

## É hora de encararmos Babalon: intersecções entre magia, corpo e feminismo em *Thelema*

It is time to face Babalon: intersections between magic, the body and feminism on *Thelema*

*Beatriz Parisi*

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)  
biiaparsi@outlook.com

Enviado: 12/03/2021  
Acetado: 05/05/2021

### **Resumo:**

O presente artigo visa uma contribuição aos estudos acerca do Esoterismo Ocidental ao elencar possíveis conexões entre magia, corpo e feminismo. Utilizar-se-á como estudo de caso, *Thelema*, sistema mágico-religioso fundado e desenvolvido por Aleister Crowley a partir de 1904, com a produção de uma reflexão sobre a Missa Gnóstica e suas reconfigurações contemporâneas. Argumentar-se-á que o ritual, ao construir subjetividades e corpos, produz formas outras de agência, aqui representadas pela figura de Babalon, uma divindade thelêmica, conectando magia a questões de natureza sociopolítica.

**Palavras-chave:** Antropologia; Esoterismo Ocidental; Corpo.

### **Abstract:**

The article aims a contribution to the studies regarding Western Esotericism by establishing possible connections between magic, the body and feminism. *Thelema*, magical-religious system founded and developed since 1904 by Aleister Crowley, will be used as a case study through a reflection based on the Gnostic Mass and its contemporary reconfigurations. It will be argued that the ritual, through the construction of subjectivities and bodies, produces other forms of agency, represented here by the figure of Babalon, a thelemic deity, connecting magic to sociopolitical issues.

**Keywords:** Anthropology; Western Esotericism; Body.

---

**Beatriz Parisi:** Graduada em Ciências Sociais pela Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP) e mestranda em Ciências Sociais na mesma instituição. Possui pesquisa na área de antropologia da religião, com foco em Esoterismo Ocidental, investigando a construção do corpo mediante o ritual nestas religiosidades a partir do século XX. Membro do grupo de pesquisa “Antropologia e História das Religiões no Século XX” e do “Projeto Ernesto de Martino”, ambos coordenados pela Professora Doutora Cristina Pompa (UNIFES).

---

## Introdução

In addition, we commemorate all those ancient priestesses, prophetesses  
and *pythiae* whose holiness has been defamed.  
Every woman burnt in the witch-trials.  
Every mother. Every whore. Every crone.  
Every woman that was and is and is to come.  
In Our name BABALON  
DEDIT!

-*Liber Sophia*

Antes de começar esta tentativa de reflexão sobre as possíveis conexões entre magia, corpo e feminismo dentro de uma corrente esotérica específica a qual explicarei adiante, gostaria de fazer algumas considerações acerca da escolha deste tema. Esta argumentação é derivada de algumas questões que venho me colocando e que também vem sendo colocadas a mim por intermédio de leituras e do meu trabalho de campo em meio digital devido à pandemia de COVID-19 e que estão formatando a minha pesquisa de mestrado, que versa sobre a construção do corpo mediante o ritual nas práticas mágicas esotéricas do século XX, tendo como estudo de caso a Missa Gnóstica, um dos principais ritos de *Thelema*, sistema mágico-religioso desenvolvido por Aleister Crowley a partir de 1904.

Ao longo de minha trajetória etnográfica, que foi iniciada em 2018 com a iniciação científica durante a graduação em Ciências Sociais, algumas coisas me chamaram a atenção: a) os rituais mágico-religiosos operam continuamente uma constituição de sujeito, que é sentida no corpo e o constrói, por meio do contato com corpos extra-humanos; b) a falta de mulheres em destaque nos espaços de sociabilidade thelêmicos; c) a contestação interna ou externa ao grupo religioso às questões referentes ao androcentrismo presente em escritos e rituais thelêmicos, ao abuso sexual nas Ordens Iniciáticas e espaços religiosos vinculados à

*Thelema*, e às representações de Babalon, uma das principais divindades thelêmicas, consideradas muitas vezes em uma perspectiva reducionista e machista de uma ideia de feminilidade; d) e a produção e *performance* de rituais derivados da Missa Gnóstica focados em uma valorização da mulher e do feminino, levando em consideração as identidades transgênero e não-binárias, pelo fato de os adeptos entenderem que o que é mobilizado na Missa desenvolvida por Crowley não é mais eficaz à luz das problemáticas atuais de gênero e sexualidade, principalmente.

Assim, gostaria de utilizar este espaço para tentar esboçar uma discussão que seja profícua para meu problema de pesquisa, integrando minhas observações etnográficas com um aparato teórico-metodológico antropológico e com elaborações teóricas sobre *Thelema*, sejam elas êmicas ou acadêmicas. Acredito ser importante articular magia, corpo e feminismo, pois a reconfiguração de práticas rituais e discursivas em direção a novos significados atrelados às questões de gênero e de sexualidade, resumidas à valorização de Babalon como modelo de conduta frente à vida, pode ser indicativa de uma forma outra de agência sobre o mundo, uma maneira de manter o estar-no-mundo (De Martino, 1948/2004; 2012).<sup>1</sup> Ademais, é significativo observar de que modo esses rituais constroem continuamente subjetividades e corpos devido ao questionamento exaustivo em termos discursivos de temas relacionados ao espaço da mulher na prática mágica e nos movimentos por liberdade individual e sexual, à moralidade sexual reproduzida nas sociedades ocidentais, a formas de relacionalidade entre mulheres, a ideias essencialistas e biologizantes sobre as concepções de “mulher” e “feminilidade”, ao machismo, entre outros, atrelados a práticas de contato com Babalon, uma agência extra-humana cujas representações rituais e discursivas sumarizam essa multiplicidade de significações possíveis no plano metanarrativo, o que

---

<sup>1</sup> Apesar de estar ciente da discussão recente sobre magia, apenas apontarei o caminho metodológico de Ernesto de Martino (1948/2004; 2012) e de Silvia Mancini (2018), uma vez que acredito na atualidade das percepções do primeiro sobre a importância do dispositivo mítico-ritual como controlador da crise de presença — a capacidade de objetivar o mundo; a força classificatória segundo valores— no “mundo mágico”, assim como nas sociedades ocidentais, e na atualização feita pela última da teoria demartiniana, ao pensar a religião e magia como técnicas eficazes contra a perda de si e do mundo, e a importância dos estados alterados de consciência, como manifestações corporais, como um “fazer ativo” capaz de transformar o indivíduo e o mundo, que não são dados de antemão.

aponta para a capacidade de transformação ativa de si e do mundo por meio do dispositivo mítico-ritual (De Martino, 1948/2004; 2012; Mancini, 2018).

