

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**406**

**UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA DO ESOTERISMO  
E UMA VISÃO ESOTÉRICA DA ANTROPOLOGIA**

**José Jorge de Carvalho**

**Brasília  
2006**

## UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA DO ESOTERISMO E UMA VISÃO ESOTÉRICA DA ANTROPOLOGIA

José Jorge de Carvalho

### I. A Resistência Antropológica ao Conhecimento Iniciático

Em um ensaio anterior, intitulado “Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática”, procurei avaliar em que medida os antropólogos acadêmicos têm cumprido a promessa de introjeção de uma gnose pessoal, ou saber iniciático, adquiridos como resultado de uma experiência disciplinar singular, que é o trabalho de campo, promessa que sempre foi anunciada, ainda que muitas vezes apenas implicitamente, como a possibilidade de uma transformação e expansão da sua condição de ser humano.<sup>1</sup> Ressaltei, naquela ocasião, os exemplos excepcionais de Marcel Griaule, E. P. Elkin, Victor Turner, Carlos Castañeda, Paul Stoller, Jeanne Favret-Saada, Michael Harner e Bruce Grindal. Afinal, são ainda muito poucos os antropólogos, metropolitanos ou não, que se atrevem a relatar o mergulho em uma dimensão esotérica da realidade, a maioria se afiliando a um padrão de exterioridade racionalista ou a um distanciamento sistemático da subjetividade de que são emblemáticos os modelos teóricos de Lévi-Strauss, Marshall Sahlins e Clifford Geertz, entre outros. Não pude incluir, naquele texto, autores do nosso mundo latino-americano. Todavia, enunciarei, na parte final deste texto, algumas possibilidades de um novo campo de experiências antropológicas iniciáticas que poderia se desenvolvido a partir dos estudos das religiões afro-brasileiras e das tradições indígenas, principalmente as xamânicas.

Mesmo fugindo dos esquematismos e incorporando as exceções, esse mecanismo de defesa racionalista e objetificante que predomina na abordagem antropológica, tanto clássica quanto contemporânea (para evitar esse termo já desgastado de “pós-moderno”), ainda parece surpreendente. Afinal, se a promessa do mergulho antropológico em um mundo distante do sujeito que pesquisa chega a envolver um trabalho interno de gnose e mesmo de iniciação (e a maioria dos antropólogos admite a exposição a algum grau de experiência que poderia ser qualificada de iniciática), a dimensão esotérica do saber alcançado no trabalho de campo se coloca como praticamente inevitável, sobretudo nos estudos de fenômenos religiosos, mas não exclusivamente. Foi por esta razão que ofereci, naquela ocasião, um quadro interpretativo da dimensão iniciática do saber acadêmico, dando por conhecidas as duas alternativas em confronto: o racionalismo da ciência ocidental moderna e o esoterismo, tradição de conhecimento e hermenêutica com especificidades próprias e menos familiar aos antropólogos e cientistas sociais em geral.

Proponho-me a explorar, agora, ainda que de um modo apenas programático, as complexas relações entre essas duas visões de mundo que se desenvolveram no Ocidente a partir da segunda metade do século vinte: o esoterismo, entendido como um conjunto de movimentos de espiritualidade conectados com as chamadas religiões antigas e com o cristianismo e unificados pela presença de um protocolo de iniciação; e a Antropologia, entendida como uma disciplina acadêmica dedicada ao estudo detalhado e comparativo dos saberes (incluindo os religiosos e arcanos) de todas as sociedades humanas. Apesar de aparentemente muito distantes entre si, essas duas

---

<sup>1</sup> Ver Carvalho (1993).

correntes de pensamento são ao mesmo tempo herdeiras do projeto da modernidade e críticas do seu sistema básico de valores. Compõem, na verdade, conforme já argumentei anteriormente, dois contra-discursos da modernidade.<sup>2</sup>

De fato, tanto a Antropologia como as tradições esotéricas se opõem, ainda que por caminhos diversos, ao modelo weberiano de racionalidade instalado no início do século XX e reeditado nas últimas décadas por Jürgen Habermas, que visa separar, como se fossem autônomas, as esferas da ciência, da arte e da moral. Na verdade, o postulado da existência dessas três esferas e de suas relativas autonomias foi transmitido, ao longo de todo o século vinte, aos aspirantes a cientistas sociais nas universidades do Ocidente (e além dele) com tal regularidade e implacabilidade discursiva que gerou um efeito estruturante da nossa visão de mundo similar ao do mito.

