

História do esoterismo: da genealogia de um conceito à construção de um campo disciplinar

*History of esotericism: from the
genealogy of a concept into the
construction of an intellectual field*

Augusto Maciel Waga

Doutor em Sociologia e Antropologia pela
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Pesquisador de pós-doutorado pela
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
augusto_waga@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-3805-2394>
<http://lattes.cnpq.br/7162398738947581>

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar o conceito polissêmico de “esoterismo”, não com o enfoque de encontrar uma definição apriorística para tal, e sim de elucidar como as formas de operacionalização desse conceito por diversos intelectuais são capazes de construir tanto diversas perspectivas de análise, como também diferentes projetos e formulações institucionais dentro do campo disciplinar da história do esoterismo. Nesse sentido, estarão em exame as abordagens de Frances Yates, Antoine Faivre, Wouter Hanegraaff, as críticas contemporâneas a essa constelação de autores, bem como suas filiações intelectuais e institucionais. Assim, tendo como pressuposto a genealogia do esoterismo, objetiva-se capturar a perambulação de um conceito, ou seja, sua dinâmica de sobrevivência e reinvenção em termos históricos e sociológicos.

Palavras-chave: História do esoterismo; História das ideias; Sociologia do conhecimento

Abstract: The aim of this paper is to analyze the polysemic concept of “esotericism”, not in a sense to find an *a priori* definition for it, but rather to elucidate how this concept is used by many intellectuals, which can construct both diverse perspectives of analysis, as well as different projects and institutional formulations within the disciplinary field of the “history of esotericism”. In this sense, the approaches of Frances Yates, Antoine Faivre, Wouter Hanegraaff and contemporary critics of this constellation of authors will be examined, as well as their intellectual and institutional affiliations. Thus, based on the genealogy of esotericism, the aim of this work is to capture the wandering of a concept, that is, its dynamics of survival and reinvention in historical and sociological terms.

Keywords: History of esotericism; History of ideas; Sociology of knowledge

Introdução

O esoterismo, um conceito sem dúvidas polissêmico, tem estimulado um fértil debate no campo da historiografia e das ciências sociais. Este artigo tem como objetivo não postular um conceito apriorístico de esoterismo, mas sim pensar como ocorre o duplo movimento da formulação conceitual e a construção de uma subdisciplina no campo da história, perambulando como uma categoria ética e êmica.

Assim, procuro entender como cada formulação do esoterismo, tanto como uma categoria nativa, quanto como instância teórico-analítica, tem coordenado uma série de formulações de projetos e programas de pesquisa que se institucionalizam, dentro ou fora da academia. Para isso, proponho uma genealogia da história do esoterismo, tanto no sentido da arqueologia dos saberes para compreender o esoterismo além de qualquer produção de “verdade institucional” apriorística (FOUCAULT, 2003: 172), bem como de sua “sobrevivência póstuma”, ou seja, como a categoria esoterismo “perambula” em termos históricos, reinventando-se a cada reaparição em diferentes contextos espaço-temporais (WARBURG, 2015: 372).

Para isso, na primeira parte do artigo, apresento uma definição básica do esoterismo e opero por sua genealogia a partir de como esse conceito foi sendo formulado a partir dos anos 1960. Em primeiro lugar, uma análise sobre o conceito de Frances Yates, “tradição hermética”, revela como seus pressupostos refletem e costuram o projeto do Instituto Warburg.

Em seguida, analiso o esoterismo como resultado dos debates no interior do chamado Círculo de Eranos, um grupo de estudos que envolveram diversos intelectuais renomados, como Mircea Eliade e Carl Gustav Jung. Um de seus expoentes, Antoine Faivre, traz uma importante contribuição, não mais entendendo o esoterismo a partir de suas correntes culturais particulares, e sim como um fenômeno holístico, capaz de se tornar, então, categoria teórica no campo da historiografia.

Depois disso, mostro como a crítica da análise de Faivre por Wouter Hanegraaff, na Holanda, não somente é capaz de instaurar um debate aberto até a contemporaneidade, mas também constrói um projeto de pesquisa que se confunde com a instituição do primeiro curso de formação (de graduação e pós-graduação) em história do esoterismo, o Centro de História da

Filosofia Hermética na Universidade de Amsterdã, fundado em 1999, tamanha a influência de sua formulação teórica.

Esse conceito é criticado internamente e externamente à instituição, inaugurando um debate no campo da história e das ciências sociais sobre os sentidos do esoterismo. Serão analisadas as formulações de Marco Pasi, Kocku von Stuckrad, Egil Asprem, Kennet Granholm, que propõem críticas de fundo histórico-sociológico à formulação de Hanegraaff, bem como uma crítica feminista e a partir da América Latina, principalmente por Manon Hedenborg White, Juan Pablo Bubello e Mariano Villalba.

Longe de uma análise extensiva sobre todas as possibilidades de conceituação e de correlações conceituais a partir do esoterismo (de temas como ocultismo, “ocultura” e sociedades secretas), procuro reconstruir uma narrativa de autores que vão delineando a formação de um campo de estudos no interior da história, com uma interlocução cada vez mais internacionalizada.

Esoterismo como “tradição” e o Instituto Warburg

No senso comum e em análises mais leigas, o esoterismo costuma ser definido a partir de suas expressões, como um termo “guarda-chuva”. Entendido muitas vezes como sinônimo de gnosticismo, hermetismo ou ocultismo, sem dúvidas, trata-se de uma categoria englobante. Consideram-se sob sua égide saberes e práticas como astrologia, alquimia, cabala e tarô, bem como correntes culturais como o movimento Rosacruz, a Maçonaria e a Teosofia, até se confundir com as diversas práticas espirituais da chamada Nova Era.

Etimologicamente, entretanto, “esoterismo” é um neologismo que remonta ao termo grego *esôterikos*, referente a tudo aquilo que é interior.

*“O adjetivo ‘esotérico’ (do grego *esôterikos*, que significa ‘o interior’ [the inner]) é documentado pela primeira vez em uma sátira de Lucian de Samosata no século II, termo que contrasta com ‘exotérico’, que também já estava presente na filosofia grega antiga. O neologismo ‘esoterismo’, entretanto, tem uma história relativamente mais recente. Em sua versão francesa ‘l’ésotérisme’ parece ter aparecido em 1828, quando do alvorecer da crítica do Esclarecimento à religião, também quando correntes religiosas alternativas começam a romper com o Cristianismo mainstream.” (STUCKRAD, 2010: 45).*

O sentido clássico grego (voltar-se para dentro, o contrário de *exotérico*) possui em si uma ambiguidade: se não entendido apenas como termo reflexivo, “esotérico” pode se referir a algo reservado para poucos, um conjunto de conhecimentos exclusivo de iniciados, que toma um sentido importante como de fato muitas vertentes esotéricas ficaram marcadas quando das primeiras ondas do chamado ocultismo no século XVIII, quando a era do Iluminismo provocou uma “interiorização institucional” do esoterismo, no sentido de um conhecimento secreto a círculos fechados (MCINTOSH, 1978).

Uma importante formulação, não diretamente sobre o esoterismo, mas muito influente na construção posterior desse campo de estudos foi a obra de Frances Yates, *Giordano Bruno e a tradição hermética* (YATES, 1964). A autora foi importante expoente do Instituto Warburg, fundado por Aby Warburg (1866–1929), primeiro em Hamburgo, Alemanha e que, em 1934, mudou sua sede para Londres, Inglaterra, com o intuito de escapar da perseguição nazista na Alemanha.

Se o Instituto tinha como objetivo inicial de pesquisa a influência da cultura clássica na Europa medieval e moderna, a partir da filosofia e da história das artes visuais, alguns de seus pesquisadores demonstraram interesse, desde o início, na sobrevivência de antigos sistemas de pensamento, especialmente a astrologia e a magia em períodos históricos posteriores, muito influenciados pelas próprias preocupações de seu fundador.