Feitas essas considerações iniciais, vamos ao que interessa: em primeiro lugar, farei uma breve explicação sobre *Thelema* —como surgiu, quais suas principais premissas, quem são seus adeptos, sua cosmologia. Posteriormente, discutirei com mais profundidade a figura de Babalon e, em outra seção, o que é a Missa Gnóstica. Por fim, tentarei traçar formas possíveis de conexão entre magia, corpo e subjetividade, e feminismo por meio de reconfigurações do ritual referido acima, alguns que pude presenciar etnograficamente e outro via leitura do rito —a Bailada Nervosa, o ritual da *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) do Beltane e o *Liber Sophia*. Gostaria de refletir sobre como autores advindos sobretudo da Filosofia e das Ciências Sociais podem me ajudar a pensar sobre os “problemas” que me foram postos ao longo desta trajetória, que está longe de ser finalizada.

## Thelema

Também conhecida por Corrente 93, *Thelema*<sup>2</sup> é um sistema filosófico-mágico-religioso<sup>3</sup> fundado e desenvolvido por Aleister Crowley (1875-1947)<sup>4</sup> a partir de 1904, data que marca o recebimento do *Livro da Lei* —Escritura sagrada aos adeptos— pelo magista

---

<sup>2</sup> *Thelema* é a palavra grega para “Vontade”.

<sup>3</sup> Não pretendo aqui dar uma definição exata de magia e religião, pois 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 eurocêtricos 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. Assim, 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; 2012).

<sup>4</sup> 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 “paramaçônica” 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.

durante uma viagem ao Cairo, Egito, com sua esposa na época, Rose Edith Kelly. A transmissão é creditada a um mensageiro do deus egípcio Hórus, Aiwass, que contata Crowley previamente através de Rose, que entra em uma espécie de transe.<sup>5</sup> O *Livro da Lei* denotaria uma nova era para a humanidade —*Aeon* de Hórus ou Era de Aquário— na qual Crowley seria seu profeta e cuja conduta frente à vida deveria ser pautada na Lei de *Thelema*, que é “Faze o que tu queres, há de ser o todo da Lei” (Crowley, 1904/2017, para. 40).<sup>6</sup> Pode ficar a impressão de que este postulado é um tanto narcísico —e talvez seja, em alguma medida—, mas temos que refletir sobre a época na qual este sistema se desenvolveu, a virada do século XIX para o XX, sendo colocadas grandes questões sobre liberdade individual e sexual, além da questão de um individualismo focado na valorização da diferença, que molda as subjetividades e os corpos (Foucault, 1976/2015; Le Breton, 1990/2002; Simmel, 2006; Weeks, 1981/2012). O conceito que mais representa esta postura thelêmica é o de Verdadeira Vontade, que consiste em um conjunto de disposições que existem em cada indivíduo, mas que são específicas a cada um. Em suma, é uma articulação particular de situações e significações que formam uma individualidade, representada pela Vontade, que pode ser vista em outro postulado: “Todo homem e toda mulher é uma estrela” (Crowley, 1904/2017, para. 3). 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) este termo denota, de acordo com Wouter Hanegraaff (2012), uma perspectiva específica do conhecimento, uma forma de pensamento,

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

que possui influência da narrativa da sabedoria ancestral<sup>7</sup> e do orientalismo platônico,<sup>8</sup> no qual perspectivas filosóficas e epistemologias salvacionistas ganham centralidade; é uma forma de conhecimento rejeitado do Ocidente devido à associação com a magia, que é totalmente deslegitimada socialmente a partir da Reforma Protestante, em 1517; ademais, são sobretudo práticas que emergem em contextos de crise no Ocidente. 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.

Em relação à cosmologia thelêmica, é importante dizer que não há uma concepção monoteísta de Deus e há múltiplas acepções em relação a uma ideia de “Deus”: ele pode não existir como entidade transcendente, sendo “Deus” o instinto sexual; pode existir como algo externo ao indivíduo, mas não como transcendência; podem ser aspectos do inconsciente do homem que precisam ser trabalhados através da prática mágica e que são simbolizados por atributos de deuses específicos. Esta cosmologia é construída principalmente por uma ressignificação de alguns deuses da mitologia egípcia e de deuses ou figuras cosmológicas de outras tradições religiosas. As principais deidades thelêmicas podem ser resumidas em uma trindade: Nuit, que representa o infinito e o imanifesto; Hadit, representante da individualidade de cada um; e Heru-Ra-Ha, uma entidade dual que comporta Ra-Hoor-Khuit (Hórus) e Hoor-Paar-Kraat (Set) que são aspectos ativos e passivos do ser humano que, quando unificados, “divinizam” o homem. Gostaria de apontar para a proliferação de divindades femininas no panteão thelêmico, principalmente no período posterior à morte de Crowley, como Kali, Typhon, Odudua, Maat, Lilith, entre outras. Também é de interesse notar a posição central que Babalon e a Besta 666 tomam em *Thelema*: são figuras retiradas do contexto do Apocalipse bíblico e ressignificadas neste novo contexto, sendo cruciais nas práticas e discursos thelêmicos por serem representantes de uma polaridade de gênero —a

---

<sup>7</sup> A narrativa da sabedoria ancestral diz respeito à prática discursiva na qual os povos antigos seriam detentores de um conhecimento e ciência superiores, estas sendo passadas e apreendidas por grandes sábios ao longo do tempo, entre estes Hermes Trismegisto e Platão (Hanegraaff, 2012), que são recuperados a partir da Renascença como fontes de conhecimento “oculto”.

<sup>8</sup> Este conceito, de acordo com Hanegraaff (2012), está presente no Ocidente a partir do discurso renascentista no qual o platonismo é uma sabedoria divina antiga derivada do Oriente.

primeira, o princípio feminino, e o segundo, o masculino— e, conseqüentemente, isso traz implicações tanto para uma conduta frente à vida dos adeptos quanto para o plano prático-ritual.

Digo isso porque Crowley desenvolve um sistema mágico para veicular a Lei de *Thelema* e oferecer um horizonte prático para que seus adeptos possam exercer suas Vontades. Denomina-se por Mágicka “a arte e a ciência de causar transformações em conformidade com a Vontade”.<sup>9</sup> É um sistema de magia sexual,<sup>10</sup> isto é, acredita-se que os fluidos sexuais —sêmen, fluidos vaginais e sangue menstrual— sejam fonte de um grande poder mágico, ou seja, possuem capacidade de transformação. Entretanto, apesar de haver práticas envolvendo intercurso sexual, seja ele heterossexual, homossexual ou autoerótico, este sistema não se resume a isso. Há muitas práticas de meditação, Yoga, visualização e *performances* rituais que têm por objetivo fortalecer as forças sexuais do magista, promovendo, inclusive, a necessidade de se levar em consideração a dimensão corporal neste sistema, seja em seu aspecto material ou simbólico. O sexo, neste caso, é fonte contínua de transformação do magista e do mundo que o rodeia. Também ressalto a importância dos estados alterados de consciência para esse exercício *ethopoiético*, que perpassa o contato com corpos extra-humanos ou mesmo o contato consigo, fazendo uso ou não de substâncias psicoativas. A Mulher Escarlate e a Besta Solar são os avatares, personas ou ofícios mágicos principais nas práticas thelêmicas e, geralmente, são papéis complementares por representarem uma polaridade de gênero antropomorfizada. A ideia de transgressão contida

---

<sup>9</sup> “Magick is the Science and Art of causing Change to occur in conformity with Will” (Crowley, 1904/2017, p. 7).