O percurso da Antropologia, no seu momento fundante no início do século XX, consistiu inicialmente em questionar a proposta de referência única da racionalidade européia através de um percurso em busca de outras racionalidades situadas fora do espaço das sociedades ocidentais. Contudo, à medida que a disciplina cresceu, já não foi somente a ativação do plano racional que foi exigido dos antropólogos mas, paradoxalmente, vários outros planos de percepção e expressão da realidade que justificariam uma crítica esotérica ao racionalismo antropológico. Tentarei resumir esse argumento.

Deixo claro, de saída, que não se trata de desqualificar a postura racionalista, mas de apontar para os seus limites: ela por si mesma não dá conta de registrar e absorver as inúmeras dimensões, aspectos e ordens da realidade que compõem a dimensão social e cultural da vida humana. Como toda disciplina acadêmica, a Antropologia deve ser uma atividade racional. Contudo, se se limitar ao paradigma racionalista, terminará por negar sua própria promessa de escutar dignamente os chamados nativos. E é aqui que a dimensão esotérica, à primeira vista tão distante do universo metodológico e teórico das Ciências Sociais e Humanas (de que a Antropologia faz parte) merece ser introduzida.

A esmagadora maioria dos nativos (e muito particularmente os mestres e mestras das milhares de comunidades tradicionais e grupos étnicos do mundo) alerta-nos constantemente para uma forma de viver e saber em que há lugar, não apenas para a razão, mas também para a intuição, para a inteligência dos afetos e a sabedoria dos sentimentos; para os sonhos, as visões, os estados expandidos de consciência; para a ativação e experimentação do que denominamos de fenômenos de para normalidade; e sobretudo, para as correspondências entre os diferentes níveis de percepção e as diferentes dimensões do que definimos por realidade. Essa abertura para a expansão da consciência e para as correspondências significativas, juntamente com o aprendizado de sua leitura e interpretação, conforma a própria dimensão do que é esotérico na experiência humana. Por tal motivo, a esfera acadêmica não tem por que colocar-se de fora dele. Mais ainda, se a Antropologia não expandir seu paradigma para além da compreensão racionalista, ela negará a própria dignidade dos nativos que prometeu afirmar: a cada vez que tenta trazer os saberes nativos à cena epistêmica da academia, imediatamente os rebaixa, ao reduzir esses saberes a um único plano - racional - contrariando a afirmação freqüente da maioria dos nativos de que esse não é o único

---

<sup>2</sup> Ver Carvalho (1998a). O presente ensaio é uma versão inteiramente revisada, atualizada e significativamente ampliada desse ensaio anterior, o que motivou a mudança de título. Vários dos novos pontos aqui introduzidos surgiram das inspiradoras discussões com os alunos de Antropologia da Religião do segundo semestre de 2006. Sou grato também a Regina Ferreira e a Pedro Paulo Pereira pelas sugestões.

plano de acesso ao mundo em que vivem. Ou seja, ouve o que os nativos falam, mas não os escuta. Em algum momento inicial de sua institucionalização como uma disciplina acadêmica autônoma e diferenciada da Sociologia e da História (suas correlatas mais próximas), instalou-se uma intensa e sistemática censura acadêmica dos saberes múltiplos com que os antropólogos começaram a entrar em contato.

Por outro lado, visto em um primeiro momento, pareceria que o esoterismo realizou o percurso inverso do da Antropologia, dispondo-se a mergulhar nas outras racionalidades que haviam sido desenvolvidas também no interior das próprias sociedades ocidentais, desde o mundo antigo, passando pela Idade Média e a Renascença, e que a partir do século XVIII começaram a ser negadas ou desautorizadas pela racionalidade moderna. Seu trabalho, conforme o teorizou muito bem Antoine Faivre, consistiu em reabrir a dimensão das correspondências que o racionalismo da revolução científica moderna havia tentado fechar.<sup>3</sup> Antecipando algumas das considerações finais, os seis componentes que Faivre elenca como características básicas do que ele chama “pensamento esotérico” (as correspondências; a concepção da natureza como um ser vivo; a imaginação ativa e as mediações; a experiência de transmutação; a concordância, ou comparabilidade; e a ênfase na transmissão de mestre a discípulo) não estão muito distantes dos parâmetros iniciáticos presentes no xamanismo indígena e nas religiões de matriz africana, tradições espirituais muito vivas na América Latina em geral e no Brasil em particular.