Aby Warburg, em seus ensaios sobre a astrologia no Renascimento italiano estabelece as bases de um novo campo de estudos: aquele da “criação consciente da distância entre o Eu e o mundo exterior” (WARBURG, 2018: 217). Sua história da arte consiste, basicamente, em reconstruir as sobrevivências culturais no Ocidente: como a relação entre criações artísticas visuais e textuais formam um imaginário social cujas imagens são transmitidas historicamente.

Nesse sentido, Warburg já se debruçava sobre a astrologia renascentista como um de seus primeiros objetos de estudo. Porém, Warburg enxergava a astrologia como um empecilho para o espírito humanista da Renascença. Em suas próprias palavras, a astrologia representava a “antagonista da criação artística livre”, uma forma de “servidão ilustrativa da Idade Média”, mera “superstição astral”. Os artistas, para ele, deveriam livrar-se dos “grilhões medievais mitográficos e astrológicos” (WARBURG, 2015: 99; 104; 126).

Se a astrologia para Warburg era uma espécie de empecilho do imaginário do sujeito humanista renascentista, inimiga da “criação artística livre”, Frances Yates procura costurar uma

tradição hermética renascentista com riqueza de nuances, levando a sério os pressupostos dos intelectuais renascentistas, a partir do que poderíamos considerar como a confluência entre uma história das ideias e uma história do imaginário. Yates está examinando justamente o que, por volta de meio século depois, seriam considerados os antecedentes culturais do esoterismo moderno no Renascimento.

Ainda que Yates não mencione o esoterismo como uma corrente cultural, seus estudos sobre a leitura de Marsílio Ficino sobre o gnosticismo e sua tradução do *Corpus Hermeticum* na obra de Giordano Bruno, dois importantes intelectuais da renascença, são fundamentais para construir o esoterismo como problema de pesquisa e como campo de conhecimento legítimo. Yates é decerto pioneira na sistematização do conhecimento do que ela chama de “tradição hermética”.

Segundo ela, a história da tradição hermética deve se basear nas fontes tanto dos tratados filosóficos, como o *Corpus Hermeticum*, a *Tábua de Esmeralda* e o *Asclépio*, atribuídos à mítica figura de Hermes Trismegisto, como também da literatura astrológica, alquímica e mágica que emerge nos séculos XIII e XIV (YATES, 1964: 57). Esse grande projeto de estudos inclui uma análise das obras de Marsílio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Cornelius Agrippa (1486-1535), mas principalmente a vida e a obra do italiano Giordano Bruno (1548-1560), bem como a influência dos anteriores em sua obra.

Caminhando por uma metodologia de análise da cosmovisão renascentista (YATES, 1964: 58; 64), bem como pela história das ideias em relação com a produção da iconologia¹ do período na construção de imagens cosmológicas (YATES, 1964: 97-98; 170; 342-345; 378-379), Yates produz uma obra muito embasada em fontes primárias, a partir da sobrevivência cultural do imaginário, aprofundando a preocupação warburguiana para o horizonte do que ela chama de “tradição hermética”.

Yates, porém, é criticada pelos autores posteriores da história do esoterismo não propriamente pela sua caracterização do hermetismo, que posteriormente será considerada uma subcorrente esotérica, e sim por não problematizar a ideia de “tradição”. Essa questão leva a uma interpretação posterior do esoterismo como uma corrente cultural cujas correntes

¹Discípulo de Warburg, Erwin Panofsky conceitua a iconografia como a descrição das imagens e gestos nas obras de arte em textos, e a iconologia como a historicização e a contextualização cultural da obra de arte. Em suas palavras, a *iconologia* se trata mais precisamente do “significado intrínseco ou conteúdo, constituindo o mundo dos valores ‘simbólicos’” da obra de arte (PANOFSKY, 1976: 64).

internas são relacionadas a partir de relações de influência ou transmissão, bem como pelo paradigma do difusionismo, criticado, então, por pressupor um continuísmo histórico, sem entender a multiplicidade e a complexidades da filosofia da história (PASI, 2016: 150; GRANHOLM, 2014: 12-13).

Essa primeira versão da “tradição hermética” possui uma contraparte: do contexto inglês ao contexto suíço, os anos 1960 e 1970 foram profícuos para os estudos de esoterismo. Agora, o chamado Círculo de Eranos formará um conjunto de preocupações com enfoque no imaginário esotérico.

Esoterismo como imaginário e o Círculo de Eranos

Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962), uma holandesa de posses, muito interessada em teosofia e misticismo, em colaboração com o psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875–1961) dão origem a uma cena intelectual muito profícua para embasar o estudo do esoterismo. Na Suíça, por volta dos anos 1930, Olga e Carl organizam uma série de seminários anuais que influenciarão diretamente as formulações acadêmicas posteriores sobre o esoterismo.

O grupo inicia sob a denominação *Monte Verità*, dada sua localização na região da Ascona, uma parte da Suíça de língua italiana, que foi considerado um dos principais centros da vida alternativa e de espiritualidade na Europa, desde o final do século XIX (HAKL, 2013, 33-36). Os encontros anuais de Eranos², como posteriormente ficou conhecido o grupo, tinha como objetivo trazer acadêmicos simpáticos ao esoterismo, que deveriam trazer apresentações a partir de temas pré-determinados, com enfoque especial nos aspectos místicos, simbólicos e vivenciais das religiões (HAKL, 2013; HANEGRAAFF, 2012: 277–314). Esses seminários, então, eram publicados em produções também anuais.

“Como herdeiros intelectuais do Idealismo Alemão (especialmente Schelling) e de outros movimentos críticos do racionalismo iluminista (nomeadamente o Tradicionalismo), estavam profundamente preocupados com os efeitos da modernização, secularização e desencanto. Convencidos de que o mundo ocidental se encontrava num estado de crise moral e existencial, procuravam fontes e tradições que pudessem inspirar um movimento

²O nome, sugerido por Rudolf Otto, tem origem grega, e quer dizer “banquete”, mas faz referência a banquetes sem anfitriões, em que cada convidado leva o que consumirá ao acontecer do encontro (HAKL, 2014: 50).

de renovação espiritual, de modo a devolver um sentido mais profundo à existência humana.” (HANEGRRAAFF, 2019: 147).

Essa formulação inicial dos anos 1930 perdura até os anos 1960, quando o clima intelectual do grupo encontra ressonâncias no movimento da contracultura, em termos cosmológicos e políticos. Eranos também pode ser entendido como um grande movimento intelectual para a reconceituação da religião, saindo de um paradigma sobre seu aspecto dogmático para um estudo do simbolismo e da experiência mística (SELL; BRÜSECKE, 2006:64). Lá, Carl Gustav Jung (1875-1961), Mircea Eliade (1907-1986), Gershom Scholem (1897-1982), e Henry Corbin (1903-1978), estabeleceram-se como importantes intelectuais do Círculo, além de Antoine Faivre (1934-2021).

É importante lembrar que, também nos anos 1970, uma primeira formulação ética do esoterismo emerge, com a influência do movimento da contracultura instauraram uma série de debates acerca de uma sociologia do ocultismo. Esses estudos, mais interessados nas conformações sociológicas do segredo e das sociedades secretas, parte de estudos clássicos nas ciências sociais, como Weber (WEBER: 1999), Troeltsch (TROELTSCH, 1951) e menos em Simmel (SIMMEL, 2009).

Tais estudos, conduzidos por Marcelo Truzzi (TRUZZI, 1974) e Edward Tiryakian (TIRYAKIAN, 1972), nos Estados Unidos, além da formulação da categoria *cultic milieu* de Colin Campbell (CAMPBELL, 2002) são focados nas formas de segredo, de restrição do conhecimento e dos cultos. Eles entendiam o ocultismo como uma espécie de contêiner de todas as formas culturais que foram marginalizadas e rejeitadas pelas instituições tradicionais, tanto do ponto de vista religioso quanto científico.