<sup>10</sup> 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*” (p. 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.

neste sistema, tanto por suas práticas quanto por seus representantes cosmológicos, são centrais para o entendimento da construção de subjetividades e corpos “marginalizados”.

Para concluir esta seção, gostaria de abordar o perfil dos adeptos de *Thelema*: em sua maioria, são pessoas brancas, com predominância de homens, de classe média e com alta escolaridade, dando destaque aos artistas de ordem diversa. Esta religiosidade opera através de grupos mais ou menos institucionalizados, sendo os espaços de maior institucionalização as Ordens Iniciáticas. A *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) e a *Astrum Argentum* (A.A.) são as mais conhecidas pelo fato de Crowley ter tido participação nestas e fundado a última e nota-se a influência da maçonaria em *Thelema*. Estas ordens servem a propósitos distintos e possuem caminhos iniciáticos díspares, apesar de serem baseadas na Árvore da Vida cabalística.<sup>11</sup> À época de Crowley, *Thelema* ficava restrita à Inglaterra e aos Estados Unidos, sendo as redes de sociabilidade criadas principalmente através das instruções escritas de Crowley aos adeptos ou em ritos comunais, como a Missa Gnóstica. Na década de 1960, com os movimentos contraculturais e com a Nova Era, a figura de Crowley foi apropriada politicamente como símbolo de transgressão social e sexual e *Thelema* se expande tanto para outros países como em número de adeptos. O advento da internet tornou mais acessíveis os materiais desenvolvidos por thelemitas e criou formas de sociabilidade entre eles, mas, ainda assim, continua sendo uma religiosidade marginalizada frente às religiões mais “tradicionais”. No Brasil, *Thelema* aparece mais significativamente a partir da década de 1960 com Marcelo Ramos Motta, que foi discípulo de Karl Germer —íder mundial da O.T.O. após a morte de Crowley— e funda, na década de 1980, após sua expulsão da O.T.O. por tentar tomar controle da Ordem, a *Society Ordo Templi Orientis* (S.O.T.O.). Há diversos grupos que se denominam thelêmicos no Brasil atualmente, possuindo representação em diversos estados, mas notei em meu trabalho de campo que há uma concentração significativa destes na cidade do Rio de Janeiro.

---

<sup>11</sup> 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, *Daäth*, 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).



### **Mas, afinal, quem é Babalon?**

Não é exagero dizer que Babalon configura o principal alvo de devoção dos thelemitas na atualidade. Múltiplas e heterogêneas formas de representação e personificação desta deusa tem sido observadas no cenário thelêmico (White, 2020) e que se modificam dependendo de quem se apropria dela e da época em que isso acontece. Em linhas gerais, Babalon é uma deusa moderna. Sua imagética —uma mulher sedutora com roupas e joias opulentas, podendo conter traços marciais, como uma faca ou algo do gênero, que cavalga a Besta 666 com seu cálice de fornicções— mobiliza uma série de questões referentes ao *fin-de-siècle* na Europa, dando destaque às demandas por liberdade sexual e individual e às problemáticas oriundas dos papéis de gênero atribuídos aos sujeitos. Babalon, 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 (White, 2020). A devassidão (*whoredom*) da deusa nada mais é do 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.

Acredito ser importante demonstrar que Babalon é uma ressignificação da Prostituta da Babilônia que aparece no Livro da Revelação, contido na Bíblia.<sup>12</sup> Neste, a Prostituta da Babilônia aparece em uma visão de João sobre o fim do mundo, no qual ela é uma mulher sedutora e libidinosa, com vestuário púrpura e escarlate e joias opulentas de ouro, montada na Besta do Apocalipse e embriagada com o seu cálice, que contém o sangue dos santos. A recuperação e reconfiguração thelêmicas desta figura bíblica, ao que me parece, retomam uma ideia na qual as mulheres e uma própria noção de feminilidade foram sufocadas pela ideologia judaico-cristã no Ocidente, marcando o triunfo da masculinidade, e agora, esta figura, elevada ao patamar de divindade, volta para conquistar o que lhe foi tirado, recuperar a agência das mulheres e populações marginalizadas no mundo.

---

<sup>12</sup> É importante dizer que Crowley teve uma criação protestante na Igreja Plymouth Brethen e muitos dos textos religiosos que leu na infância e adolescência tratavam do Apocalipse e da Prostituta da Babilônia, fato que pode explicar sua “obsessão” pelas figuras da Besta 666 e de Babalon, que são centrais para *Thelema*.

A utilização imagética dos tropos da prostituta, da devassa, da receptividade, da vulnerabilidade e da promiscuidade feminina são retirados de sua conotação particularmente negativa e postos como os grandes atributos de Babalon. Manon Hedenborg White (2020), autora de uma das principais referências acadêmicas sobre a deusa, aponta para a formação de um discurso sobre Babalon desde sua “identificação” por parte de Crowley até apropriações mais recentes. Babalon só aparece nas escrituras thelêmicas enquanto deusa a partir de 1909 —período no qual Crowley e seu parceiro, Victor Neuburg, estavam realizando investigações nos *Aethyrs* Enochianos no deserto da Argélia—, muito ligada ao imaginário apocalíptico da Bíblia, sendo a devassidão (*whoredom*) o emblema de sua sacralidade. Neste caso, Babalon simboliza tanto uma postura frente à vida necessária à iniciação em *Thelema*, a saber, a dissolução do Ego frente a uma união extática e indiscriminada com o Todo, quanto uma posicionalidade que não se resume somente às mulheres e uma crítica às noções hegemônicas de feminilidade no *fin-de-siècle*, entre elas a “natureza” passiva, complacente e maternal das mulheres, além de uma sexualidade feminina orientada para a monogamia e reprodução. White (2020) aponta para o tropo da *Femme Fatale* como emblemática da visão crowleyana de Babalon. Todavia, é importante dizer que, apesar da “devoção” de Crowley à Babalon, indicando a tomada de posição “feminino-babalônica” como indispensável ao avanço iniciático, o magista foi acusado posteriormente de androcentrismo por definir uma noção de feminilidade não-hegemônica como dependente de seu papel como profeta do *Aeon* de Hórus. A Mulher ou Prostituta Escarlate, entendida como oficiante terrena de Babalon, serviria como o complemento mágico da Besta 666, papel mágico de Crowley, sendo esta dispensável quando não interessava mais ao magista, assim como a ideia corrente de que as mulheres serviam apenas para auxiliar o magista em seu percurso, sendo recomendado o não treinamento mágico destas, pois isso poderia atrapalhar a operação mágica, uma vez que o sêmen era considerado a grande fonte de transformação —as mulheres eram meros oráculos e receptáculos da “semente divina”.