Conectando então esses dois movimentos inversos e complementares, discutirei três conceitos importantes do esoterismo ocidental à luz da abordagem antropológica: tradição, iniciação e ciência sagrada, o que conduzirá à discussão de uma proposta de reintegração dos saberes humanos (e muito particularmente a dimensão religiosa desses saberes) em suas mais diversas manifestações etnográficas.

## II. O Projeto Racionalista das Ciências Sociais

Uma parte considerável do esforço dos teóricos das Ciências Sociais, principalmente em sua fase formativa ou clássica, foi colocado na tentativa de compreender como o mundo da modernidade se construiu sobre o arcabouço da racionalidade científica. Por outro lado - e complementar a essa investigação - não se pode praticamente isolar a construção teórica da modernidade dos estudos sobre a religião no Ocidente, levados a cabo também durante aquela mesma fase clássica. Auguste Comte fundou a ciência positiva da sociedade sobre as bases de uma crítica à vida religiosa; Émile Durkheim buscou compreender a vitalidade do vínculo social (o qual, pensava ele, ameaçava desfazer-se nas sociedades européias de sua época) postulando a efervescência da vida religiosa que detectava nos estudos sobre as sociedades pré-modernas. E Max Weber, ao fazer uso consistente da famosa expressão "o desencantamento do mundo" na sua avaliação da condição moderna, declarou o fim de um modelo de vínculo sagrado nas relações entre os homens e suas conseqüências para a consolidação da experiência individual do mundo do espírito.

De modo similar, uma parte significativa do pensamento filosófico e teológico do século XX compartilha dessa dilacerante avaliação weberiana. Em um extremo estão aquelas correntes que assumem positivamente esse desencantamento, como se fosse ele mesmo o solo adequado, quer seja para a construção de qualquer alternativa aos valores

---

<sup>3</sup> Ver Faivre (1994). Também a Física Quântica reabriu, na primeira metade do século XX (a seu modo, obviamente) o espaço das correspondências desafiando profundamente o paradigma racionalista do tipo cartesiano-newtoniano. Ver Frithjof Capra (2000) e Amit Goswami (1998).

e às promessas fundantes da postura moderna, quer para renunciar a esse projeto de reavaliação. Aqui podemos lembrar, por exemplo, o projeto radicalmente reativo e rebelde de um Michel Foucault, crítico acérrimo de todas as fontes de poder e por isso mesmo cético em relação a todas as propostas e promessas de emancipação, incluindo aquelas de cunho religioso. Do outro extremo estão aquelas propostas, mensagens e tentativas de estruturação simbólica que pretendem reencantar o mundo aceito como decaído. Nessa linha estão os projetos, desenvolvidos de modo a serem compatíveis com a chamada modernidade reflexiva, conhecidos genericamente como diálogos inter-religiosos, tais como os de Raymundo Panikkar (1978) e o de Michael Amaladoss (1994).