O esoterismo (termo utilizado particularmente por Tiryakian) era, portanto, uma espécie de “cesto de lixo” no qual todas as ideias, práticas e crenças consideradas inadequadas ou inconvenientes eram jogadas. Esses estudos, além disso, centram-se nas formas de associação muito comuns desse contexto, entendido em seu aspecto morfológico, e menos no conteúdo do conhecimento esotérico e no que esse conhecimento se particulariza em relação aos demais.

Nesse contexto, da contracultura às formulações acadêmicas sobre o ocultismo, Antoine Faivre propõe uma formulação inovadora sobre o esoterismo. A carreira de Faivre, até então, fora muito impactada pela abordagem de Eranos, especialmente por Henry Corbin e Gilbert Durand em particular, mas também pelo clima intelectual e político dos anos 1960.

Essa influência marca sua primeira fase, de cunho mais “religiosista”, segundo Wouter Hanegraaff. A preocupação com a “crise moral e existencial” da modernidade leva ao projeto da fundação da *Université Saint Jean de Jérusalem*, um projeto “contrauniversitário”, em conjunto com Corbin, Durand e Eliade encabeçado pelo próprio Faivre, com o objetivo de estudar as “tradições espirituais” no Ocidente, ainda com viés nas fronteiras com uma abordagem religiosa. Essa tentativa acabou sendo muito estigmatizada como uma série de intelectuais esotéricos, comprometidos com a divulgação do esoterismo, com o objetivo de “livrar-se dos demônios do racionalismo iluminista”, mas também contra o materialismo e o marxismo (HANEGRAAFF, 2012: 341).

Em 1979, Faivre é eleito para a cadeira de História do Esoterismo na Sorbonne. Ele já vinha se distanciando da Universidade de Saint Jean por conta de seu elitismo, sua dificuldade de comunicação com a nova geração e a postura autoritária dos intelectuais. Sua aposentadoria da cadeira, no mesmo ano, acabou por mudar seu nome para “Correntes Esotéricas” para evitar o essencialismo. (HANEGRAAFF, 2012: 348).

Hanegraaff também relata a fase em que Faivre vai para Berkeley, apaixonou-se por São Francisco e acaba por encontrar um público fascinado pela *New Age* e pelos estilos de vida “alternativos”. Para lidar com eles, Faivre acaba decidindo mostrar para o público quais seriam as correntes esotéricas (contemporâneas aos anos 1980 e 1990) mais “sérias” e quais seriam “superficiais”, muito inspirado ainda pelas discussões no Círculo de Eranos (HANEGRAAFF, 2012: 351). Nessa época, ele estaria apaixonado por Hermes, o “deus antitotalitário” por excelência, que se inseria num programa teórico-político de “remitologização” do mundo, ao qual Faivre estava engajado (*ibid.*: 352).

A partir dos estudos de Eranos, Antoine Faivre publica, no início dos anos 1990, uma visão geral histórica do esoterismo ocidental que teria um grande impacto no campo. Faivre, à época, era professor do Departamento de Estudos Religiosos da *École Pratique des Hautes Études*. Naquela época, ele ocupava a única cadeira de estudo do esoterismo ocidental no mundo (PASI, 2016: 150).

O livro *L'ésotérisme*, publicado em francês em 1992, marca a virada faivriana por um estudo do esoterismo como campo acadêmico, pioneiro na tentativa de pensar o esoterismo categoria teórico-analítica. Ele entende que o esoterismo atravessa diversos períodos históricos, mas encontra na modernidade tal *topos* de conhecimento interdependente de outras esferas da

vida social. Faivre entende o esoterismo como forma de conhecimento [*forme de pensée*], e não como um campo ou tradição, o que implica, simmelianamente, que o esoterismo será por ele analisado como uma forma social que poderá ser preenchida por diversos conteúdos, como uma construção analítica.

Faivre contesta o sentido de esoterismo como disciplina secreta, conhecimento arcano, já que o Renascimento foi um período histórico de eclosão do imaginário esotérico, portanto, de um saber exotérico. Esoterismo também não se confunde, para ele, com processo iniciático, o que é intrínseco a toda religião. Essa associação entre esoterismo e iniciação, para ele, revela uma tentativa de marginalizar o esoterismo (FAIVRE, 1992: 06).

Segundo ele, o estudo do esoterismo dessa forma possui vantagens: o estudo a partir da articulação interna de seus elementos, e não como mero fenômeno cultural, mas, também, o esoterismo passa a poder congregar uma série de práticas e saberes dentro de uma espécie de *topos*, segundo o qual o conhecimento passa a se estruturar, segundo a categoria de Foucault.

Faivre elenca quatro elementos essenciais do esoterismo: primeiramente, a lei das correspondências: a partir da *interdependência universal*, toda realidade é capaz de ser simbolizada. Trata-se da premissa hermética da unidade do microcosmos como o macrocosmos. “O universo inteiro é um grande teatro de espelhos, uma junção de hieróglifos a descriptografar, tudo é assinado, tudo nele esconde e exala mistério; todo objeto esconde um segredo” (FAIVRE, 1992: 14).³

Em segundo lugar, a ideia de natureza vivente, sendo a *magia naturalis* e o paracelsianismo exemplos clássicos dessa característica essencial do esoterismo. Isso significa que, no pensamento esotérico, tudo na natureza se move: entre a magia e a ciência, emerge um conhecimento gnóstico, regido por simpatia e antipatia (FAIVRE, 1992: 15), pautado na tríade Deus-homem-natureza.

Em terceiro lugar, Faivre destaca o que chama de imaginação e mediações: imagens simbólicas tomam vida, como, por exemplo, anjos, *daemons* e todos os intermediários de Deus e da natureza em relação ao homem. São eles que permitem um conhecimento gnóstico, um *mundus imaginalis*.⁴

³ A ultrassimbolização do cosmos é ressonante com a caracterização de Foucault em *As palavras e as coisas*, em relação ao que chamou de *epistème* das similitudes ou das semelhanças (FOUCAULT, 2002: 23-58).

⁴ Para Faivre, *místico* refere-se a tudo aquilo que é fruto de uma revelação direta de Deus, muito próximo do conceito de Troeltsch, enquanto *esotérico* refere-se àquilo que precisa da mediação das imagens para acessar a

Em quarto e último lugar, a experiência da transmutação é imprescindível como característica do esoterismo. Aqui, Faivre diz respeito ao elemento gnóstico e alquímico do esoterismo. Ele entende por “transmutação” uma transformação alquímica do sujeito, pautada na gnose, entendida como “conhecimento e experiência interior, ou atividade intelectual e imaginação ativa” (FAIVRE, 1992: 19).⁵

Faivre aponta, ainda, duas características acessórias ao esoterismo, que podem ou não fazer parte de manifestações esotéricas, a depender do contexto histórico. A primeira, a prática da concordância, diz respeito à junção de diferentes tradições em busca de uma síntese. Daí surge o interesse pelas religiões comparadas, nesse contexto, e a ideia de uma “tradição primordial”, também conhecida como perenialismo (FAIVRE, 1992: 20).

Em segundo lugar, Faivre aponta a ideia de transmissão, que se trata da iniciação e da transmissão de fontes consideradas seguras: a ideia de conhecimento secreto passado por mestres autorizados, segundo a relação mestre e discípulo: daí se encontra, segundo Faivre, a gênese das sociedades secretas ou discretas no Ocidente (FAIVRE, 1992: 21).