White (2020) aponta para as apropriações pós-crowleyanas da deusa, demonstrando: a) seu caráter marcial, messiânico e transformador, capaz de mudanças sociais; b) a importância do treinamento mágico das Mulheres Escarlate, cada vez mais identificadas com

Babalon; c) importância cada vez maior do sangue menstrual e da produção dos *kalas*;<sup>13</sup> d) identificação ou não de Babalon com o sexo biológico feminino; e) ideia do sacrifício como ato devocional à Babalon; f) deusa como potencialidade de repensar subjetividades e corpos, além de atitudes sociais relacionadas à sexualidade e gênero; g) necessidade da relacionalidade entre mulheres; h) ambiguidade entre uma força maternal e violenta; i) necessidade de corporificar Babalon — não é uma possessão, mas um estado alterado de consciência ou através de outras técnicas corporais, como a dança, o uso de vestuário adequado, entre outros— para que seus atributos sejam “absorvidos pelo adepto”, isso sendo possível tanto para homens quanto mulheres. Em suma:

No discurso contemporâneo sobre Babalon, feminilidades não são somente lugares de opressão, mas posicionalidades relacionais que oferecem potencial para agência. Tal agência é expressa de forma variável em termos de resistência orientada “para fora”, indicada por Babalon fálica como general de exército ou dominatrix, e a força e coragem para rendição, que é sustentada como ideal iniciático para homens e mulheres. Receptividade é então conceitualizada como requerendo trabalho e poder, a constante força de estar presente no mundo e de honrar os laços com outrem, enquanto simultaneamente reconhecendo como eles predicam o desfazer-se de um sujeito de formas que tornam Babalon extremamente similar, entre outras, à conceitualização de Cvetkovich da *femme*. A feminilização deste desejo por e realidade do engajamento vulnerável no discurso sobre Babalon reproduz o estereótipo persuasivo do monstro feminino, que ameaça a autoridade do sujeito masculino enquanto simultaneamente indica Babalon como uma figuração utópica que significa novas formas de se fazer feminilidade (e, talvez, masculinidade também).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “Grant describes sixteen so-called *kalas*, female sexual secretions ‘charged with magical energy’ and representing ‘the total potential of Woman as an agent or vehicle of the goddess’. The *kalas* are generated through particular Tantric rites, in which the *kundalini* force is awakened and energized. Once roused, the *kundalini* vitalizes ‘subtle centres’ of energy within the body of the priestess, which are connected to the endocrine glands. The vibrations produced by the *kundalini* force impact the chemical makeup of the resulting genital secretions. After the requisite preparation, the *kalas* are collected and imbibed by the male priest, who transmutes their psychosexual energy for spiritual ends” (White, 2020, p. 165).

<sup>14</sup> “In the contemporary Babalon discourse, femininities are not solely sites of oppression but relational positionalities that offer the potential for agency. This agency is couched variously in terms of outward-directed resistance, indicated by the phallic Babalon as army general or dominatrix, and the strength and courage to yield, which is upheld as an initiatory ideal for both men and women. Receptivity is thus conceptualized as requiring labor and power, the constant strain of being present in the world and of honoring one’s ties to others, whilst simultaneously recognizing how they predicate one’s undoing in ways that render Babalon highly similar to, among others, Cvetkovich’s conceptualization of the *femme*. The feminization of this desire for and reality of vulnerable engagement in the Babalon discourse reproduces the pervasive stereotype of the feminine monstrous, which threatens the autonomy of the masculine subject while simultaneously indicating Babalon as a utopian figuration signifying new ways of doing femininity (and perhaps masculinity as well)” (White, 2020, pp. 341-342).

Destarte, a figura de Babalon como uma entidade extra-humana que epitomiza a imprescindibilidade da transformação ativa de si e do mundo por meio do simbolismo mítico-ritual (De Martino, 1948/2004; 2012; Mancini, 2018) nos dá indícios de como a deusa oferece um horizonte metanarrativo e prático para que os sujeitos implicados na religiosidade em questão possam ser e estar-no-mundo de forma “segura” (De Martino, 1948/2004; 2012), além de promover formas de agência aos adeptos frente a uma realidade político-social que os paralisa. Ressalto a importância do corpo nestas práticas mágicas que envolvem Babalon como o *locus* da transformação e como “veículo ativo” da magia —sem a materialidade do corpo, as práticas não são possíveis, assim como a percepção de sua eficácia, que não é somente simbólica, mas prática (Stengers, 2008); altera-se o corpo em termos simbólicos, com ressignificações de categorias atreladas a ele, e em termos materiais, em casos de flagelação, por exemplo, uma vez que a eficácia do dispositivo mítico-ritual se dá, por um lado, pela atualização prática das categorias culturais por meio da repetição ritual e, por outro, pela relacionalidade estabelecida entre adeptos humanos e agências extra-humanas.

Nas próximas seções, gostaria de explorar esta conexão entre magia, corpo e feminismo por meio de alguns exemplos rituais de minha trajetória etnográfica. Tentarei articular tais experiências e afetações em campo com autores como Judith Butler (1998), Saba Mahmood (2006), Donna Haraway (1995), Roy Wagner (1975/2010), entre outros, a fim de refletir acerca de questões como agência, construção de sujeitos e corpos, criatividade e saberes localizados. Na seção que seguirá, discutirei brevemente a Missa Gnóstica e suas reconfigurações, que, cada vez mais, se fazem presentes em minha etnografia em curso.

### **A Missa Gnóstica thelêmica e suas reconfigurações contemporâneas**

Antes de ater-me à estrutura do ritual, acredito ser de interesse dissertar sobre alguns aspectos contextuais relacionados à Missa Gnóstica. Este ritual foi escrito por Crowley em 1913 —um ano após ser ordenado na *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) por Theodor Reuss, líder da Ordem na época—, em Moscou, tendo como inspiração o rito eucarístico da Igreja Ortodoxa Russa. O *Liber XV*, que é o ritual escrito por Crowley, só foi publicado, porém, a partir de 1918. Apesar de haver rumores de que este rito foi praticado algumas vezes na

Abadia de *Thelema*<sup>15</sup> em Cefalù, Sicília, no começo da década de 1920, a primeira celebração pública deste ocorre em 1933 na Loja Agapé, uma das representações da O.T.O. na Califórnia, Estados Unidos. A Missa Gnóstica é oferecida em sua forma privada —somente aos iniciados— e pública —aceita a presença de não-iniciados— nas Lojas, Acampamentos e Oásis da O.T.O., mas o rito em si é realizado pela *Ecclesia Gnostica Catholica* (E.G.C.), que constitui o braço eclesiástico da O.T.O.