O mundo acadêmico, espaço a partir do qual teço essas considerações, também partilha dessas alternativas do espírito contemporâneo, sobretudo pelo seu lado de negação. Um certo desencanto com a academia, por exemplo, é cada vez mais freqüente, ainda que muitas vezes expresso em termos distintos dos aqui apresentados. Propostas para reencantar a prática acadêmica, porém, raramente constam das pautas vigentes do que se concebe por pensamento contemporâneo. Uma das poucas exceções que posso citar é Josef Piper, que propôs um regresso aos valores de vida da academia grega, visando recuperar sua dimensão iniciática, ociosa, criativa e sagrada. Numa ousadia rara para um filósofo contemporâneo, Piper, ao insistir na necessidade da hierarquia e do afastamento do mundo como constitutivo da academia desafia: "resta o problema da relação entre o acadêmico e o esotérico, que é ainda mais ampla" (1983:211).<sup>4</sup> Interessa-me recuperar de Piper o alerta contra a crise de espiritualidade na academia contemporânea. Não me satisfaz, porém, sua referência exclusiva ao mundo acadêmico grego e seu salto igualmente exclusivo para a instituição acadêmica da modernidade européia. Afinal, sabemos que a preocupação com a preservação da espiritualidade na busca do saber que chamamos ciência é constitutiva de várias outras tradições letradas, como a chinesa, a indiana, a islâmica, a judaica e as tradições predominantemente orais, como as africanas, as xamânicas e as ditas indígenas em geral. Já uma resposta mais direta a uma leitura canônica da revelação do mundo trazida pela ciência pode ser encontrada na linha de estudos derivada de Gurdjieff e que encontrou suas expressões mais sistemáticas nas obras de Nicolas Ouspensky (1967) e Edward Nicoll (1957). Esses dois sistematizadores confirmaram a tentativa de expandir o espaço de referência geo-político-simbólica proposta por Gurdjieff, não mais se limitando à Europa, mas à Eurásia e ao Oriente Médio.

Antecipando uma questão que será tratada ao final, no momento presente assistimos também aos primeiros impactos na academia ocidental como um todo (e que deve refletir também na Antropologia) da tradição acadêmica tibetana, capaz de unir uma ciência dita secular, experimental, com a ciência dita "sagrada", resultado de práticas meditativas e contemplativas. E assistimos também aos vários projetos de construção de espaços acadêmicos interculturais indígenas na América Latina que, como os tibetanos e tantos outros fora do Ocidente, não trabalham com a nossa separação entre saber secular e saber sagrado.

E na sociedade brasileira, como um todo, também subsistem, com maior ou menor grau de auto-consciência, representantes religiosos de toda essa gama de opções. Apenas muito recentemente vislumbramos a possibilidade de surgir uma terceira voz teórica, crescida justamente entre os subalternos, que nos restitua um olhar originário,

---

<sup>4</sup> O grande ensaio de Piper sobre o tema em discussão é *O Ócio e a Vida Intelectual* (1983). De minha parte, já defendi a dimensão de encantamento inerente à prática antropológica em dois ensaios (Carvalho 1988 e 1993).

capaz de identificar práticas religiosas em comunidades que não estão nem desencantadas nem em processo reflexivo de reencantamento. Adaptando para o caso específico da religião um argumento que desenvolvi a respeito da situação geral das tradições orais afro-americanas face as pressões provocadas pela expansão de uma cultura midiática transnacional, o olhar originário se refere à afirmação de que não somos periferia do espírito.<sup>5</sup> Muito pelo contrário, as reflexões deste ensaio se baseiam na consciência de que a dimensão espiritual é intensa no Brasil e penso que seria mais apropriado argumentar, para o nosso caso, no sentido oposto da hipótese da secularização, derivada da idéia do mundo desencantado: o espaço da experiência religiosa só tem se intensificado em nossa parte do mundo ao longo do presente século. Um dos fatores que contribuiu para essa intensidade foi justamente a presença, entre nós, do universo esotérico.<sup>6</sup>

Dentro deste contexto, para o qual fluem como relevantes três fatores interligados: o devir histórico próprio da Antropologia; a modernidade ocidental como projeto; o declínio da religião (cristã, obviamente) como "sentido primeiro e fundamental" (Vaz 1980); e, sobretudo, a dimensão espiritual na sociedade brasileira contemporânea, é que me interessa investigar uma corrente de pensamento e espiritualidade que surgiu também como uma reação muito particular à modernidade e suas conquistas materiais e filosóficas: as tradições esotéricas. Apesar das tradições esotéricas terem existido sempre como um contrapeso ao lado oficial, público, ou exotérico das religiões (modo de pensar e sentir que pode remontar à religiosidade do mundo antigo, baseada nas práticas de iniciação nos mistérios), há um tipo particular de esoterismo que passou a ser construído no Ocidente sobretudo a partir do século XVII, que se expandiu durante o apogeu do iluminismo e que veio a culminar com os grandes movimentos orientalizantes e espiritualistas da segunda metade do século XIX.<sup>7</sup> Aí pontificaram, entre outros movimentos, os vários grupos de magos e escolas iniciáticas que se multiplicaram em número de adeptos e diversidade de propostas, principalmente na França, na Inglaterra e na Alemanha, e a criação, na mesma época, da Sociedade Teosófica, ligada à figura extraordinária de Helena Petrovna Blavatsky, personagem com o qual se relacionam quase obrigatoriamente, ainda que de um modo polêmico, a grande maioria dos movimentos esotéricos existentes até os dias de hoje.