Faivre aponta que, “assim como existe uma forma de pensamento de tipo esotérico, há uma de tipo científico, místico, teológico ou – mais tardiamente – utópico” (FAIVRE, 1992: 21). A tentação de um “esoterismo universal” (FAIVRE, 1992: 23), por exemplo, uma vontade de constituir uma linha mestra é característica do esoterismo ocidental: tendência ao fetiche de uma origem, como se observa segundo a egitomania dos esotéricos dos séculos XVIII e XIX (*ibid.*: 25), assim como a tendência de sintetizar diversas práticas esotéricas em um grande sistema simbólico único (tarô, cabala e astrologia, por exemplo, sem considerar as particularidades semânticas e iconográficas de cada tradição), bem como a tentativa de sincretismo intercultural a partir de correspondências simbólicas.

Faivre reconhece a dificuldade de estudo ou mesmo de nomeação do esoterismo a nível analítico e disciplinar, por conta dos especialistas – estudiosos de cabala, astrologia, tarô etc. – que negam a necessidade ou mesmo a existência do esoterismo como fenômeno cultural da modernidade (FAIVRE, 1992: 27), confinando-se em disciplinas específicas. O autor defende o

Deus, da imaginação criativa (FAIVRE, 1992: 17). Por isso, para Faivre, a imaginação, no sentido de ler com imagens, imaginar como criação de imagens e mundos, é tão importante nesse contexto. *Imaginar*, para ele, parte do mesmo campo semântico e cosmológico de *imagens*, *magia* e *magnetismo* (FAIVRE, 1992: 18).

⁵ Essa característica assenta suas bases históricas no mesmo contexto da discussão de Foucault em *Hermenêutica do sujeito*, quando trata da relação do sujeito com a verdade (FOUCAULT, 2004).

esoterismo como categoria analítica e campo de estudos que favorece a unidade na multiplicidade, ou seja, que é capaz de captar traços comuns entre diversas práticas culturais esotéricas e que, também, estimula a pesquisa empírica, dada sua plasticidade (FAIVRE, 1992: 28).

Observa-se que essa concepção herda de Eranos uma ideia subjacente de entender o esoterismo como imaginário, mas também como forma de experiência. Faivre está marcadamente preocupado, nessa fase, com o retorno a uma perspectiva acadêmica, ainda que alguns de seus críticos, como Wouter Hanegraaff, considerem a definição de Faivre prenhe de reminiscências religiosas.

Esoterismo como “conhecimento rejeitado” e a Universidade de Amsterdã

Se, até os anos 1990, o esoterismo era visto como um fenômeno de estilo Nova Era; seus intelectuais não seriam ainda respeitados nos meios acadêmicos, considerados “esotéricos no armário” (VAN DIJCK, 2009: 7). Com o intuito e um projeto empírico e “objetivo” para o estudo do esoterismo, Wouter Hanegraaff critica o que, segundo ele, seria uma versão religiosa para o esoterismo e forma uma proposta de pesquisa *pari passu* com a inauguração da cadeira de História do Esoterismo Ocidental e Correntes Correlatas na Universidade de Amsterdã, em 1999.

Segundo Hanegraaff, a definição de esoterismo de Faivre “originou-se como uma noção de verdade cristã e religiosa e absorve sua perspectiva fundamental antidocética, anti-idealista e antidualista” (HANEGRAAFF, 2012: 354). O problema dessa definição, para Hanegraaff, é a centralidade que Faivre atribui à teosofia cristã e à *Naturphilosophie*. Além disso, Hanegraaff entende que essa teoria se insere numa “perspectiva de checklist”, segundo a qual os pesquisadores deveriam conferir períodos históricos a partir de uma definição transcendental apriorística (HANEGRAAFF, 2012: 360).

Para ele, em termos históricos, o esoterismo tem relação com diversas correntes de sabedoria antiga, próprias da Antiguidade tardia, principalmente o gnosticismo e o neoplatonismo (HANEGRAAFF; BROEK, 1998). O esoterismo, porém, passa necessariamente

pela revitalização dessas correntes filosóficas e culturais no Renascimento italiano, cujas fontes já apontadas por Yates, formam essa “tradição” de conhecimento.

Hanegraaff, porém, parte de uma definição do esoterismo como um grande outro que causa enorme embaraço para o que a modernidade entende como sua identidade; para ele, o esoterismo passa ao largo de tudo aquilo o que a modernidade entende como sua autoimagem, para a qual o esoterismo estaria numa espécie de sombra de seu espelho (HANEGRAAFF, 2007: 109). Nesse sentido, desde o século XVIII, vários grupos de indivíduos passam a se identificar como ocultistas ou magos e se identificam como o *Outro* do *mainstream*, representado, segundo Hanegraaff, pela filosofia racional, a Igreja e a ciência materialista (HANEGRAAFF, 2007: 110).

“A percepção do esoterismo ocidental como uma ‘tradição’ é (...) essencialmente baseada sobre essa apropriação esotérica do que no contexto Iluminista era considerado ‘oculto’”. (HANEGRAAFF, 2007: 110) Todas as correntes e ideias que de alguma forma continuam juntas no guarda-chuva conceitual do esoterismo, para ele, “justamente [são consideradas como uma ideia de esoterismo coerente] porque representam o reservatório de tudo o que a modernidade rejeita” (HANEGRAAFF, 2007: 110). Assim, Hanegraaff formula a categoria “esoterismo ocidental” justamente porque, segundo ele, é no interior do Ocidente moderno que operam os mecanismos de rejeição do outro.

Hanegraaff procura, então, distanciar-se da narrativa segundo a qual a ciência e o Iluminismo contrapõem-se à magia, ao mito, à superstição ou ao ocultismo, o que ele chama de “grande narrativa polêmica”. De acordo com essa narrativa, o esoterismo seria sinônimo de misticismo. Segundo ele, na verdade, o esoterismo se diferencia tanto do racionalismo iluminista, mas também da Igreja, enquanto religião institucionalizada, formando um “terceiro elemento” da cultura ocidental.

Assim, Hanegraaff se distancia de dois pressupostos igualmente “reducionistas e ideológicos”: em primeiro lugar, um argumento religiosista (ênico), segundo o qual o esoterismo somente poderia ser compreendido a partir de um acesso pessoal ao conhecimento esotérico, que seria, segundo essa lente, de tipo gnóstico. Ao mesmo tempo, distanciar-se da concepção (pseudo)ilustrada, segundo a qual o pensamento racional contrapõe-se ao conhecimento mágico, rejeitando, então, o esoterismo como uma forma de magia ou superstição, o que ele considera o mecanismo argumentativo da “grande narrativa polêmica” (HANEGRAAFF, 2007).

Baseado em sua leitura de Jan Assmann, ele complexifica a análise quando propõe que, diferentemente da tradição monoteísta, o esoterismo parte de um pressuposto *cosmoteísta*, a partir do qual a verdade só poderá ser alcançada por meio de imagens, da gnose, ou de conhecimento intuitivo. Essa diferenciação permite, segundo Hanegraaff, afastar o esoterismo da mesma lente analítica e do mesmo estatuto ontológico da religião. Hanegraaff chama essas dicotomias de “estruturas profundas” da religião e da cultura ocidentais, às quais a autoimagem da modernidade identifica tudo o que é rejeitado como mágico ou místico ao esoterismo (*ibid.: idem*).

Ele mesmo admite que poderia inserir-se no rol dos autores que produzem inovações no sentido da categoria teórica “esoterismo ocidental”. Em termos metodológicos, ele defende um empirismo radical na abordagem do esoterismo, para não redundar tanto na “essencialização sociológica reducionista”, quanto na “opção religiosista” de muitos intelectuais que abordaram o esoterismo. Sustenta, então, sua posição a partir de um “agnosticismo metodológico” (HANEGRAAFF, 2012: 357). O pesquisador do esoterismo, segundo ele, “deve limitar-se àquilo que pode ser verificado empírica e historicamente” (*ibid.: idem*), uma posição marcadamente objetivista, pragmática, empirista e anti-hermenêutica.

