabalhos e comunicações na Universidade Lusófona de Lisboa, UFJF, USP, PUC-Goiás, encontros da ANPUH e da SOTER; minicurso sobre História do Esoterismo Ocidental ministrado em simpósio da ABHR. Artigos publicados na Revista Paralellus (UNICAP) e REHMLAC (Universidad de Costa Rica) e cooperação em livro organizado pelo prof. Juan Pablo Bubello (CEEEO-UNASUL), aguardando publicação.

---

### **Introdução: O Cristo Colombiano**

Samael Aun Weor é o pseudônimo do esoterista colombiano Victor Manuel Gomez (1917-1977); nascido em Bogotá, oriundo de uma tradicional família de classe média, o jovem Víctor segue uma trajetória que é muito comum entre os modernos líderes esotéricos: teve na sua infância uma formação católica, inclusive estudando num colégio religioso; ainda criança teve contato com a literatura espírita e práticas de mediunidade, que aguçam seu interesse por temas sobrenaturais, e seu ingresso no universo esotérico se dá pela participação na loja local da Sociedade Teosófica, onde logo começa a atuar como palestrante. Em 1936 filia-se à *Fraternitas Rosicruciana Antiqua* (F.R.A. - Antiga Fraternidade Rosacruz), instituição fundada uma década antes pelo médico e esoterista alemão Arnold Krum-Heller. No rosacrucianismo de Krum-Heller Samael entrou em contato com dois elementos que se tornariam centrais em sua doutrina: o primeiro são as reinterpretações modernas do pensamento e das práticas dos gnósticos da Antiguidade Tardia, inseridas num discurso identitário e de legitimação baseado na noção de continuidade institucional e fidelidade doutrinária com um “cristianismo primitivo”; e as práticas de Magia Sexual, releituras ocidentais de técnicas tântricas oriundas da Índia, ressignificadas enquanto uma ioga secreta ou uma arte mágica de desenvolvimento de poderes interiores. Neste sentido, Samael está dialogando com uma concepção de esoterismo cristão muito comum nas correntes esotérico-espiritualistas de sua época: a de que os grupos gnósticos da antiguidade seriam os detentores de uma série de ensinamentos mágicos ensinados diretamente pelo próprio Jesus Cristo, visto nesse imaginário como uma espécie de “mago dos magos” (CAMPOS, 2016: 26).

Na década de 1940 Samael se desentendeu com o líder dos rosacruzes colombianos, Israel Rojas, e afastou-se da F.R.A. Passou um longo período peregrinando pelo interior do país e vivendo em comunidades indígenas; estes anos são retratados como o ponto de inflexão em sua vida e de conquista da iluminação espiritual. Em 1948 Samael se estabelece no litoral da Colômbia e pouco depois funda sua própria instituição esotérica, o Movimento Gnóstico Cristão Universal. Suas críticas ferozes às instituições esotéricas já estabelecidas, como as escolas rosacruzes e ao catolicismo dominante na conservadora sociedade colombiana, o deixaram rodeado de inimigos. Seu primeiro livro, *O Matrimônio*

*Perfeito*, que faz apologia pública das técnicas de Magia Sexual, ao mesmo tempo em que reivindica para sua doutrina gnóstica o status de autêntico cristianismo, causa grande escândalo, justamente num momento crítico da histórica colombiana, a violenta guerra civil que se seguiu ao *Bogotazo*. Acusado de curandeirismo e prática ilegal da medicina, Samael permaneceu preso algum tempo; por conta disso decide mudar-se com a família para o México, em 1950. Até então sua doutrina havia se espalhado pela Colômbia, Venezuela, América Central e México.

No período entre 1950 e 1977 Samael escreveu mais de oitenta obras, entre livros, livretos, manuais, peças de teatro e mensagens doutrinárias; sua doutrina, embora tenha se mantido fiel ao gnosticismo de Krum-Heller, gradativamente se distancia das práticas rosacruz e se aproxima da psicologia esotérica de Gurdjieff/Ouspensky; essa “transição doutrinária” pode ser dividida em três fases distintas: no primeiro período, que cobre os anos na Colômbia e sua chegada ao México (1950-1958), Samael anuncia publicamente sua doutrina; assina seus livros como Aun Weor, até 1955, quando passa a usar o nome de seu "Real Ser", Samael: vamos chamar essa primeira fase de *Anunciação*. No segundo período (1959-1969), Samael incorpora uma série de novas influências e sua doutrina, gradativamente, desloca-se da constelação teosófico-rosacruz em direção a uma cosmologia gurdjieffiana: vamos chama-lo de *Transição*. Finalmente, num terceiro período, fixados os alicerces doutrinários, Samael desenvolve sua doutrina e lhe dá sua forma final (1970-1977), que ele intitula de *Psicologia Revolucionária*; daí intitularmos esse período como *Consolidação*.

Com sua morte, em 1977, as instituições gnósticas experimentam um doloroso processo de fragmentação, onde o controle é disputado por seus familiares e principais discípulos. Nos anos de 1980 o gnosticismo samaeliano se espalha pela América do Sul e chega aos Estados Unidos e Europa. Seu rápido crescimento na América Latina e em países europeus como Espanha e Itália vai chamar a atenção das autoridades religiosas, em especial da Igreja Católica; é justamente nesse contexto histórico que são conduzidas as primeiras investigações acadêmicas sobre a Gnose samaeliana e suas instituições.

### **O estado da arte: estudos acadêmicos sobre o gnosticismo samaeliano**

Os trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre a figura de Samael Aun Weor e as instituições gnósticas concebem-no, via de regra, como parte integrante da explosão de novas religiosidades que ocorre no ocidente, a partir da década de 1960, e constituem um retrato muito vivo dos conflitos e usos ideológicos que os trabalhos de pesquisa sobre religião e espiritualidades enfrentaram ao longo do tempo. Nesse sentido, diversos trabalhos que vamos comentar aqui são mais interessantes como registro da evolução da postura dita científica diante das novas religiosidades, do que propriamente pelo seu valor analítico ou descritivo em relação a seu objeto específico.