Em linhas gerais, a Missa Gnóstica retrata ritualmente uma interação erótica —ou casamento místico, como denominam os thelemitas— entre o Sacerdote e a Sacerdotisa com o objetivo de gerar uma “criança mágicka”. Estes simbolizam as forças reinantes no Universo, que estruturam uma polaridade de gênero entre princípio feminino, Babalon, e princípio masculino, Caos. Tais agências extra-humanas estão presentes no rito por meio de suas metonimizadas no Cálice, Pátina, Espada e Bolinhos de luz, no caso de Babalon, e na Lança, no caso de Caos. A interação destes “instrumentos” agenciados por meio das performances rituais do Sacerdote e da Sacerdotisa constitui o cerne da Missa, que possui forte conotação sexual. Há mais três personagens rituais: o Diácono, que preside a Missa e é portador do *Livro da Lei*; as Crianças, que representam o par Set-Hórus e são portadoras de um jarro de água e um pouco de sal e de incensos e um vidro de perfume, são uma espécie de coroinha no rito; e a Congregação, composta dos espectadores da Missa, que podem ou não ser iniciados na O.T.O. ou na E.G.C., e possuem papel ativo no ritual. 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, que simbolizaria a consumação do casamento místico entre as forças do Universo —Babalon e Caos— por meio

---

<sup>15</sup> 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 1924.

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.

Permito-me aqui uma interpretação pessoal deste rito: a valorização do corpo como espaço da eficácia mágica e da possibilidade de transformação de si e do mundo é transposta nas 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. 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; 2012) é responsável, por um lado, por colocar em xeque essas categorias que causam “crise” nesses indivíduos, mas, por outro, abre a oportunidade de ressignificá-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. O ritual é uma forma de recuperar os indivíduos enquanto seres actantes na história.

Parece-me que as reconfigurações contemporâneas da Missa Gnóstica têm sido motivadas em grande parte por insatisfações concernentes ao androcentrismo presente neste rito e às reivindicações por inclusão de indivíduos transsexuais e não-binários em um sistema que pressupõe um binarismo de gênero cisnormativo.<sup>16</sup> Em relação à primeira motivação, a questão na qual um princípio feminino está sendo performado na Missa a partir de uma

---

<sup>16</sup> De acordo com Pontes e Silva (2018): “Viviane Vergueiro (2015), ao defender a cisnormatividade enquanto categoria analítica das relações de gênero, descreve-a a partir de três aspectos, sejam eles: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência (ou imutabilidade) dos gêneros. A cisnormatividade opera, portanto, inscrevendo como pré-discursivas as marcas corporais relacionadas ao ‘sexo biológico’, tomando-as posteriormente como critérios naturais e objetivos para definição do sexo-gênero; pela noção de que os corpos, se normais, terão seus gêneros definidos a partir de duas alternativas, sendo elas: macho/homem, fêmea/mulher, associação entre ‘sexo biológico’ e ‘gênero cultural’; e permanência, que se refere à continuidade e persistência da identificação de gênero designada com base no sexo ao longo da vida, avaliada pela reiteração das expectativas de gênero associadas aos homens e às mulheres” (p. 409).

perspectiva masculina, já que foi Crowley que concebeu o texto do rito, é comuníssima. Atrelado a isso, tem-se o problema da nudez da sacerdotisa enquanto os demais se mantêm cobertos em uma parte da *performance* ritual e o discurso de que a fórmula mágica contida na Missa diz respeito ao homem e não contempla a mulher, uma vez que, por conta de o sêmen ser a grande fonte de poder mágico para Crowley, a sacerdotisa no rito possui uma função de auxiliar o sacerdote em seu percurso mágico-iniciático. É um papel assimétrico que demonstraria relações de poder entre homens e mulheres, sendo estas relegadas ao papel de instrumento mágico. No que tange à segunda motivação, coloca-se a questão da feminilidade e masculinidade estarem atreladas a corpos cisgêneros e não como posicionalidade. Como incluir pessoas que não se encaixam em padrões cisnormativos de gênero se a própria estrutura do rito está ligada a um binarismo, conectado ao sexo biológico?

Tais questionamentos foram aparecendo a mim à medida que fui me aprofundando em leituras sobre a Missa Gnóstica e no contato com meus interlocutores de pesquisa em meu campo etnográfico, que está sendo feito digitalmente por conta da pandemia de COVID-19. A maior parte das pessoas com as quais pude dialogar, sendo iniciadas ou não na O.T.O., informaram-me acerca da necessidade de repensar algumas práticas e discursos presentes tanto na O.T.O. quando em *Thelema* como um todo, principalmente no que tange às questões que enumerei acima. Ademais, denúncias de atitudes misóginas e de abuso sexual dentro da O.T.O. também foram, de certa forma, frequentes, além da inabilidade das autoridades thelêmicas de lidarem de maneira eficaz com tais atitudes. Alguns de meus interlocutores sugeriram a iniciação na *Astrum Argentum* (A.A.) —Ordem Iniciática fundada por Crowley com presença no Brasil— como forma de “fugir” de tais problemas, pois seria um espaço mais aberto à mudança do que a O.T.O. Entretanto, ressalto que tais percepções contemporâneas acerca de *Thelema* não constituem unanimidade entre os adeptos: o cenário é múltiplo e heterogêneo, e os próprios thelemitas fazem questão de salientar que suas opiniões sobre sua religiosidade são pessoais. Assim, as significações atribuídas aos discursos e práticas formam um campo de disputas dentro e fora da comunidade thelêmica, a contestação sendo um fator frequente.

As contestações à Missa Gnóstica que apresentei acima, acredito eu, abriram espaço para uma reconfiguração deste mesmo ritual, colocando em evidência a relação entre

aspectos sociopolíticos, construção de corpos-subjetividades e prática mágica. A eficácia do rito depende da articulação entre estes, inclusive se pensarmos em como a produção de formas de agência está conectada com problemáticas sociais, que são sentidas no corpo.

Em outubro de 2020, fui convidada por um de meus interlocutores de pesquisa a participar de uma tecnoeucaristia<sup>17</sup> —isto é, uma Eucaristia praticada com uso da tecnologia— em um evento virtual chamado Criptofunk. Chamemos meu interlocutor de L. Ele desenvolveu este rito com base na Missa Gnóstica —ele é iniciado na O.T.O—, unindo seu interesse por este com a ideia de codificação. Denominou-se este ritual “Bailada Nervosa” devido à importância da utilização da música em ritmos como rap, trap e funk e com conteúdo sexual para o que está sendo mobilizado no espaço. A plataforma digital e interativa não permite que se veja quem está participando —você pode colocar um nome qualquer e sua imagem não aparece—, mas havia dezoito pessoas, sendo que, para acesso, seria necessário solucionar um código criptografado. A tecnoeucaristia teve duração de duas horas aproximadamente e contou com a sobreposição de imagens de códigos, gráficos e símbolos associados a uma imagética da tecnologia, com imagens de deusas das religiões afro-brasileiras e de Ishtar, vídeos sobre comunidades negras, LGBT, indígenas, videoclipes de músicas com alto teor sexual de artistas como Heavy Baile, Valesca Popozuda e Linn da Quebrada, além de discursos sobre criminalização do funk, desigualdade e genocídio nas comunidades do Rio de Janeiro, opressão dos sujeitos pelo Estado, segurança digital e declamação de poemas de empoderamento feminino por mulheres sobretudo negras. A Eucaristia propriamente dita foi incorporada em meio digital por meio da produção coletiva de sigilos —uma representação pictórica relacionada ao desejo do praticante em relação a determinada prática mágica— e da coleta de desejos para produzir tal “semente”. Isso foi feito em um aplicativo com acesso livre e todos puderam escrever seus desejos e desenhar sigilos, o que resultou em um emaranhado de representações. Ao mesmo tempo, passava um vídeo sobre o que algumas pessoas desejavam da internet atualmente e as respostas giraram em torno da aspiração por um espaço político, contra-hegemônico, inclusivo, feminista, de

---

<sup>17</sup> Reforço que este é um termo êmico, desenvolvido por L. para dar nome a própria prática.



compartilhamento de saberes e público. O ritual termina abruptamente com o fim da transmissão por parte de L.