Assim, para Hanegraaff, a tarefa do pesquisador do esoterismo é “analisar e desconstruir as diversas estratégias de exclusão e de outramento [*othering*] tão comuns à “grande narrativa polêmica” (HANEGRAAFF, 2007: 111). Em outras palavras, com sua perspectiva, Hanegraff procura sair da mnemohistória (a história tal como lembrada pelo imaginário coletivo e, principalmente, pelo esoterismo êmico) e construir uma historiografia (baseada em uma “descrição do que realmente aconteceu”) (HANEGRAAFF, 2007: 111).

Por mais que, de fato, o esoterismo configure uma tradição ou corrente cultural, saindo da “grande narrativa polêmica”, ou seja, da chave conceitual que postula o racionalismo contra o irracionalismo mágico, dicotomia sobre a qual diversos analistas redundam, Hanegraaff acaba, em sua abordagem, por sair completamente de uma constelação de preocupações com o imaginário.

Para ele, mesmo a análise de imagens, como operada, por exemplo, por Warburg e Yates, embasaria o esoterismo êmico e o esoterismo ético, defendendo uma agenda radicalmente empírica. Essa versão, porém, redundaria em um reducionismo metodológico em termos de não considerar as manifestações do imaginário, e por afirmar a impossibilidade de estudo do

esoterismo a partir de uma história do imaginário ou de uma história das ideias sem a devida objetividade⁶, o que impacta num recorte de objeto e das fontes historiográficas analisadas de forma muito reduzida.

Hanegraaff também postula três instâncias analíticas (ciência materialista e filosofia racional, por um lado, a Igreja, em segundo lugar, e o esoterismo como fenômeno cultural em terceiro), ato que, na verdade, acaba por obscurecer certas associações, por exemplo, tanto entre correntes que poderiam ser consideradas esotéricas que convivem com um *ethos* científico ou racional, como o espiritismo, a Parapsicologia, ou a Maçonaria, que se retratam como vertente científico-esotéricas, quanto por correntes do que poderíamos considerar um esoterismo cristianizado ou um cristianismo esotérico, como o movimento Rosacruz, a Teosofia e a Antroposofia, para citar apenas alguns exemplos. Tentando sair do “reducionismo sociológico”, Hanegraaff institui o esoterismo como um terceiro elemento da cultura ocidental, porém baseado em reducionismos equivalentes.

Dissidências do conhecimento rejeitado: um esoterismo feminista e pós-colonial?

Hanegraaff encontra críticas interiores à própria universidade de Amsterdã, onde seu colega, Marco Pasi fundamenta seu argumento em algumas críticas a Hanegraaff. Se Hanegraaff diz que é impossível basear uma história do esoterismo apenas na proposição de “forma de conhecimento”, como diz Faivre, Pasi, porém, considera importante resgatar que essa ideia de Faivre que vem da tradição francesa: Durkheim, Lévy-Bruhl, a escola dos Annales, mas também Jean-Pierre Vernant e Michel Foucault formulam conceitos como formas de conhecimento, representações coletivas e *epistêmes*, que são, para Pasi, importantes vieses de análise que precisam ser considerados pelo esoterismo (PASI, 2013: 208).

O problema, segundo Pasi, é que Hanegraaff (i) não explica por que atribui em sua obra tamanha centralidade à sabedoria antiga na construção do esoterismo; (ii) não chega à conclusão se o esoterismo se trata de uma construção intelectual ou de um fato histórico; (iii)

⁶Hanegraaff é muito cético quanto à possibilidade de criação de uma “ciência das imagens”, dado que a academia ocidental é radicalmente fincada na tradição monoteísta/racionalista, avessa às imagens e ao imaginário. Todos os seus pressupostos, então, são difíceis de mudar nesse sentido (HANEGRAAFF, 2007: 133).

baseia a ideia de esoterismo como conhecimento rejeitado nos mesmos autores que ele diz serem “ideólogos”, contra aqueles que seriam os verdadeiros historiadores, além de construir uma categoria “cesto de lixo”, tanto quando afirma em relação a Faivre: tudo o que seria rejeitado pela autoimagem moderna, acabaria englobado pela categoria esoterismo (PASI, 2013: 210).

Outro importante pesquisador do esoterismo, Kocku von Stuckrad, parte de uma síntese teórica entre o conceito de Bourdieu de princípios de classificação e campo e o conceito de Foucault a partir de uma síntese conceitual entre *epistêmes* e discurso. Stuckrad foi, por um tempo, vinculado ao programa de Amsterdã, porém, em 2013, muda-se para a Universidade de Groningen, também na Holanda.

Stuckrad parte da ideia de capital social de Bourdieu, sustentando uma análise morfológico-sociológica sobre os sistemas de discurso que fundam o esoterismo. Segundo ele, o esoterismo seria apenas uma categoria analítica, cujas bases discursivas permitem incluir e excluir indivíduos, tanto por meio da violência simbólica, bem como por mecanismos de segredo e das sociedades secretas.

Stuckrad pensa “locais de conhecimento” (*locations of knowledge*, no sentido mesmo que Foucault atribui como *topoi*) para entender “o discurso esotérico na cultura ocidental”. O problema, para ele, é que não existe uma tradição esotérica identificável, ou um sistema de pensamento ou uma doutrina objetivamente passível de estudo como campo específico. A ênfase que ele procura oferecer, então, são os “mecanismos discursivos” esotéricos.

A transformação de padrões de pensamento em estruturas sociais e históricas é um dos elementos centrais da teoria do discurso, segundo ele (STUCKRAD, 2010: 4). “Discurso” é entendido por Stuckrad como a totalidade dos sistemas de pensamento que interagem com os sistemas sociais. Assim, discursos seriam práticas que influenciam elementos não-discursivos; não são apenas estruturas de conhecimento, mas também instrumentos de poder.

Stuckrad também é muito influenciado por Simmel, principalmente por sua sociologia do segredo: a partir de Simmel, entende segredo como forma social, sem conteúdo, que, portanto, poderá ser passível de análise sociológica. Stuckrad defende, porém, que o esoterismo não se enquadra na forma social do segredo, e sim na de revelação, não um conhecimento secreto [*secrecy*], e sim mais propriamente um conhecimento escondido [*hidden*].

Para ele, “a dialética do esconder-se e da revelação é um elemento estrutural dos discursos secretos.” (STUCKRAD, 2010: 61). Ele acrescenta: o esoterismo não somente se trata, contudo, de um conhecimento escondido (e revelado), mas também é marcado pela busca por um conhecimento perfeito, o que provém de suas origens gnósticas (STUCKRAD, 2010: 62), muito em acordo com a leitura que proponho.

Stuckrad também entende o esoterismo a partir do arsenal categorial bourdieusiano. Porém, as categorias de Bourdieu em Stuckrad não definem internamente o esoterismo, nem seus mecanismos, e sim como a dinâmica das sociedades secretas esotéricas (que mais parece ser o real objeto de pesquisa de Stuckrad) utiliza de capitais diversos prévios dos indivíduos e de capitais próprios do campo esotérico – no sentido de que o esoterismo poderia ser entendido como um campo.

Apesar de Stuckrad alegar que utiliza uma síntese entre discursos e epistemes, ele acaba por utilizar os mecanismos discursivos de Foucault como uma categoria analítica hipercrítica.⁷ Foucault entende discurso de forma diferente de como entende *epistème*; a princípio, sutilmente: se as *epistèmes* são formas metacognitivas de estabelecimentos de mundos e formas de vida em temporalidades históricas, características englobantes próprias de uma influência estruturalista no pensamento de Foucault, o discurso se estabelece a partir da “polícia” discursiva (FOUCAULT, 2014: 34), da disciplina, que se trata de “um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.” (FOUCAULT, 2014: 34).

O discurso, em sentido foucaultiano, não assume um papel negativo, coercitivo dos circuitos de poder das sociedades disciplinares, mas propriamente das produções de subjetivações que desejam o poder. Os discursos, para ele, “podem ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva” (FOUCAULT, 2014: 34).