É notável que o interesse acadêmico pelas novas religiosidades ocidentais surgiu, num primeiro momento, para dar conta das preocupações das religiões tradicionais - em especial da Igreja Católica - com tal fenômeno. Neste sentido, tais estudos foram, primeiramente, colocados a serviço de uma campanha destinada a influenciar os meios de comunicação de massa, para que retratassem os novos movimentos religiosos sob uma ótica negativa, buscando pautar procedimentos normativos inibidores do funcionamento daquilo que era genericamente designado como "seitas", tanto na América Latina como na Europa. Num segundo momento, observa-se o esforço dos pesquisadores em adquirir autonomia em relação a essa agenda, ao mesmo tempo em que elaboram a crítica destes posicionamentos e defendem o rigor metodológico e teórico no estudo acadêmico da religião. Essa nova postura caminha paralelamente com a afirmação de novos marcos legais voltados para a defesa e proteção da plena liberdade religiosa<sup>1</sup>.

O trajeto descrito nos remete ao debate proposto por Bourdieu, sobre os usos sociais do conhecimento científico (BOURDIEU, 2003: 20-22), refletindo as tensões e conflitos que envolvem o debate da pesquisa religiosa em torno do esoterismo. Um exemplo paradigmático dessa questão pode ser vista na trajetória acadêmica do sociólogo italiano Massimo Introvigne, fundador do CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*). Nascido em 1955, este pesquisador construiu uma sólida formação acadêmica em filosofia, direito e sociologia em instituições católicas, logo se especializando em oferecer consultoria jurídica em questões que envolvessem perseguições a instituições cristãs em todo o mundo. Foi

---

<sup>1</sup> Explicitadas, por exemplo, na Carta dos Direitos Fundamentais da União Européia, em 07/12/2000, artigos 10º, 21º e 22º.

ainda vice-presidente da *Alleanza Cattolica*, grupo conservador de difusão católica e, sob o patrocínio de instituições católicas fundou, em 1988, o CESNUR, que até hoje conta com autoridades do clero católico em seu corpo diretivo. O Centro foi criado com o objetivo inicial de conduzir pesquisas sociológicas e antropológicas sobre novas seitas cristãs e espiritualistas em geral, que dessem uma autoridade científica às advertências católicas sobre os riscos destas instituições<sup>2</sup>, e legitimassem a adoção de legislações “anti-seitas” (Introvigne, 2008).

Essa postura militante e intransigente fez com que Introvigne passasse a ser visto no mundo acadêmico como um pesquisador ideologicamente comprometido, que trabalha com um método empírico reducionista e promove um debate vicioso em torno de questões de autenticidade e legitimidade da doutrina esotérica (CAMPOS, 2013: 14).

Com a constituição da União Europeia e a celebração de uma série de tratados internacionais sobre liberdade religiosa, a partir de 1999, o CESNUR foi obrigado a mudar profundamente sua estratégia de atuação, uma vez que diversos países europeus passaram a demandar consultorias acadêmicas para adaptar suas legislações ao princípio de plena liberdade religiosa. A nova orientação permitiu que Introvigne se tornasse membro do *Osservatorio della Libertà Religiosa*, em Roma, a partir de 2012. Seus trabalhos mais recentes são respeitados entre sociólogos pela formulação do conceito de “economia religiosa”. Em parceria com Zocatelli, publicou recentemente uma enciclopédia sobre as religiões na Itália (2013), e o CESNUR contabiliza hoje uma década de participação em eventos do IAHR (*International Association for the History of Religions*) e de colaboração em publicações da ESSWE (*European Society for the Study of Western Esotericism*)<sup>3</sup>.

De maneira geral, podemos identificar quatro posturas básicas entre os pesquisadores do gnosticismo<sup>4</sup>: a primeira delas, claramente engajada numa concepção

---

<sup>2</sup> Sob a pressão da Igreja Católica diversas comissões governamentais foram estabelecidas para investigar denúncias sobre o funcionamento das “seitas”. Na Espanha, por exemplo, em maio de 1988 o Congresso de Deputados constituiu a “Comissão de Estudos da Situação e Repercussões das Seitas na Espanha”.

<sup>3</sup> Ao longo de nossa apresentação vamos ilustrar esses dois momentos da trajetória do CESNUR, o primeiro com um trabalho de Introvigne, e o segundo com os estudos de Pierluigi Zocatelli.

<sup>4</sup> E que, de maneira geral, comuns à pesquisa acadêmica sobre o fenômeno religioso. A questão da postura do pesquisador diante do fenômeno religioso, de sua “boa” ou “má” vontade em relação ao objeto de estudo, é tema de uma interessante reflexão de Costa (2014).

anti-esotérica, é voltada ao combate do fenômeno "novaerista" e a advertência da sociedade sobre seus perigos. Esta postura se desdobra numa segunda, que embora se pretenda mais isenta, ainda está impregnada de julgamentos de valor e interessada em desautorizar o objeto de estudo. Uma terceira classe de pesquisadores, sobre a qual vamos nos deter um pouco mais, está sinceramente centrada numa observação isenta e objetiva e na compreensão destes grupos. Por fim, há um quarto grupo de adeptos ou simpatizantes que querem dar cores acadêmicas à sua defesa proselitista da doutrina.

No primeiro grupo encontramos trabalhos sobre o tema fortemente engajados, que refletem a crescente preocupação da Igreja Católica<sup>5</sup> e das igrejas históricas protestantes com o fenômeno das seitas e dos riscos que ofereciam à sociedade, na forma de práticas capazes de produzir uma alegada “lavagem cerebral”, e que opera a partir de uma dicotomia teoricamente formulada por autores como Ernst Troeltsch, entre *igreja x seita* (RODRIGUES, 2008: 21-23), normalmente carregada de juízos de valor.

O primeiro estudo importante sobre o Movimento Gnóstico foi produzido pelo padre espanhol Francisco Sampedro Nieto (1941-2004) – filósofo, teólogo, professor da Pontifícia Universidade Católica do Chile e consultor do Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM), em 1991 – e faz parte de uma obra que pretende apresentar um quadro geral da ação das seitas na América Latina. Como esclarece Dom Raymundo Damasceno, então secretário do CELAM, no prólogo da obra, o livro atualiza um acompanhamento feito em 1981 sobre o tema, classificado como “uma das maiores preocupações dos bispos latinoamericanos”, e se destina a oferecer subsídios para os debates da *IV Conferência Episcopal Latinoamericana* (SAMPEDRO, 2001: 3).