O segundo ritual que pude presenciar ocorreu no dia 31 de outubro de 2020, com a comemoração oficial dos membros do Corpo Local da O.T.O. na cidade do Rio de Janeiro do ritual do Beltane —um sabá comemorado durante a Primavera que simbolizaria a união do Deus com a Deusa, trazendo implicações para a fertilidade dos seres e para as colheitas. Fui convidada pelo Mestre do Templo para participar deste ritual, com o qual criei uma relação de amizade. Reunimo-nos pela plataforma Zoom e havia membros e não-iniciados na O.T.O. Havia umas dez pessoas na reunião, com distribuição equilibrada entre homens e mulheres. Antes do ritual começar, tivemos uma discussão muito profícua sobre a desmistificação de Babalon como uma figura maligna e demoníaca, sobre a escolha de se realizar o Beltane e como ele foi adaptado de vários rituais thelêmicos, principalmente a Missa Gnóstica, por conter a “fórmula mágica” de *Thelema*, e também de pensar a gnose como uma prática. L. foi o oficiante do Beltane naquela noite, presidindo o rito de sua casa. Havia uma mesa que funcionava como altar, contendo rosas, lírios, incensos, velas e vinho. O rito se desenvolveu a partir da conjunção entre invocações a Babalon e música. Duas coisas que me chamaram atenção foram uma das falas iniciais de L. durante o ritual, na qual ele afirma que a bruxaria se dá no corpo através da dança, denotando a importância do movimento corporal e da experiência sensorial —dos afetos criados nesse contato coletivo— para a eficácia da prática mágica; além da alternância entre rito e conversações, estas mediadas pela música ambiente, o que pode indicar a produção de redes de sociabilidade durante o rito e a própria sociabilidade como possibilidade de magia eficaz, já que uma das mulheres presentes disse que sentiu a energia da operação em sua casa, o que diz mais sobre o que é mobilizado em termos grupais do que sobre a necessidade de presença física em um mesmo espaço.

O último rito que gostaria de abordar nesta reflexão é o que está 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. Trata-se de uma revisão feminino centrada da Missa Gnóstica. O livro começa com um comentário sobre a inabilidade de

*Thelema*, centrada em “homens velhos e cansados que estão muito fracos para lutar contra a opressão e tirania” (Melitodes, 2019, p. 2) porque estão interessados em conquistar pequenos poderes, alimentando seus Egos. Há uma crítica voraz ao androcentrismo presente em *Thelema* e o rito contido neste livro oferecerá uma possibilidade eficaz de demonstrar o verdadeiro potencial transformativo de *Thelema* —inclusive no que tange a um novo entendimento sobre a morte—, apontando para a importância da prática mágico-ritual e das mulheres iniciadas. É dito que a Missa Gnóstica está ultrapassada e aliena grupos de pessoas, principalmente as mulheres. Em suma:

*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, tampouco 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.<sup>18</sup>

O problema central posto pela Missa está na afirmação 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. *Liber Sophia*, portanto, promove uma prática mágica de celebração dos Mistérios por meio de uma perspectiva feminina que proclama a chegada de Babalon.

Em relação ao rito em si, há a afirmação 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 deste com um véu por cima, 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

---

<sup>18</sup> “*Thelema* is not a naked woman on the altar. It is the sublime ecstasy of the ever-whirring 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” (Melitodes, 2019, p. 5).

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 detrimento de figuras femininas e andróginas (Baphomet, por exemplo), reforçando uma relacionalidade entre mulheres, inclusive na relação entre Sophia e Melissa como irmãs, uma relação simétrica. Este rito performa uma gravidez simbólica de Melissa ao atravessar os caminhos de iniciação, 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, como pode ser visto na epígrafe que inicia esta reflexão. 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 em seus peitos 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.

Tais reconfigurações da Missa Gnóstica trouxeram-me muitos questionamentos acerca de como as demandas sociopolíticas afetam as práticas mágicas e a própria ideia de eficácia por parte dos adeptos que se sentem afetados por tais. A recorrente valorização de Babalon e de noções amplas e heterogêneas de feminilidade indicam de que maneira esta deusa e os epítetos associados a ela criam possibilidades de agência a estes adeptos (White, 2020) e funcionam, por meio das práticas rituais, como forma de manutenção do estar-no-mundo (De Martino, 1948/2004; 2012).

As relações travadas com Babalon, mesmo que indiretas no sentido de não ser uma possessão, por meio de um ato devocional ou da “personificação” de suas características marcantes —uso de roupas chamativas de cor escarlate ou púrpura, de maquiagem, de salto alto, de joias de ouro, de uma espada, entre outros—, fizeram-me refletir sobre as considerações de Miriam Rabelo (2008) acerca da relação estabelecida entre médiuns e entidades extra-humanas no Candomblé. Desconsiderando a diferença contextual, Rabelo aponta para o ritual como um espaço público para a experiência da multiplicidade, na qual

uma relação de alteridade é estabelecida entre as entidades extra-humanas e os médiuns por meio do corpo e que tal relação não fica confinada ao espaço institucional do templo, o que coloca a dimensão de uma rede social mais ampla para o entendimento dos rituais. De acordo com a autora:

A possessão, enfatizando a multiplicidade, pode liberar o eu singular da responsabilidade e da culpa quanto a certos comportamentos discrepantes da norma, ao mesmo tempo em que oferece um espaço socialmente legitimado para a sua manifestação. Mas talvez mais importante, conduz a uma experimentação ativa de distintos estilos de apresentação de si e relação com os outros. Sendo temporal, esta experimentação é sempre tentativa, e incerta quanto aos seus resultados. (Rabelo, 2008, p. 95)

A agência, neste caso, é complexa, negociada, uma vez que o próprio médium não detém controle sobre o próprio corpo durante o ritual, trazendo a questão da sujeição aos ditames do outro. Todavia, esta postura “subordinada” é necessária à técnica ritual, não sendo, portanto, mera sujeição, mas uma dimensão formativa da agência. Ademais, as relações travadas com as entidades via iniciação promovem a cura de aflições sentidas no corpo —estas aflições sendo indicativas da necessidade de conexão com tal entidade—, isto é, promovem transformações ativas de si e do mundo.