A ideia de esoterismo como discurso de Stuckrad é inovadora. As sociedades secretas esotéricas podem, sim, ser entendidas como “sociedades de discurso”, em termos foucaultianos.⁸

⁷ O tema do discurso em Foucault marca exatamente sua transição entre sua primeira e segunda fases. *A ordem do discurso*, aula inaugural do *Collège de France*, proferida no dia 2 de dezembro de 1970, trata da transição do Foucault da problemática da arqueologia dos saberes (*epistèmes* e *topoi*) para o da genealogia do poder (microfísica do poder).

⁸ A pesquisa sobre a cartomancia e os ocultistas dos séculos XVIII e XIX, por exemplo, tem revelado dinâmicas discursivas, tanto, por exemplo, no sentido patriarcal, propagando a exclusão expressa de mulheres, vistas como

Porém, apesar de realimentarem o disciplinamento, o desejo de poder e a docilização dos corpos, como qualquer outra instituição do circuito biopolítico, aparece aí, uma chave analítica em sua face hipercrítica, facilmente ameaçando padecer em uma espécie de “jaula de aço” analítica.

Stuckrad, sem dúvida, formulou um estudo importante sobre o esoterismo e tentou conciliar duas preocupações de Foucault sem, todavia, operar mediações conceituais e acabou tomando o conceito de discurso como foco principal, deixando a dimensão epistêmica do esoterismo de lado.

Seu estudo, porém, também resgata importantes elementos históricos que relativizam a ideia de que o esoterismo seja baseado numa ideia uniforme de Ocidente: ele antecipa uma crítica pós-colonial que é feita à categoria de Hanegraaff de “esoterismo ocidental”, mostrando que as bases do pensamento esotérico radicam no que se entenderia hoje como uma diversidade de “ocidentais”, por exemplo a partir da cabala judaica, bem como pela transmissão entre diversos contextos culturais que formam o esoterismo enquanto tal (STUCKRAD, 2010: 89).

Stuckrad, então, articula uma revitalização tardia do projeto da “sociologia do ocultismo” dos anos 1970, com enfoque protossociológico da morfologia do segredo e das hierarquias a partir do discurso esotérico. A questão é que, segundo alguns autores, Stuckrad não produz uma análise da discursividade esotérica incluindo a coprodução de sentidos, tanto no sentido êmico quanto ético.

Egil Aspren e Kennet Granholm propõem uma inversão analítica entre os discursos êmico e ético do esoterismo. O construtivismo de sua perspectiva analítica entende que a academia também produz discursos sobre o esoterismo. Por isso, os autores partem de uma “abordagem crítica construtivista com ênfase na invenção da tradição” (ASPREM e GRANHOLM, 2013: 25).

A questão que esses autores propõem é entender os discursos que (co)produzem o esoterismo: os próprios intelectuais produzem tradições esotéricas, junto com os nativos. Se, até o século XXI, esoterismo era majoritariamente uma categoria analítica, no sentido de que ninguém se identificaria como “esotérico”, segundo eles, na contemporaneidade, “esoterismo” está se tornando uma categoria nativa afirmativa. Assim, de um estatuto analítico, as

intelectualmente inferiores, ou mesmo no caso da logofobia do sistema de exclusão dos não-iniciados da Maçonaria, sobre o qual Stuckrad muito discute.

formulações acadêmicas passam a adquirir estatuto ontológico, num movimento de construir uma outra espécie de esoterismo nativo, de segunda ordem.

Eles também entendem que, se propriamente historicizados, as noções de destradicionalização, desencaixe e reencaixe de Anthony Giddens podem ser utilizadas analiticamente para entender a relação entre esoterismo e modernidade, bem como processos sociais locais (ASPREM e GRANHOLM, 2013: 29). Essa preocupação aparece principalmente a partir de Granholm, que estuda ordens esotéricas como a Ordem Hermética da Aurora Dourada (*Golden Dawn*) e a Dragon Rouge, conhecidas como ordens cosmopolitas, que incentivam práticas de inclusão de gênero e mesmo problematizam relações de poder como práticas internas nos graus de iniciação (GRANHOLM, 2014).

Asprem e Granholm também criticam Yates porque sua ideia de tradição é inventada analiticamente, segundo eles, e incorpora o perenialismo. A filosofia perene ou perenialismo é uma filosofia da história incorporada pelos esotéricos segundo a qual existe uma tradição universal que perpassa todas as grandes religiões, vinda da Antiguidade clássica. A filosofia perene baseia-se, por sua vez, na ideia de *prisca theologia* (teologia antiga), uma sabedoria antiga que teria sido mantida e difundida por “sábios” como Zoroastro ou Hermes Trismegisto; a *philosophia perennis*, aparece, então, como princípio segundo o qual o continuísmo histórico dessa sabedoria a transformaria numa espécie de “conhecimento universal” (PASI, 2016: 149; GRANHOLM, 2014: 181).

Assim, para Asprem e Granholm, a “tradição hermética” de Yates teria sido incorporada do discurso êmico, uma noção de que o esoterismo teria vindo da Antiguidade em termos de uma continuidade histórica nebulosa. Para eles, na leitura de Yates da “tradição hermética” subjaz uma ideia de tradição coerente, antiga, segundo uma filosofia da história continuísta (ASPREM e GRANHOLM, 2013: 33-35).

Em particular, o argumento de Granholm, que estuda ordens esotéricas a partir da noção de “complexos discursivos” muito dialoga com a abordagem de Stuckrad (GRANHOLM, 2014: 38). Essas ordens, segundo ele, apresentam elementos modernizantes centrais, como a destradicionalização, o ecletismo e o pluralismo, bem como a importância do Outro, principalmente o cultivo da ideia de um outro exótico ou exotizado. (GRANHOLM, 2014: 181). Analiticamente, porém, Granholm parte de uma abordagem antropológica em seus estudos empíricos.

Outra série de autores vem criticando a perspectiva de Hanegraaff, a partir de uma lente próxima da teoria crítica. O principal problema desses autores apontarão, principalmente a partir dos anos 1990 e 2000, é com a locução “ocidental”, e não propriamente com a categoria esoterismo. Uma série de estudos criticam a ideia de que o esoterismo pudesse ser considerado um conceito sem corpo; uma vertente cultural quase transcendental que não se consubstancia em diferentes sujeitos em diferentes contextos culturais e da geopolítica global.

Críticas feministas (HEDENBORG WHITE, 2021), mas principalmente pós-coloniais (BUBELLO, 2010, 2017; VILLALBA, 2021) marcam essa nova forma de abordagem do esoterismo, não mais entendendo-o como tradição, nem como um “esoterismo ocidental”. Segundo Manon Hedenborg White, a ideia de esoterismo como “conhecimento rejeitado” não se sustenta pelo fato de que o esoterismo replicou por vezes “discursos fundacionais da modernidade ocidental”, como a supremacia branca e a racionalidade masculina (HEDENBORG WHITE, 2021: 183).

Essa afirmação da autora encontra ecos em trabalhos fora das perspectivas feministas, por exemplo, em pesquisas focadas na antroposofia e na teosofia e sua relação com as concepções de raça no nazismo e no fascismo (STAUDENMAIER, 2014; STRUBE, 2022). Hedenborg White, porém, propõe uma abordagem feminista para o estudo do esoterismo, mais focada nas performances e nas práticas, a partir de Judith Butler. Essa análise instaura uma outra abordagem teórica, saindo da premissa compartilhada tanto por Faivre, quanto por Hanegraaff, de que o esoterismo carece de uma conceituação *a priori*.⁹

Hedenborg White pensa a partir da religião de Thelema, fundada pelo ocultista britânico Aleister Crowley (1874-1947). Seu estudo sobre as sacerdotisas que performam nuas em rituais internos, além de sua discussão sobre os sentidos da feminilidade, tradicionalmente associados a “receptividade e vulnerabilidade” (HEDENBORG WHITE, 2021: 191) traz a questão das práticas dos rituais para o centro da análise. Por mais instigante que seja tal abordagem, ela não produz uma reconceituação do esoterismo como um todo, e sim procura analiticamente passar ao largo do problema, para pensar práticas e performatividades esotéricas.