Embora reconhecendo algumas críticas ao conceito de seita, Sampedro não abre mão dele e busca conciliá-lo com uma noção mais difundida na academia: a de *Novos Movimentos Religiosos* (N.M.R.). Como já mencionamos, o estudo está carregado de juízo de valor: toda a análise sobre o tema parte da noção apriorística de que as “seitas são um problema” (*ibidem*, p. 7). Num esforço tipológico, em que há categorias como “seitas

---

<sup>5</sup> Há inúmeros documentos clericais alertando para o perigo das seitas da Nova Era. Veja-se, por exemplo, a carta-aberta *El Episcopado Venezolano ante el fenómeno de las sectas*, de 19/11/1987 (<<http://www.unica.edu.ve/cpv/pdf/23%20SECTAS.pdf>>. Acesso em 10/05/2015), onde são mencionados os gnósticos.

pseudocristãs” e “seitas orientais”, os gnósticos são classificados como integrando o grupo das “seitas de tipo filosófico ou esotérico”. Sampedro define o esoterismo como uma doutrina que acredita possuir conhecimentos secretos que devem ficar restritos a um grupo escolhido de discípulos, não podendo ser vulgarizados (*ibidem*, p. 22).

Especificamente, considera o gnosticismo samaeliano como uma continuação das instituições rosacruzes fundadas por Krum-Heller (*ibidem*, p. 160); em especial sua Igreja Gnóstica (*ibidem*, p. 157). A Gnose é definida como uma “ciência religiosa profunda e secreta” relacionada à salvação do ser humano. Em sua tipologia há uma *gnose verdadeira*, que seria o conhecimento atingido por Cristo pela revelação, e uma *gnose falsa*, o misticismo gnóstico, mesclado de elementos judeus e pagãos dos séculos I-III d.C.

Em seu resumo analítico da doutrina samaeliana, ao mencionar as concepções gnósticas sobre Cristo como um princípio cósmico, Sampedro comenta que tais ideias “ofendem a fé cristã” (*ibidem*, p. 162). Menciona, de forma genérica, entre os elementos da doutrina, apropriações do budismo, crença na reencarnação e uma “magia sexual” que ele não explica, talvez para não ofender seus pudicos leitores. Sua principal preocupação está em desautorizar a pretensão gnóstica de se apresentar como uma doutrina cristã:

Os gnósticos se declaram cristãos, mas levando em conta as ideias que defendem é claro que não o são. Em sua “Magia Sexual” invocam inclusive a Divina Trindade, que dizer as forças do Espírito Santo, do Cristo e do Pai. Sua moral é inadmissível (*ibidem*, p. 168).

Sampedro, por conta de sua formação acadêmica, tornou-se uma citação obrigatória para os adversários do esoterismo gnóstico. Seu uso num trabalho mais isento deve sempre considerar o contexto em que sua obra foi produzida, sob risco de reproduzir seu viés valorativo.

A partir de um viés muito semelhante, Ingo Wulffhorst, pastor luterano brasileiro, conduziu uma pesquisa como parte de seus estudos na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo. Num artigo publicado em 1995, propõe-se a sistematizar a doutrina gnóstica a partir de uma abordagem fenomenológica e de técnicas etnográficas, como observação



participante<sup>6</sup>. Seu propósito, como ele próprio admite, é essencialmente teológico (WULFHORST, 1995: 202) e visa o alegado caráter “cristão” da doutrina gnóstica, que ele tenta destruir a partir de citações bíblicas. Da mesma forma, ele apenas destaca apropriações do budismo na doutrina gnóstica e seu caráter tântrico, quando descreve a Magia Sexual. Sua principal contribuição, a despeito desse viés teológico, são as informações etnográficas sobre a Nova Ordem gnóstica no Brasil, que constituem uma contribuição inédita sobre o tema.

O filósofo e antropólogo espanhol Joan Prat i Carós (1947- ), da Universidade de Barcelona, é o primeiro a estudar os gnósticos a partir de um distanciamento profissional em relação a seu objeto de estudos<sup>7</sup>. Em seu livro “*El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*”(1997), descreve um trabalho antropológico de observação participante conduzido num grupo da AGEACAC (Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais – Ação Civil) em Tarragona, entre dezembro de 1989 e fevereiro de 1992, e que é bastante emblemático para retratar a progressiva mudança de postura acadêmica frente às novas religiosidades. Prat i Carós admite, por exemplo, que o início de seu trabalho de observação participante foi seriamente prejudicado pelos próprios preconceitos que nutria em relação aos grupos com os quais precisava trabalhar. Em seu primeiro contato com os gnósticos, por exemplo, receoso de ser tratado com violência ao se apresentar como acadêmico, limitou-se a frequentar o grupo como um simples assistente; as mentiras que inventou sobre si mesmo acabaram comprometendo seu trabalho, à medida em que se afeiçãoou às pessoas do grupo e encheu-se de complexos de culpa<sup>8</sup>.

Prat i Carós conduz um debate relevante sobre a validade das categorias de "seita" e "igreja", ressaltando que são rótulos numa disputa simbólica que envolve legitimidade e ilegitimidade, onde a construção do sujeito estigmatizado, de índole político-social, reflete

---

<sup>6</sup> Ele frequentou um curso do Movimento Gnóstico na Nova Ordem, em São Leopoldo-RS, em 1993, durante pouco mais de seis meses.

<sup>7</sup> Sou de opinião que qualquer crença religiosa, seja ortodoxa ou herética, é um assunto de fé que não diz respeito ao cientista social. Por outro lado, penso que é de fato um assunto antropológico, e de primeira ordem, a análise dos problemas relativos ao poder que nas relações entre ortodoxos e hereges, e como a “verdade” de uns se impõe aos outros por meios perfeitamente mundanos e em diversas épocas históricas (Prat i Carós, 1997:12; tradução nossa).

<sup>8</sup> Tal postura só foi corrigida ao trabalhar com os Hare Krishna e as Testemunhas de Jeová, que acabam ocupando a maior parte de seu livro, também por atenderem melhor à definição vigente sobre seita, com a qual ele pretendia dialogar.

as relações de poder existentes numa dada comunidade. Nesse sentido, acompanhando a forma como Bourdieu trabalha o conceito, argumenta que toda religião é, inicialmente, uma seita, e sua conversão em Igreja significa, basicamente, sua ascensão ao posto de controle do monopólio simbólico (*ibidem*, p. 33). Assim, a oposição entre "ortodoxia" e "heresias" constitui um elemento estrutural das disputas de poder no campo religioso, que o autor acompanha historicamente, reconstituindo o processo desde os séculos iniciais do cristianismo, passando pelas facções protestantes dos séculos XVIII e XIX e chegando ao cenário contemporâneo. Um dos objetivos de Prat i Carós é reconstituir as estratégias de deslegitimação das seitas, como o uso propagandístico de ex-membros desiludidos e as acusações de “lavagem cerebral”, que constituem o que o autor chama de “criminalização do grupo” e “medicalização” de sua forma de agir (*ibidem*, p. 77).