### III. O Esoterismo Ocidental

Esse grande movimento - espiritual, religioso, intelectual - que denomino aqui de esoterismo, poderia ser definido, em meus próprios termos, como a busca do sentido arcano, transcendente e da experiência iniciática, individual e plena, na era do mundo exaurido dos mistérios doutrinários e da caução sagrada do mundo; isto é, no caso do esoterismo moderno, buscar a experiência iniciática na era do descrédito e da crítica à religião oficial e da ascensão definitiva da ciência racionalista como fonte primordial de saber e gnose. Pode-se dizer que o esoterismo moderno dá continuidade, dialética e conscientemente, a vários outros movimentos de fundo iniciático (complementares ou confrontados com o cristianismo dominante) que existiram antes no mundo Ocidental. Dentre eles se destacaram: a fusão da Cabala judaica com o cristianismo, típica da

---

<sup>5</sup> Ver Carvalho (1998b).

<sup>6</sup> Para um panorama do circuito neo-esotérico nas metrópoles brasileiras, ver Magnani (1999).

<sup>7</sup> A iniciação nos mistérios implica em um mergulho na dimensão eso-térica, justamente porque a referência do neófito era a dimensão exo-térica da realidade social e simbólica.

época renascentista e que recebeu o nome genérico de Cabala Cristã<sup>8</sup>; a tradição hermética, também tida como uma síntese da tradição cristã com tradições iniciáticas egípcias, gregas e romanas e fixada, sobretudo, nos tratados atribuídos a Hermes Trismegisto conhecidos como o *Corpus Hermeticum*, conjunto de textos místicos e filosóficos redigidos em grego, mas de origem egípcia, compilados provavelmente no final do período alexandrino e reintroduzidos no mundo moderno por Marsilio Ficino na corte dos Médici de Florença<sup>9</sup>; a Ordem Rosacruz, surgida em 1612, e que foi provavelmente o primeiro de todos esses movimentos místicos a adotar uma estrutura organizacional com intenções também nitidamente políticas<sup>10</sup>; a tradição alquímica, viva por mais de dois mil anos e que declinou justamente nos primórdios da era iluminista, simultaneamente à consolidação do espírito científico moderno (Isaac Newton, um dos principais formuladores do método experimental na investigação da natureza, dedicou-se às práticas alquímicas durante os anos cruciais de suas descobertas e pode ser chamado, com propriedade, de último dos alquimistas).<sup>11</sup> Uma das últimas influências, decisiva para a conformação do esoterismo moderno, foi o crescimento do interesse pelas religiões orientais, sobretudo as indianas, (basicamente hinduísmo e budismo) a partir das primeiras décadas do século XIX.<sup>12</sup>

Lembremos aqui que as disciplinas acadêmicas antecessoras da moderna Antropologia da Religião (História das Religiões, Ciência das Religiões, ou Religiões Comparadas) surgiram igualmente no mesmo período de expansão dos movimentos esotéricos de influência oriental. Esse intercâmbio entre as duas respostas à racionalidade moderna só tem crescido nos últimos cento e cinquenta anos, a ponto de que as manifestações mais importantes do esoterismo contemporâneo são cada vez mais enriquecidas pelo material de pesquisa produzido pelos acadêmicos (antropólogos e historiadores da religião). E na mesma medida, todos os grandes mestres das Religiões Comparadas da segunda metade do século vinte - Mircea Eliade, Henry Corbin, Gilbert Durand, Seyyed Hossein Nasr, Antoine Faivre, Jacob Needleman, entre outros – estiveram todos (ou ainda estão) em íntimo contato com a literatura esotérica.