⁹Essa questão de pesquisa é tacitamente incorporada por incontáveis pesquisas que tangenciam o tema do esoterismo, com abordagens focais ou etnográficas, e que não têm por objetivo conceituar o esoterismo, entendendo sua amálgama de práticas e saberes como fenômenos desconexos, cuja genealogia se tornaria inócua para os objetivos do presente trabalho.

Outra vertente mais institucional e orgânica orbita nas preocupações de “descolonizar” o esoterismo. Esses estudos se materializam na construção de uma rede de pesquisadores na América Latina, o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas* (CEEU-UNASUR), sob a direção do brasileiro Francisco de Mendonça Júnior e do argentino Juan Pablo Bubello, em 2011.

Bubello parte da discussão de Hanegraaff sobre o conhecimento rejeitado para entender que o esoterismo na Argentina foi concebido nos discursos oficiais e acadêmicos como forma de religiosidade popular, e não como um pensamento esotérico, tal qual o “terceiro elemento da cultura ocidental” de Hanegraaff. Porém, Bubello concebe que esse esoterismo popular argentino assume formas completamente distintas do esoterismo ocidental, na confluência entre culturas afro-diaspóricas, formando hibridismos culturais muito importantes (BUBELLO, 2010).

Assim, entre o Estado, que rejeita e até mesmo criminaliza práticas e saberes esotéricos, os analistas que o consideram parte das religiosidades populares e as formulações eurocêntricas, a análise de Bubello começa um debate importante na América Latina. O autor enfatiza um importante tema: a formação desse hibridismo cultural que parte de uma análise do processo de colonização espanhol (dado que sua lente de análise caminha desde a Argentina colonial até a contemporaneidade), sendo a Espanha já parte de uma Europa ibérica, fora do espectro do “esoterismo ocidental” como analisado pela lente greco-romana.

Bubello, porém, apenas destaca analiticamente as “especificidades do esoterismo ocidental”, sem sair completamente do paradigma de Hanegraaff (BUBELLO, 2017: 65), partindo de uma espécie de difusionismo (termo que o próprio autor utiliza), segundo o qual o esoterismo ocidental rejeitado na Europa que se configura nas latitudes latinas como discurso oficial e extraoficial também rejeitado.

A partir de um estudo sobre o esoterismo no México, Mariano Villalba, porém, produz uma virada epistêmica mais provocativa e contundente. Para Villalba, o esoterismo não é ocidental e não se difundiu da Europa para as Américas (segundo o clássico paradigma difusionista eurocêntrico). Segundo ele, partindo da formulação de Aníbal Quijano sobre a inextrincabilidade entre modernidade e colonialidade, Villalba afirma que o processo colonial expandiu o esoterismo como um todo, identificando, então, modernidade, ocidentalidade, esoterismo e processo colonial.

Villalba procura descolonizar a perspectiva de Hanegraaff, descentralizando as bases do que seria classicamente entendido como Renascimento (muito pautado filosoficamente a partir do humanismo, centrado na experiência histórica italiana), afirmando a existência de um Renascimento mexicano: para ele, o Renascimento mexicano se trata de uma rememoração da tradição mexicana como forma de “autoconsciência” desse povo como forma de resistência ao colonialismo (entendido como apagamento dessa memória) (VILLALBA, 2021).

A partir desse marco histórico, Villalba critica o eurocentrismo da premissa de Hanegraaff, que alega, por exemplo, que o humanismo começa no século XV na Itália, deixando de lado a construção de Estados modernos em Portugal e na Espanha, mas também como portugueses e espanhóis pensaram sobre a condição de humanidade dos indígenas no processo de colonização, paradoxalmente produzindo uma ideia de humanismo. Assim, ele cita em suas obras diversos espanhóis e mexicanos esotéricos invisibilizados pela narrativa oficial eurocêntrica (VILLALBA, 2021: 94).

Então, Villalba entende que o eurocentrismo próprio da construção da disciplina história do esoterismo caracteriza-se pela narrativa que acompanha Itália (século XV), Alemanha (XVI), Inglaterra (XVII) e França (XVIII) e que se alastra para o resto do mundo, segundo o paradigma do difusionismo, que, muito mais do que uma verdade histórica, torna-se um discurso propalado como a “narrativa correta”, segundo um processo de construção de hegemonia (VILLALBA, 2021: 93).

“Quijano (2007), Sousa Santos (2016) e Dussel (1995) observam que a racionalidade tecnocientífica é o fator determinante na geração e expansão do colonialismo europeu. Portanto, não se trata simplesmente de uma ‘anomalia’ que ‘rejeitou’ o conhecimento exclusivamente europeu; ela também rejeitou outras formas de vida e produziu novos conhecimentos fora da Europa, levando, como visto, a um profuso aparecimento de ‘correntes esotéricas’ nas Américas.” (VILLALBA, 2021: 96).

Na verdade, Villalba possui uma leitura por vezes ambígua: se, por um lado, considera o paradigma do conhecimento rejeitado de Hanegraaff eurocêntrico, ao mesmo tempo, incorpora-o em sua análise; o esoterismo, para ele, é tão rejeitado enquanto categoria moderna que não pode sequer ser considerado europeu (VILLALBA, 2021: 97). Villalba opera por um salto dialético, apropriando-se de Hanegraaff, mas também superando-o: ele estabelece bases de análise de um esoterismo mexicano (que pode muito bem ser estendido para outros contextos

latino-americanos e mesmo pós-coloniais) a partir do paradigma do “conhecimento rejeitado”, porém saindo da perspectiva do “esoterismo europeu”.

Conclusão

Neste artigo, procurei mostrar como a categoria esoterismo perambulou, em sentido warburgiano, não somente a partir de um diálogo entre diversas abordagens e perspectivas nativas e analíticas, como também essa mesma categoria formulou a construção de uma subdisciplina na historiografia, além de instaurar um debate aberto entre a história e as ciências sociais.

Apesar de este levantamento não ser exaustivo, a genealogia da categoria esoterismo caminha desde sua compreensão como “tradição hermética” em Frances Yates, passa por uma conceituação a partir do imaginário e da experiência, segundo a formulação faivriana a partir o legado do Círculo de Eranos, constituindo, também consoante Antoine Faivre, uma forma de conhecimento específica.

Wouter Hanegraaff, tentando se desvencilhar do “religiosismo” das formulações do Círculo de Eranos, acaba por entender o esoterismo como terceiro elemento da cultura moderna ocidental. O esoterismo, nessa perspectiva, deve ser entendido como fenômeno eminentemente ocidental e abordado de forma empírica e “objetiva”.

Hanegraaff, então, propõe uma história do esoterismo ocidental a partir de um viés analítico que se afasta de uma história do imaginário e que não permite matizes de uma leitura sociológica do esoterismo. Assim, como poderia, então, o esoterismo ser analisado segundo a perspectiva de gênero, das hierarquias iniciáticas das ordens ocultistas e sua (re)produção de desigualdades sociais, ou mesmo dos desencaixes e reencaixes que promovem as ordens esotéricas em termos de cosmopolitismo cultural?

Esses são apenas alguns exemplos de perguntas, apontados por diversos críticos, com que a abordagem de Hanegraaff não se preocupa. Além disso, sua perspectiva exclui a possibilidade de momentos históricos e expressões culturais em que o esoterismo não pode ser propriamente entendido como “conhecimento rejeitado”, desde a confluência do esoterismo com o nazismo e a extrema-direita, por exemplo, até mesmo momentos e contextos de hibridismos culturais.