O trabalho de Prat i Carós é relevante como retrato dos preconceitos que cercam a questão dos grupos sectários na Europa, nos anos 1980-90. É significativo, por exemplo, o espaço que seu livro dedica à desconstrução do conceito de “lavagem cerebral”, ainda importante dentro da comunidade acadêmica, sobretudo entre médicos e psiquiatras, e onipresente nos meios midiáticos<sup>9</sup>. Sua pesquisa teve o apoio do ICESB (Instituto Católico de Estudos Sociais de Barcelona); entre as instituições patrocinadoras estavam grupos como a CROAS (Centro de Recuperação, Orientação e Assistência aos Afetados por Seitas) (LOPEZ BELLAS, 2008: 388), que Prat acusa de haverem censurado parte das conclusões do trabalho (*ibidem*, p. 387), que desmente categoricamente os principais estereótipos vigentes em sua época sobre os membros de seitas, como a presença de problemas mentais específicos (*ibidem*, p. 86), manipulação mental (lavagem cerebral), coerção pelo medo, etc. (*ibidem*, p. 88).

Prat admite que a experiência de observação participante envolve um grande risco de “tornar-se um nativo”, muitas vezes assimilando de forma inconsciente a postura do seguidor. Seu trabalho destaca duas dinâmicas discursivas utilizadas contra as seitas e que buscam legitimidade acadêmica: a primeira descreve as novas religiosidades como um “supermercado espiritual”, ou seja, trata-se da crítica de que as seitas representam um

---

<sup>9</sup> Pat I Carós remonta a origem do conceito a dois autores, Robert J. Lifton e Edward Hunter, que denunciam o uso de técnicas psicológicas, pelos comunistas chineses, num processo sistemático de doutrinação da população (*Ibidem*, p. 115).

ambiente construído exclusivamente para atender as demandas de um mercado de necessidades espirituais, dominado pela busca do lucro; a segunda é o “modelo médico-criminal”, em que as “seitas” são vistas como um ambiente que provoca comportamentos antissociais e problemas mentais (“lavagem cerebral”). Analisando a atuação de escritores como Pilar Salarrullana e o teólogo Manuel Guerra, Prat historiciza a tendência da literatura eclesiástica, tanto católica quanto protestante, de abandonar o discurso ecumênico e partir para o confronto (*ibidem*, p. 93; COSTA, *op. cit.*, p. 90).

Entre os estudiosos que vêm contribuindo para a compreensão do Movimento Gnóstico e, especificamente, de Samael Aun Weor, devemos destacar o já mencionado sociólogo italiano Massimo Introvigne, que estudou Samael como parte de sua pesquisa sobre as Igrejas Gnósticas contemporâneas. Em seu livro *Il Ritorno dell Gnosticismo*, de 1993, Introvigne busca, inicialmente, estabelecer o que pode ser definido como Gnose na antiguidade tardia. A partir daí, ele propõe duas categorias conceituais: *neo-gnosticismo* e *novo gnosticismo*. O primeiro, segundo ele, se aplica a diversas manifestações filosóficas, políticas, científicas, literária, psicológicas e religiosas da modernidade; o segundo, por sua vez, indica uma classe específica de organizações mágico-religiosas empenhadas numa espécie de ressurgimento das antigas escolas gnósticas (INTROVIGNE, 1993: 2-3).

Introvigne não reconhece uma continuidade estrutural entre o hermetismo renascentista e o ocultismo do século XIX, preferindo falar num “pseudo-esoterismo” ou, ainda, num “esoterismo popular contemporâneo”. Embora tenha o mérito de reconhecer que a noção de “Novos Movimentos Religiosos” comporta algumas dificuldades para lidar com o esoterismo, as quais ele tenta superar propondo a categoria de “novos movimentos mágicos”, que seriam distintos dos novos movimentos religiosos sociologicamente (possuem uma estrutura organizativa distinta) e fenomenologicamente (o autor propõe uma diferenciação fundamental entre experiência mágica e experiência religiosa), seu esforço em distinguir magia e religião é pouco fundamentado (*ibidem*, p. 58).

Seu trabalho traz uma contribuição importante, ao oferecer um relato histórico da constituição das igrejas gnósticas do século XIX, na Europa, bem como um esboço de seu papel no quadro geral do ocultismo europeu do mesmo período. Introvigne situa

corretamente o nascimento do Movimento Gnóstico nos desdobramentos dessa tradição<sup>10</sup>, além de estabelecer o conflito entre Samael Aun Weor e as ideias de Crowley, sobretudo, em torno do *modus operandi* da Magia Sexual (*ibidem*, p. 200-201). Na sua perspectiva analítica – reconstituir a história do renascimento gnóstico, desde o início do XIX – destaca como a grande especificidade do Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor, o fato de ser o único movimento de massas a se apresentar explicitamente, e de forma contínua, como gnóstico (*ibidem*, p. 202).

Apesar destas contribuições, contudo, é preciso ressaltar que este livro é anterior à transição de Introvigne em direção a uma abordagem com maior isenção em relação a seus objetos de estudo; como fica claro nos capítulos finais do livro, seu estudo do gnosticismo contemporâneo busca embasar um alerta sobre os perigos de infiltração do novo gnosticismo na própria Igreja Católica (*ibidem*, p. 209)<sup>11</sup>.

O primeiro estudo a se debruçar exclusivamente sobre a figura de Samael Aun Weor, ao qual se pode creditar rigor metodológico e distanciamento em relação ao objeto de estudo, é o do sociólogo italiano Pier Luigi Zoccatelli (1965- ), vice-diretor do *Centro Studi sulle Nuove Religioni* (CESNUR). Zoccatelli deparou-se com a figura de Samael durante uma pesquisa dedicada a avaliar o impacto do pensamento de Gurdjieff no *milieu* esotérico-espiritualista.