A meu ver, as formas de relacionalidade desenvolvidas pelos adeptos para contato duradouro com Babalon são muito coerentes com as observações de Rabelo sobre agência, corpo e ritual. Por mais que não se trate de possessão, os adeptos corporificam Babalon por meio de técnicas corporais e rituais —uso de vestimentas, maquiagem e adornos, dança livre, uso de instrumentos ligados à deusa, flagelação e mutilação corporal como ato devocional, posturas corporais e comportamentais, uso de sexo ritual, entre outros—, fazendo com que se absorva os atributos de Babalon como uma postura necessária frente à vida. A devassidão, violência, amor sob Vontade e receptividade ao todo são formas de se relacionar com si e com o outro e a adoção desta postura para além do ritual aponta para uma relacionalidade adepto-Babalon que integra uma rede de sociabilidade mais ampla. É uma forma de estar-no-mundo, que adquire formas criativas de sustentar os valores atrelados a ela por meio da heterogeneidade de formas de se abordar Babalon discursiva e ritualmente. Assim, os epítetos de Babalon, que não condizem com formas socialmente aceitas de corporificar uma

feminilidade —esta não restrita aos corpos assinalados como femininos/mulheres— se tornam caracteres formativos de agências que podemos chamar de “babalônicas”.

Saba Mahmood (2006) discute a ideia de agência enquanto capacidade para a ação criada e propiciada por relações de subordinação historicamente configuradas, apontando para a forma como as estruturas de desigualdade de gênero são habitadas e perpetuadas. Discutindo o caso do movimento feminino dentro do revivalismo islâmico no Egito, a autora nos informa:

Se a capacidade de provocar a mudança no mundo e em si próprio é histórica e culturalmente definida (tanto em termos do que constitui a “mudança” como em termos de como ela é provocada), então o significado e sentido de agência não podem ser fixados de antemão, mas antes devem emergir através de uma análise dos conceitos específicos que propiciam modos de ser concretos, responsabilidades e efetividades. Deste ponto de vista, o que aparece, de um ponto de vista progressista, como um caso de passividade insultante e docilidade, pode ser efetivamente uma forma de agência —forma que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. Neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas. (Mahmood, 2006, p.131)

Mahmood ainda aponta para a conexão entre comportamento performativo através de atos corporais repetidos e interiorização da norma como parte constitutiva dos sujeitos. Se retomarmos o caso das reconfigurações da Missa Gnóstica voltadas a uma valorização de Babalon e consequente ataque ao androcentrismo, misoginia e fixidez das posições de gênero e da sexualidade, travestidos como “Faze o que tu queres”, a assunção de uma fala lasciva, o uso de roupas “provocantes”, um comportamento sexual assertivo —tanto ritual quanto socialmente—, reprodução de músicas que tratam sobre uma mulher empoderada, mas ao mesmo tempo sexualizada, e da postura de receptividade ao todo e de passividade voluntária me trouxe a ideia de Mahmood (2006) de que, exatamente por estes comportamentos serem vistos socialmente como não adequados às mulheres ou como posições de subordinação à masculinidade, eles podem ser entendidos como formadores de um tipo de agência específica aos thelemitas. Ademais, colocou-me a questão de como o ritual, através de sua repetição, cristaliza as normas ou valores daquele grupo religioso nos corpos, constituindo sujeitos. É uma aprendizagem corporal por meio da performance ritual. Isso me fez refletir um sobre a

ideia que Jean Lave desenvolve sobre a aprendizagem como uma relação na prática, na qual a cultura produz aprendizagem, mas aprender também produz cultura (2015, p. 41):

Além disso, pode parecer que mesmo nesses termos os “aprendizes” são indivíduos, mas eles não são nunca somente isso. Eles estão engajados em práticas cotidianas em múltiplos contextos, participando em diferentes modos uns com os outros. Como as pessoas aprendem é algo que pode ser mais bem capturado pela noção de participantes cambiantes na prática em curso do que por pressuposições naturalizadas sobre aquisição de conhecimentos. Assim como os aprendizes o são, o que eles aprendem é também corporificado e situado. (Lave, 2015, pp. 39-40)

Pensar sobre a incorporação performática de valores e normas via prática ritual corporificada é olhar para esses mecanismos de aprendizagem e produção de cultura. Os thelemitas produzem cultura, inventam-na criativamente (Wagner, 1975/2010), por meio dos processos de aprendizagem na prática através dos rituais, assim como os valores e práticas já postos também ensinam algo aos thelemitas —que pode ser refutado ou abarcado por eles dependendo do contexto. E, concomitantemente a este processo de aprendizagem, invenção da cultura e produção de agência, constituem-se sujeitos e corpos continuamente.

Judith Butler (1998), ao articular agência, produção de subjetividades e poder, critica a produção discursiva que aponta para sujeitos universais e dados de antemão. Segundo ela, “[...] os sujeitos se constituem mediante a exclusão, isto é, mediante a criação de um domínio de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, representações de degradação, populações apagadas de vista” (p. 22). Ainda de acordo com Butler:

Tomar a construção do sujeito como uma problemática política não é a mesma coisa que acabar com o sujeito; desconstruir o sujeito não é negar ou jogar fora o conceito; ao contrário, a desconstrução implica somente que suspendemos todos os compromissos com aquilo a que o termo “o sujeito” se refere, e que examinamos as funções linguísticas a que ele serve na consolidação e ocultamento da autoridade. Desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão e, o que talvez seja mais importante, abrir um termo, como sujeito, a uma reutilização e uma redistribuição que anteriormente não estavam autorizadas. (1998, p. 24)

Apesar da produção e regulação dos sujeitos ser um modo de funcionamento da dominação, Butler afirma a necessidade de ressignificar o sujeito como um lugar de múltiplas significações, espaço de significados não antecipados. O entendimento da autora sobre o paradoxo que se constitui entre subjetividade e sujeição me fez refletir sobre a construção dos corpos-subjetividades thelêmicos. Tais corpos-subjetividades estão inseridos nas dinâmicas de poder próprias de suas sociedades e os sujeita a um ideal normativo de corpo-

sujeito. À medida que tais indivíduos se utilizam do aparato mágico-religioso e da própria transgressão ritual para colocar em voga significados não previstos às categorias como sexualidade e gênero, a própria concepção de sujeito e de corpo são ressignificadas, desafiando as concepções estáveis de sujeito ao mesmo tempo em que se corre o risco de marginalização destas populações. *Thelema* se torna um espaço que legitima e autoriza significações outras, demonstrando o aspecto político da agência. No caso das reconfigurações da Missa Gnóstica, isso fica mais claro ainda: o entrelaçamento entre política —feminismo, relações simétricas de gênero, defesa da inclusão LGBTQ+, racismo, liberdade sexual— e prática mágico-ritual, ambos formadores de agência, neste caso, “babalônica”, uma vez que Babalon é posta como o horizonte metanarrativo de resolução dos problemas de cunho individual e sociopolítico e como forma de estar-no-mundo, que pode ser agenciada de diversas maneiras. Assim, os corpos-subjetividades thelêmicos constroem formas de agência com recurso à religião como jeito de se posicionar frente às estruturas de poder sociais.