A contextualização empírica da tese de Hanegraaff, operada por diversos historiadores, avança tanto em termos de gênero como em termos de problemáticas do sul global, e acusam sua premissa analítica a partir da própria lente empírica que tanto Hanegraaff apregoa, redefinindo, segundo essas pesquisas, as preocupações teóricas, agora focadas no corpo, na performance e nas práticas dos atores.

Porém, a questão que fica marcada, a partir desse levantamento genealógico, é que, invariavelmente, a perspectiva de Hanegraaff e sua crítica a Faivre foram incorporadas como paradigma forte para o campo de estudos do esoterismo, sendo mencionado, mesmo que tacitamente, por todos os sucessores analisados. Assim, tanto seus pressupostos como problemas de pesquisa seguem como a hegemonia dos estudos do esoterismo, em termos analíticos e na coordenação de projetos disciplinares e institucionais.

Resta, então, o questionamento se seria interessante um retorno ao problema da hermenêutica das imagens nesse campo de estudos, não para incorporar a já criticada ideia de “tradição hermética”, e sim para operar por uma releitura do imaginário esotérico, tema que Warburg e Yates tanto insistem como paradigma de análise. O *mundus imaginalis* (expressão de Faivre) dos atores precisa de uma hermenêutica específica, uma abordagem analítica que tenha no centro de sua abordagem uma história ou sociologia do imaginário e das cosmovisões (WAGA, 2024).

Se o esoterismo pode ser entendido como “forma de conhecimento”, autores como Michel Foucault e Aby Warburg ajudam a entender as similitudes e as cosmovisões como *epistêmes* que sobrevivem em diferentes contextos históricos. Essa abordagem, ainda que possa elaborar alguns pressupostos elencados por Faivre, favorecem entender o esoterismo como unidade na multiplicidade.

Essa forma de conhecimento e de imaginação particular e, ao mesmo tempo, universal do esoterismo segue como uma condição *sine qua non* para a consolidação do esoterismo como um campo de saber específico, com suas regras de legitimidade. Apesar das críticas a partir do feminismo e do sul global terem muita importância heurística, podem resultar na ideia de que o esoterismo não precise ser mais conceituado, o que subverte a própria história do esoterismo, dada a configuração histórico-sociológica particular no interior tanto da modernidade ocidental, quanto de contextos contraculturais e periféricos a essa quadratura.

Além disso, a abordagem sociológica e interdisciplinar parece o próximo passo essencial para se pensar o esoterismo, além de uma agenda pós-colonial, que parece o campo mais pulsante para se reconsiderar a conceituação do esoterismo. A proposta de Mariano Villalba, que apenas parcialmente avança nesse sentido, ainda muito informada pela perspectiva do “conhecimento rejeitado” permite instaurar uma agenda de pesquisa do esoterismo como forma de “pensamento liminar”, uma forma de imaginação e conhecimento que permite esbarrar nas frestas da discursividade colonial (MIGNOLO, 2003), bem como matizar sociologicamente as hierarquias iniciáticas, o discurso do Estado e de intelectuais da sociedade civil, para entender hibridismos culturais esotéricos e esoterismos pós-coloniais em toda sua complexidade.

Referências Bibliográficas

- ASPREM, Egil; GRANHOLM, Kennet (2013). Constructing esotericisms: sociological, historical and critical approaches to the invention of tradition. In: ASPREM, Egil; GRANHOLM, Kennet (eds.). *Contemporary esotericism*. Sheffield/Bristol: Equinox.
- BUBELLO, Juan P. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina: prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- BUBELLO, Juan P. (2017). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el nuevo continente (siglos XVI-XX). In: BUBELLO, Juan P.; CHAVES, José R. & MENDONÇA JR., Francisco. (Org.). *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CAMPBELL, Colin (2002). The cult, the cultic milieu and secularization. In: KAPLAN, J.; LÖÖW, H. (eds.). *Cult, Anti-Cult and the Cultic Milieu: A Re-Examination*. Pennsylvania: Altamira Press.
- FAIVRE, Antoine (1992). *L'ésotérisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, Michel (2002). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2003). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2014). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- GRANHOLM, Kennet (2014). *Dark Enlightenment: the historical, sociological and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. Leiden/Boston: Brill.
- HAKL, Hans T. (2014). *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. London/New York: Routledge.

- HANEGRAAFF, Wouter (2007). The trouble with images: anti-image polemics and Western esotericism. In: HAMMER, Olav; STUCKRAD, Kocku v. (eds.). *Polemical encounters: esoteric discourse and its others*. Leiden/Boston: Brill.
- HANEGRAAFF, Wouter (2012). *Esotericism and the academy: rejected knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANEGRAAFF, Wouter (2019). Rejected knowledge... So you mean that esotericists are the losers of history? In: HANEGRAAFF, Wouter *et al.* (eds.). *Hermes Explains: thirty questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- HANEGRAAFF, Wouter; VAN DEN BROEK, Roelf. (eds.) (1998). *Gnosis and hermeticism from Antiquity to modern times*. New York: State University of New York Press.
- HEDENBORG WHITE, Manon (2021). Double Toil and Gender Trouble? Performativity and Femininity in the Cauldron of Esotericism Research. In: ASPREM, Egil & STRUBE, Julian (eds.). *New Approaches to the Study of Esotericism*. Leiden/Boston: Brill.
- MCINTOSH, Christopher (1972). *Eliphas Lévi and the French occult revival*. New York: Samuel Weiser.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.
- PANOFSKY, Erwin (1976). *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva.
- PASI, Marco (2013). The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*. *Religion*, v. 43, n. 2, p. 201–212.
- PASI, Marco (2016). Esotericism Emergent: The Beginning of the Study of Esotericism in the Academy. In: DECONICK, A. D. (Org.). *Secret religion*. Farmington Hills: Macmillan, p. 143-154.
- SELL, Carlos E. & BRÜSECKE, Franz J. (2006). *Mística e sociedade*. Itajaí/São Paulo: Univali/Paulinas, 2006.
- SIMMEL, Georg (2009). A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, EDUFSC, v. 43, n. 01, p. 219-242.
- STAUDENMAIER, Peter (2014). *Between occultism and Nazism: Anthroposophy and the politics of race in the fascist era*. Leiden/Boston: Brill.
- STRUBE, Julian (2022). Theosophy, Race, and the Study of Esotericism. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 89, Issue 4, p. 1180–1189.
- STUCKRAD, Kocku. (2010). *Locations of knowledge in Medieval and Early modern Europe: esoteric discourse and Western identities*. Leiden/Boston: Brill.
- TIRYAKIAN, Edward (1972). Towards the sociology of esoteric culture. *American Journal of Sociology*, v. 78, n. 03.
- TROELTSCH, Ernst (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TRUZZI, Marcelo (1974). Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective. In: TIRYAKIAN, Edward. (ed.). *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: John Wiley & Sons.
- VAN DIJCK, Jan (2009). Preface. In: HANEGRAAFF, Wouter; PIJNENBURG, Joseph (eds.). *Hermes in the academy: ten years' study of Western esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- VAN DEN BROEK, Roelf (1998). Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation. In: HANEGRAAFF, Wouter & VAN DEN BROEK, Roelf. *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press.

- VILLALBA, Mariano (2021). The Occult Among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism In: ASPREM, Egil & STRUBE, Julian (eds.). *New Approaches to the Study of Esotericism*. Leiden/Boston: Brill.
- WAGA, Augusto (2024). *Futuros imaginados: uma sociologia do conhecimento das cartas de jogar e do tarô à cartomancia*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- WARBURG, Aby (2015). *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WARBURG, Aby (2018). *A presença do antigo*. São Paulo: Unicamp.
- WEBER, Max (1999). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Aleph.
- YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Círculo do Livro.