Em dois artigos, publicados em 2000 e 2005, Zoccatelli destaca como a obra de Samael lhe ofereceu chaves importantes para atingir uma compreensão mais profunda da obra de Gurdjieff, elucidando um aspecto até agora pouco conhecido da obra do escritor armênio: suas concepções a respeito da transmutação da energia sexual. Ele chama a atenção para a ausência de estudos sobre Samael e sua doutrina, argumentando acerca da importante influência de Gurdjieff na elaboração da “Revolução da Consciência”, coração da doutrina gnóstica. Sua abordagem situa-se nos limites dos Novos Movimentos Religiosos e acrescenta, ainda, a possibilidade de usar as mesmas categorias analíticas para

---

<sup>10</sup> Ao mesmo tempo, Introvigne destaca a carência de um estudo historiográfico sobre Samael e suas organizações. Sua pesquisa sobre o tema, feita exclusivamente a partir dos relatos das instituições com a qual teve contato, está cheia de erros; o mais emblemático, por exemplo, é situar o nascimento do Movimento Gnóstico no México, em 1952 (*ibidem*, p. 198), informação reproduzida por diversos pesquisadores do tema.

<sup>11</sup> Ver, a respeito, sinopse disponível em: [http://corneliu.tripod.com/c222\\_a11.htm](http://corneliu.tripod.com/c222_a11.htm)

o estudo de ambos os autores, citando as noções de “carisma do livro” – proposta pela socióloga norte-americana Jane Willians-Hogan (Zoccatelli, 2013: 136) e de “hipertrofia de filiação” – proposta pelo sociólogo italiano Massimo Introvigne (*ibidem*, p. 135). Williams-Hogan, a partir da noção weberiana de carisma, reflete sobre dinâmicas de transmissão em que os textos escritos de um escritor adquirem autonomia em relação ao seu produtor, revestindo-se de um carisma próprio, que lhe permite superar as barreiras de sua cultura de origem e dialogar com pessoas de outras culturas, oferecendo-lhes, muitas vezes, uma resposta individual para suas necessidades de ordem espiritual ou de sentido da vida (*ibidem*, p. 136). Esse “carisma do livro” é proposto para explicar as dinâmicas de transmissão do místico e pensador sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772), criador de uma nova teologia cristã, que se limitou a escrever, não deixando discípulos ou uma organização que professasse suas ideias. A circulação destes livros despertou o interesse de pessoas que, posteriormente, em 1787, em Londres, constituíram a Igreja Swedenborguiana, sem que nenhum deles tivesse conhecido pessoalmente Swedenborg (ZOCATELLI, WILLIANS-HOGAN, 2004: 5-10).

Não é este o caso de Gurdjieff ou de Samael, cuja transmissão e institucionalização da doutrina dependeram, em grande medida, de transmissão oral. Os dois pensadores se destacaram muito mais pelos dotes como oradores do que por suas habilidades de escritores, embora seja inegável que a obra de ambos acabou adquirindo vida própria e servindo como ponto de partida de reinterpretações doutrinárias e institucionais por parte de pessoas que não tiveram contato direto com suas pessoas e instituições.

Quanto à noção de “hipertrofia de filiação”, foi proposta por Massimo Introvigne ao estudar a disseminação das ideias de outra figura do *milieu* esotérico-ocultista contemporâneo – o italiano Giuliano Kremmerz (pseudônimo de Ciro Formisano, 1861-1930) – e se refere ao discurso de legitimação doutrinária, que reivindica a filiação com tradições muito mais antigas, seja do ocidente ou do oriente, ou mesmo de ambas, sempre de uma forma mais ou menos nebulosa, nunca documentando de forma satisfatória esta suposta ligação. Diferentemente do que ocorreria com as religiões históricas, a questão da filiação está presente apenas no discurso de legitimidade, não havendo traços históricos de transmissão efetiva (INTROVIGNE, 1996).

Enfim, trata-se de uma noção que traz consigo um potencial julgamento valorativo que pode comprometer a objetividade analítica. Creio que uma noção de “hipertrofia” seria muito mais útil se considerasse as distintas apropriações que uma doutrina opera sem reconhecer suas fontes; assim, por exemplo, diversos elementos da doutrina e das práticas gnósticas apontam similaridade com elementos do espiritismo kardecista, sem que nunca Samael tenha admitido incorporações dessa natureza, exatamente porque se apresenta como um crítico feroz do kardecismo.

Na questão que nos interessa diretamente – a influência de Gurdjieff sobre Samael –, concordamos em grande medida com a hipótese de Zoccatelli. Embora reconhecendo outras importantes contribuições ao pensamento de Samael, como a Gnose de Krum-Heller, o tantrismo, a Teosofia e a *Thelema*, de Crowley – que levam inclusive Samael a se definir como um “mestre da Síntese” (WULFHORST, 1995: 188) –, não resta dúvida de que sua obra incorpora importantes elementos da doutrina gurdjieffiana, principalmente no coração de sua doutrina, os “Três Fatores de Revolução da Consciência” (ZOCATELLI 2013: 142-144).

Zoccatelli é uma referência central para os estudos da doutrina e instituições do gnosticismo samaeliano, por conta de sua iniciativa pioneira em propor uma metodologia analítica e sua hipótese sobre a influência de Gurdjieff sobre Samael. Outra referência obrigatória é a tese de doutorado do antropólogo espanhol José Alvaro Lopez Bellas (2008). Seu trabalho, publicado em 2008, em dois volumes que totalizam 1532 páginas, é, até o momento, o trabalho mais sólido sobre o assunto, constituindo uma análise profunda da obra de Samael Aun Weor e de seu principal discípulo, o colombiano Joaquim Amortegui Balvuela (*Rabolu*).

A partir de um longo trabalho etnográfico de observação participante, conduzido entre 1991 e 1996<sup>12</sup> junto aos grupos gnósticos da Nova Ordem na Espanha – durante a qual Lopez Bellas entrevistou membros da instituição, instrutores, participantes eventuais e pessoas que se afastaram da Gnose – o autor procurou dar voz a todos os lados envolvidos na atuação dos grupos gnósticos. Expõe de forma minuciosa o corpo doutrinário gnóstico e

---

<sup>12</sup> Que inclui um semestre na chamada Fase B avançada, estágio imediatamente anterior à plena condição de membro, que lhe ofereceu a vivência como *insider*.

a opinião de seus seguidores, assim como a literatura dos grupos anti-seitas que combatem o gnosticismo, as razões apresentadas pelos entrevistados que abandonaram a Gnose e daqueles que participam eventualmente ou estão ligados a mais de um grupo gnóstico, além de averiguar as representações dos gnósticos na imprensa espanhola<sup>13</sup>.