Entretanto, é importante que compreendamos que a produção de discursos e práticas thelêmicas é conhecimento situado dentro de situações específicas de poder e de gênero. A maior parte dos adeptos são brancos e de classe média altamente escolarizada, o que nos faz pensar sobre a posição dessas pessoas em redes mais amplas de poder. Ao mesmo tempo que *Thelema* pode romper certas barreiras e abrir possibilidades de agência frente ao mundo, não é possível generalizar que tal postura seja responsável —aberta à crítica (Haraway, 1995). Há muitas posturas, como demonstrei acima, que reforçam relações hegemônicas de gênero, por exemplo. Todavia, isso não significa que não há espaço para saberes parciais, localizados, responsáveis, neste sistema. Donna Haraway (1995), em relação aos saberes localizados, postula:

Seus imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar. (Haraway, 1995, pp. 33-34)

Assim, as reconfigurações da Missa Gnóstica por parte de alguns thelemitas e sua performatização são formas de posicionamento subjetivo crítico e de corporificação continuada, uma vez que, ao abarcarem a parcialidade —fragmentação, heterogeneidade das

formas de estar-no-mundo, divisão—, abrem espaço a significações inesperadas em relação aos corpos em questão. Conectar-se com Babalon por meio de práticas diversas é um conhecimento localizado desde que seja crítico de si, responsável, não um *a priori*.

### **Considerações finais**

À guisa de conclusão, gostaria de reiterar que a reflexão a qual me propus a fazer neste espaço diz respeito as minhas próprias indagações ao longo de minha trajetória etnográfica, que expõem, cada vez com mais clareza, a heterogeneidade presente em meu campo de pesquisa e de que maneira posso transformá-la em texto. Pelo fato de eu estar centrando minha análise durante o mestrado na eficácia ritual, tais reconfigurações da Missa Gnóstica me alertaram que a própria eficácia pode estar atrelada a demandas sociopolíticas, daí a necessidade de alteração de aspectos de significação no rito, mas mantendo seu caráter eucarístico.

Os rituais que mencionei acima, ao estabelecerem uma forma de relacionalidade com Babalon e colocando-a como uma entidade que abarca a multiplicidade e heterogeneidade da existência, criam formas de agência que permitem desafiar noções hegemônicas de gênero e sexualidade, sobretudo, que implicam relações de poder. Entendo as agências “babalônicas” como articuladas com o feminismo por conta de sua potência transformadora em relação a assimetrias de gênero, misoginia e androcentrismo. Para além de uma significação ritual, tal formação de agência possui fortes implicações políticas e sociais, e influi diretamente na forma pela qual os thelemitas constroem ativamente seus corpos, subjetividades e mundos possíveis. A variedade de formas que tais ritos podem tomar apenas confirma o caráter criativo no qual os adeptos “inventam” sua própria cultura, ressignificando categorias sociais a partir de novas demandas, e a importância da repetição ritual como cristalizadora desses valores no corpo em um processo de aprendizagem, que é situado enquanto conhecimento crítico.

É hora de encararmos Babalon.



## Referências

- BUTLER, J. (1998). Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo', *Pagu. Unicamp*, 11, 11-42.
- CROWLEY, A. (2017). *O Livro da Lei*. Editora Chave. (Primeira edição, 1904).
- CROWLEY, A. (1913). *Liber XV: The Gnostic Mass*. <https://sabazius.oto-usa.org/gnostic-mass/>
- CROWLEY, A. (2017). *Magick in Theory and Practice. Magick (Book IV)*. Portugal. Hermetic Library. [https://hermetic.com/\\_detail/pt/crowley/book-4/hermetic-sections-crowley-magick-em-teoria-e-pratica.png?id=pt%3Acrowley%3Abook-4%3Aaba3](https://hermetic.com/_detail/pt/crowley/book-4/hermetic-sections-crowley-magick-em-teoria-e-pratica.png?id=pt%3Acrowley%3Abook-4%3Aaba3)
- DE MARTINO, E. (2004). *El Mundo Mágico*. Libros de la Araucaria. (Primeira edição, 1948).
- DE MARTINO, E. (2012). Crisis of Presence and Religious Reintegration. Prefaced and translated by Tobia Farnetti and Charles Stewart. *HAU: Journal of Ethnographic Tehoye*, 2 (2), 431-450. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.024>
- DJURDJEVIC, G. (2008). *The birth of the new aeon: magick and mysticism of Thelema from the perspective of post-modern a/theology*. [Paper presented at International Conference, London, UK]. [https://www.cesnur.org/2008/london\\_djurdjevic.pdf](https://www.cesnur.org/2008/london_djurdjevic.pdf)
- FOUCAULT, M. (2015). *História da Sexualidade I: Vontade de Saber*. Paz e Terra. (Primeira edição, 1976).
- HARAWAY, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.
- HANEGRAAFF, W. J. (2012). *Esotericism and the Academy*. Cambridge University Press.
- HEELAS, P. (1993). The New Age in cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern. *Religion*, 23, 103-116. <https://doi.org/10.1006/reli.1993.1010>
- LAVE, J. (2015). Aprendizagem como/na prática. *Horizontes antropológicos*, 21 (44), 37-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200003>
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión. (Primeira edição, 1990).
- MAHMOOD, S. (2006). Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, X (1), 121-156.

- MANCINI, S. (2018). La religión como técnica: reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In DI STEFANO, R. & CIOCLET, A. R. (eds.), *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas* (pp. 27-62). Editora Prismas.
- MELITODES, S. (2019). *Liber Sophia*. Atlanta. <https://templumabyssi.com/liber-sophia>
- POMPA, C. (2008). Para repensar o conceito de religião. In OLIVEIRA I., MOREIRA, A., *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. Paulinas.
- PONTES, J. C. & SILVA, C. G. (2018). Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans. *Periódicus*, 1 (8), 396-417.
- RABELO, M. (2008). A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, 14 (1), 87-117.
- SIMMEL, G. (2006). Indivíduo e sociedade nas concepções de vida dos séculos XVIII e XIX (Exemplo de sociologia filosófica). In *Questões de sociologia: indivíduo e sociedade* (pp. 83-118). Zahar.
- STENGERS, I. (2008). Pensar a partir de la cuestión de la eficacia. In MANCINI, S. (Ed.), *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales em el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida* (pp. 269-284). Libros de la Araucaria.
- URBAN, H. B. (2006). *Magia Sexualis: Sex, Magic & Liberation in Modern Western Esotericism*. University of California Press.
- WAGNER, R. (2010). A presunção da cultura; A cultura como criatividade. In *A invenção da cultura* (pp. 27-72). Cosac & Naify. (Primeira edição original em inglês, 1975).
- WEEKS, J. (2012). *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*. Routledge. (Primeira edição, 1981).
- WHITE, M. (2020). *The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism*. Oxford Studies in Western Esotericism. Oxford University Press.
- YATES, F. (1995). *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Cultrix. (Primeira edição, 1964).