A obra de Lopez Bellas também traz um levantamento consistente da influência das ideias de Gurdjieff na obra de Samael (LOPEZ BELLAS, 2008: 230-236, 268-273), que interessam diretamente ao nosso trabalho. Partindo de algumas noções de Thomas Luckman, Lopez Bellas busca demonstrar que as instituições religiosas contemporâneas se submeteram à lógica de mercado e que as relações entre Igreja e indivíduo atendem exclusivamente a demandas de uma cultura individualista de consumo. Para ele, as novas religiosidades constituem apenas o esforço de “empreendedores morais” em oferecer serviços e produtos que atendam as novas demandas de determinados nichos de “clientes-fiéis” (*ibidem*, p. 956-957), o que o leva a propor para a análise das novas instituições religiosas, o conceito de “neocomunidade religiosa”, referindo-se a grupos que não mais se constituem a partir da coerção tradicional de valores religiosos, mas a partir da livre escolha em busca de uma coletividade que lhes permita construir sua identidade (*ibidem*, p. viii).

Como é próprio de um viés antropológico, Lopez Bellas busca identificar estruturas de resistência, negociação e afirmação do poder; seu modelo ajuda a embasar uma análise histórica e a ele retornaremos oportunamente. Contudo, consideramos no mínimo reducionista sua tendência a assumir que a produção doutrinária atende exclusivamente a demandas de negociação e manutenção do poder. O autor tem um estilo fortemente ácido e irônico, que o leva muitas vezes a emitir juízos valorativos sobre os grupos estudados; a gnose, por exemplo, é definida como um “pastiche cambiante” (*ibidem*, p. xi)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A década de 1990 foi marcada por uma intensa pressão política e midiática para restringir legalmente o funcionamento de “seitas” em alguns países europeus, e por um esforço em legitimar academicamente esse processo. O trabalho de Lopez Bellas foi muito feliz em documentar esse momento na Espanha, apresentando um panorama da situação e acompanhando de maneira mais particular a perseguição contra o Movimento Gnóstico.

<sup>14</sup> Em diversas passagens, citando as cópias literais que Samael faz de parágrafos inteiros de livros de Gurdjieff e Ouspensky, Lopez Bellas brinca: “alguém ai gritou plágio?”. Em outro momento, comentando as adaptações de textos gnósticos aos novos públicos, dispara: “a sobrevivência do texto mais adaptado – a vingança de Darwin” (*ibidem*, p. 44). Deve-se admitir, todavia, em sua defesa, que Lopez Bellas direciona sua ironia, com igual intensidade, contra os anti-esotéricos e demais agentes de sua concepção de “mercado espiritual”, e que seu estilo, embora ameace seu distanciamento em relação ao objeto, torna a leitura de seu

Finalmente, merece destaque a capacidade que Lopez Bellas demonstra em reconstituir parte significativa das dinâmicas históricas do gnosticismo samaeliano, a despeito das poucas fontes à sua disposição. Além disso, evidencia a ignorância a respeito destas mesmas dinâmicas, demonstrada pela maioria dos crentes entrevistados<sup>15</sup>. Fixando tais dinâmicas da obra samaeliana, trata-se de um dos poucos autores a chamar a atenção para o processo de reescrita de algumas obras gnósticas – como *O Matrimônio Perfeito* (*ibidem*, p. 658) –, embora lhe falte o acesso aos textos originais para aquilatar adequadamente a importância da mudança doutrinária em curso.

Perseguindo a senda dos estudiosos do gnosticismo samaeliano e suas posteriores apropriações, vale mencionar a contribuição da antropóloga Isabel de la Parte, que estudou os grupos gnósticos na Catalunha, Espanha, em 1990 (LA PARTE, 1990). A autora destaca os conflitos que opõem os diferentes grupos gnósticos na região, tendo identificado três organizações distintas que disputam o patrimônio doutrinário deixado por Samael, chamando a atenção para o grau de desconhecimento dos gnósticos em relação à sua própria história, inclusive de sua trajetória mais recente na própria Espanha (LA PARTE, 1990: 129)<sup>16</sup>. Seu trabalho traz uma interessante descrição da rotina diária de um praticante gnóstico, bem como das estratégias de proselitismo dos grupos gnósticos. Outro tópico significativo de sua análise, que vamos aprofundar mais adiante, diz respeito à enorme desconfiança dos gnósticos em relação à sociedade moderna em que estão inseridos (LA PARTE, 1990: 137). Isabel constata, ainda, que o público que constitui tais grupos é relativamente uniforme, definindo-os como pessoas interessadas em experiências psíquicas e de baixo nível escolar (*ibidem*, p. 138).

Focando o caso brasileiro, Andy Dawson – estudioso inglês das religiões e membro do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Lancaster –, conduziu uma pesquisa na condição de observador participante sobre a Igreja Gnóstica do Brasil – ou FUNDASAW (Fundação Samael Aun Weor) –, publicada em 2007 na forma de artigo e

---

texto muito mais divertida.

<sup>15</sup> Situação que ele atribui à política de manter-se restrito a um discurso idealizado e superficial do passado, que evite as disputas de legitimação entre os distintos grupos gnósticos (*ibidem*, p. ix)

<sup>16</sup> Isabel reproduz um erro comum a muitos pesquisadores, de atribuir a origem do Movimento Gnóstico ao México.



como um verbete de uma enciclopédia sobre Novas Religiões. A partir de uma abordagem fenomenológica, Dawson classifica a Igreja Gnóstica como uma instituição neo-esotérica (DAWSON, 2007: 27). Em seu trabalho mais recente, ele analisa o milenarismo novaerista no Brasil (DAWSPN, 2008), utilizando-se basicamente de pesquisadores brasileiros, o que revela um esforço de imersão também em relação às categorias e tipologias empregadas na análise de seu objeto de estudo.

A antropóloga colombiana Carolina Maria Tamayo Jaramillo, orientada pelo Professor Johann F. W. Hasler, é a pioneira em estudar o gnosticismo à luz de alguns referenciais conceituais do campo de História do Esoterismo Ocidental<sup>17</sup>. Sua pesquisa foi centrada em trabalho etnográfico de observação participante realizado junto à Igreja Gnóstica da Colômbia, em Medellin. Do material etnográfico sistematizado, merece destaque uma referência ao processo de desinstitucionalização que a doutrina gnóstica samaeliana conhece de forma mais intensa a partir do ano 2000 (JARAMILLO, 2012: 14).

Jaramillo se propõe a identificar os autores que influenciaram o pensamento de Samael – objetivo que interessa diretamente ao nosso trabalho – e as dinâmicas que determinam as cisões dos grupos gnósticos, a partir de sua morte. Como principais influências do pensamento samaeliano, a autora destaca as figuras de Blavatsky, Krum-Heller e Gurdjieff, acompanhando, em linhas gerais, a avaliação de Zoccatelli. Identifica, ainda, o processo de reinterpretação discursiva da história de fundação e a construção de distintos “mitos da fundação” entre as instituições gnósticas, defendendo a importância de se empreender uma análise histórica do processo, tarefa que excede os objetivos de seu trabalho (*ibidem*, p. 85).

Dentre as contribuições recentes, o estudioso das religiões, David G. Robertson, apresentou na Universidade de Edinburgh, em 2010, uma dissertação de mestrado que discute o gnosticismo contemporâneo como um “Campo Discursivo”. Sua tese é a de que o gnosticismo contemporâneo tem sido “mal interpretado”: longe de constituir uma espécie de retorno de uma cosmovisão baseada na negação do mundo, ele argumenta que o gnosticismo combina várias formas de esoterismo *fin de siècle*, com uma estrutura e um

---

<sup>17</sup> Em seu primeiro trabalho (2012, p. 22), Carolina adota a denominação *Esoterologia*, uma das propostas para nomear o nascente campo acadêmico. A expressão *História do Esoterismo Ocidental*, de uso mais corrente, é adotada num trabalho posterior (Jaramillo, Hasler 2012).

simbolismo oriundos do catolicismo. Apesar de reivindicar uma continuidade em relação ao gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, o que seus representantes oferecem, de fato, é uma forma religiosa contemporânea, com uma interpretação psicológica do simbolismo e salientando a experiência individual da fé.

A partir da metodologia de Foucault e Bourdieu, o autor trabalha a questão da *autoridade*, para mapear o campo do gnosticismo contemporâneo, destacando as tensões entre o discurso cristão e o gnóstico. Seu propósito é demonstrar que o gnosticismo não constitui uma formação religiosa totalmente específica, baseada na auto-validação da fé, mas está inserido num campo religioso mais amplo, baseado numa mútua validação da fé, constituindo um “individualismo institucionalizado”, que permite uma experiência religiosa individualizada dentro de um contexto institucional tradicional (ROBERTSON, 2010: iii).

Com ênfase no campo discursivo o estudioso de religiões e filólogo austríaco, Franz A. Winter (1971- ), pesquisador da Universidade de Viena, estuda a apropriação de textos gnósticos da antiguidade, pela espiritualidade contemporânea. Seu trabalho está voltado para as formas de apropriação do passado no *milieu* novaerista (WINTER, 2009), concordando, de maneira geral, com a análise de David Robertson, de que o gnosticismo contemporâneo – ou “neo-gnosticismo” – tem pouca relação com o gnosticismo da antiguidade, embora a crença numa transmissão ininterrupta de uma tradição gnóstica “perene” seja elemento central em seu discurso de legitimação (WINTER, 2014).

Como estudo de caso, Winter faz uma análise das apropriações esotéricas em torno do *Codex Askewianus* – um manuscrito gnóstico redescoberto no final do século XVIII, mais conhecido como *Pistis Sophia* – e da forma como, progressivamente, ele tornou-se um “Evangelho Gnóstico”, tendência acompanhada por Samael em seu último livro, *El Pistis Sophia Desvelado*<sup>18</sup>. Segundo Winter, as leituras psicológicas que Samael oferece do texto – descrevendo processos interiores de desenvolvimento da alma – e, principalmente, suas afirmações sobre práticas de magia sexual entre os primitivos gnósticos, teriam pouca relação com o contexto histórico do texto original (Winter, 2014: 12). Ele ainda destaca a lacuna de informações independentes sobre a vida de Samael (WINTER, 2009: 138) e a influência de Krum-Heller e Gurdjieff em seu pensamento (*ibidem*, p. 140).

---

<sup>18</sup> Publicado postumamente, em 1983.

Finalmente, Gabrielle M. Wood – doutora em Psicologia e especialista em estudos de liderança pela Universidade Christopher Newport, na Virgínia – é uma legítima representante de uma postura acadêmica pró-esotérica. Sua pesquisa se pauta no conceito de “liderança espiritual”, tendo por objeto de estudo a obra de um representante da terceira geração das lideranças gnósticas, o inglês Mark Pritchard, discípulo de Joaquim Amortegui (Rabolu). Em dois artigos publicados no respeitável *Journal of Dharma* (2009, 2011)<sup>19</sup>, Wood analisa a obra de Pritchard e traça correspondências com outra importante figura do pensamento novaerista, o alemão Eckhart Tolle (1948- ). Ela desenvolve uma análise em que busca demonstrar que há duas dinâmicas contrárias no campo das novas espiritualidades: enquanto uma opera a privatização da experiência de iluminação – restringindo seu acesso a um grupo limitado de discípulos obedientes a seu mestre – a outra se esforça para tornar a experiência da iluminação um patrimônio de toda a humanidade, acessível a todo ser humano. Enquanto Tolle constituiria um exemplo da dinâmica negativa, Pritchard e os gnósticos seriam o mais expressivo exemplo da segunda (WOOD, 2009: 437), avaliação que comporta um claro juízo valorativo.

Para nosso trabalho, a sistematização que Wood apresenta da obra de Pritchard põe em evidência diversos elementos gurdjieffianos: o *motu magico* adotado por Pritchard (Belezebuub); sua explicação da alquimia interior, carregada de elementos gurdjieffianos (Wood, 2011: 85), e a própria comparação com Toller, cujo pensamento gira em torno da concepção gurdjieffiana de “despertar da consciência” e “auto-observação” (WOOD, 2009: 438).

\*

Resumindo, os trabalhos acima apresentados consideram, em sua maioria, o Movimento Gnóstico como estudo de caso que contribui para estabelecer tipologias para uso numa moldura maior: a das novas espiritualidades definidas, genericamente, como *Nova Era*, e enquadradas num conceito tão ou mais genérico de *Novos Movimentos Religiosos (NMR)*. Em função disso, identificam Samael como um líder, ou um dos precursores desse movimento, perspectiva que nos parece em grande medida teleológica, e

---

<sup>19</sup> A revista é publicada pelo *Dharmaram Vidya Kshetram*, em Benares. Apesar de ser um centro de estudos teológicos católicos, sua filosofia é fortemente centrada numa visão holística que promova a harmonia entre espiritualidades orientais e ocidentais (<http://www.dvk.in/>).

que, de qualquer forma, necessitaria que se estabelecesse com maior rigor conceitual o que se entende por “Nova Era” e NMR<sup>20</sup>.

Embora dialogando com esta perspectiva, nosso trabalho concebe o gnosticismo de Samael como o produto tardio de uma dinâmica histórica anterior: a de constituição do esoterismo contemporâneo, mais conhecido como *ocultismo*. A própria estratégia que norteia nossa pesquisa – a análise de sua obra – impõe-nos tal perspectiva, uma vez que os autores que o influenciam e o imaginário com a qual dialoga se encontram, em sua maioria, dentro desse horizonte histórico.

Trata-se, claramente, do que Hanegraaff (2003) define como secularização do esoterismo, ou seja, as transformações que a secularização da sociedade e o triunfo dos paradigmas iluministas impõem ao universo da magia ritual, de um lado, e o próprio papel da magia na construção de uma cultura ocidental contemporânea; nesse Iluminismo Mágico, gostaríamos de destacar uma dinâmica longa duração indispensável para se compreender adequadamente o contexto em que surge e se dissemina a doutrina gnóstica samaeliana: o Renascimento Gnóstico, que se observa na cultura europeia desde o século XV e conduzirá a um fenômeno bastante específico, a constituição das igrejas gnósticas, a partir do final do XIX.

## **Bibliografia**

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

CAMPOS, Marcelo L (2016). Esoterismo ocidental em terras latinoamericanas: notas sobre o Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor. *REHMLAC*, vol. 8, no. 1, pp. 24-49.

CAMPOS, Marcelo (2013). *História da Religião e Esoterismo: uma síntese historiográfica e metodológica*. Trabalho de Conclusão do Curso de História. Campinas: PUC.

COSTA, Waldney (2014). Por uma antropologia das crenças dos pesquisadores de crenças:

---

<sup>20</sup> Em relação aos NMR, Silas Guerriero dá um bom exemplo das controvérsias que o termo suscita: o “Novo”, dependendo do autor, começa com a contracultura da década de 1960, ou os anos do pós-segunda guerra mundial, o final do século XIX, ou, no caso de Mary Fisher, o cenário imediatamente posterior à Revolução Francesa (Guerriero, 2006: 37-38). Em relação à Nova Era, ver Heelas (1996).

a produção do conhecimento acadêmico sobre religião no Brasil. In: *Revista Paralellus*, v. 5, no. 9, p. 79-91.

DAWSON, Andy (2006). Igreja Gnóstica Cristã Universal. In HUDSON, Lion. *Enciclopédia das Novas Religiões*, p. 50-52. Lisboa: Editorial Verbo.

DAWSON, Andy (2007). A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil. *Fieldwork in Religion*, vol. 2.1. London: Equinox Publishing.

DAWSON, Andy (2008). New Era Millenarianism in Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, p. 269-283, vol. 23, issue 3. London: Routledge.

GUERRIERO, Silas (2006). Novos Movimentos religiosos: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas.

HANEGRAAFF, Wouter (2003). *How magic survived the disenchantment of the world*. *Religion*, no. 33, p. 357-380.

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

INTROVIGNE, Massimo (1993). *Il Ritorno dell Gnosticismo*. Varese: SugarCo.

INTROVIGNE, Massimo (2008). *Twenty Years of CESNUR*. Comunicação apresentada em encontro da American Academy of Religion (<[http://www.cesnur.org/2008/mi\\_20.htm](http://www.cesnur.org/2008/mi_20.htm)>. Acesso em 10/05/2015).

INTROVIGNE, Massimo (1996). *De l'hypertrophie de la filiation: le milieu kremmerzien en Italie*. CESNUR. Disponível em :<[http://www.cesnur.org/2001/archive/mi\\_kremmer.htm](http://www.cesnur.org/2001/archive/mi_kremmer.htm)>. Acesso em 03/07/2015.

INTROVIGNE, ZOCCATELLI (2013). *Enciclopedia delle Religioni in Italia*. Torino: Elledici.

JARAMILLO, C.M (2012). *Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropologico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterologia*. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín.

JARAMILLO, C.M., HASLER, Johann (2012). El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimento esotérico internacional nacido em Colombia.

*Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, no. 92, p. 373-393, jul-dez.

LA PARTE, Isabel de (1990). *Gnosis*. Arxiu D'Etnografia de Catalunya 1990-91, no. 8, p. 128-138.

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

PRAT I CARÓS, Joan (1997). *El estigma Del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

ROBERTSON, David G (2010). *Contemporary 'Gnosticism' as a Discursive Field: na analysis of individual and institucional authority in twentieth century 'gnostic' movements*. Edinburgh: Universidade de Edinburgh.

RODRIGUES, Donizete (2008). Novos Movimentos Religiosos: Realidade e Perspectiva Sociológica. *Revista AntHROPOLOGICAS*, ano 12, vol. 19(1), p. 17-42.

SAMPEDRO, Francisco (2001). *Sectas y Otras Doctrinas en la actualidad*. Bogotá: Edit. CELAM.

WINTER, Franz (2009). Auf der Suche nach der "gnostischen Anthropologie". In *Materialdienst*, no.4, p. 138-145.

WINTER, Franz (2014). *Studying the "Gnostic Bible": Samael Aun Weor and the Pistis Sophia*. Comunicação feita no Workshop "New Antiquities: Transformations of the Past in the New Age and Beyond", em Berlim (Aguardando publicação pela Brill).

WOOD, Gabrielle (2011). The Role of Spirituality in Gnosticism. *Journal of Dharma*, 36(1), p. 73-86, jan-mar.

WOOD, Gabrielle (2009). Privatizing Enlightenment in the re-emergence of religion. *Journal of Dharma*, 34 (4), p. 431-444, out/dez.

WULFHORST, I. (1995). Movimento Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem, um grupo da Nova Era. *Estudos Teológicos*, no. 35(2), p. 186-210. São Leopoldo: EST.

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

ZOCCATELLI, Pierluigi (2005). Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2, pp. 255-275.

ZOCCATELLI, Pierluigi (2013). Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing the influence of G.I. Gurdjieff on Samael Aun Weor. In BOGDAN, Henrik. *Occultism in a Global Perspective*. Bristol: Acumen.

ZOCCATELLI, P. WILLIAMS-HOGAN, J. (2004). *Swedenborg e Le Chiese Swedenborgiane*. Torino: Elledi.