Conforme argumenta Edward Tiryakian, em um conhecido ensaio sociológico sobre o tema (Tiryakian 1974), o movimento esotérico se coloca como uma forma de crítica constante às propostas da modernidade religiosa, mística ou espiritual, em qualquer época da história. Sempre que surge uma onda de inovação de idéias religiosas, estas se difundem, se popularizam ou se vulgarizam e tendem, num certo momento, a se expandirem unicamente no nível horizontal - em outras palavras, se apresentam com a sua face exclusivamente exotérica; aí a dimensão esotérica é mobilizada para que seja de novo tomada em conta a sua dimensão vertical, iniciática, do espírito vivo.

Seria importante precisar certas coincidências, simultaneidades e equivalências entre o surgimento do esoterismo e outras correntes de idéias do século XIX. Tomando

<sup>8</sup> Para um estudo crítico e histórico da Cabala Cristã, ver a coletânea *Kabbalistes Chrétiens* (1979).

<sup>9</sup> Sobre a história de Hermes Trismegisto e o *Corpus Hermeticum*, ver a coletânea *Présence d'Hermès Trismégiste* (1988); uma tradução recente dos tratados, com excelente aparato crítico, é a de Brian Copenhaver (1992).

<sup>10</sup> Sobre a origem e o significado da tradição rosacruz, um estudo elegante e satisfatório é ainda o de Frances Yates (1978).

<sup>11</sup> Sobre a trajetória alquimista de Newton, ver o estudo de Betty Jo Dobbs (1975); sobre a cosmovisão alquímica na sua fase clássica, pós-renascentista, ver meu estudo (Carvalho 1995).

<sup>12</sup> A maior autoridade contemporânea, tanto na história como na sistematização doutrinal do esoterismo ocidental é, a meu ver, Antoine Faivre; ver seu ensaio fundamental (Faivre 1994) e a coletânea por ele organizada em companhia de Jacob Needleman (1995).

como referência básica a proposta teosófica de H.P. Blavatsky, pode-se avaliar em que medida ela ajudou a construir uma crítica radical ao declínio das tradições mitológicas e religiosas, uma retomada da utopia de uma vida humana mais harmônica, mais esclarecida e consciente, dentro de um quadro evolucionista que a aproxima, enquanto estrutura de pensamento, aos grandes esquemas evolucionistas e reformadores de Karl Marx, Herbert Spencer, Auguste Comte, Sigmund Freud, Edward Tylor e James Frazer. Para ficar no campo da disciplina antropológica, ousou afirmar que o projeto de construção de uma obra monumental, capaz de apresentar-se como síntese das diversas tradições religiosas do mundo, levado a cabo por Blavatsky em *Isis sem Véu* e n'*A Doutrina Secreta*, poderia ser comparado ao projeto d'*O Ramo de Ouro*, de James Frazer. Enquanto a mística russa punha em palavras um conhecimento tido como adquirido iniciaticamente (quer dizer, esotérico), o acadêmico inglês pretendia encarnar o espírito racional e transparente da disciplina científica oferecendo comparações formais de tradições, costumes, mitos e práticas rituais - em suma, um saber formulado em termos exotéricos.

Após Blavatsky, e as várias dissidências e ramificações do esoterismo de cunho teosófico, outros pensadores formularam, em termos diversos, seus ideais esotéricos e suas críticas à modernidade. Destaco outros três nomes de grande influência, em seus dias e ainda nos dias de hoje: Julius Evola, autor do célebre *A Revolta contra o Mundo Moderno*; René Guenon, autor de obras que causaram grande impacto na cena ampla de estudos sobre religião e espiritualidade ocidental, como *A Crise do Mundo Moderno e O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*; e Fulcanelli, que fez os fascinantes estudos da tradição cristã medieval plasmados n'*O Mistério das Catedrais* e n'*As Moradas Filosóficas*.

De todas essas obras (e de muitas outras com elas parecidas) ressalta uma forma muito definida de criticar e responder à crise cultural e espiritual do mundo moderno. Há, por um lado, uma grande luta contra a perda do mistério, contra a interpretação supostamente rasante e exteriorizante que a ciência propõe do mundo. Se pensamos nas obras de Fulcanelli acima citadas, podemos contrastá-las, por exemplo, com o famoso ensaio de Erwin Panofsky sobre a arquitetura gótica e o pensamento escolástico: enquanto Panofsky se atém estritamente aos limites da disciplina acadêmica da iconografia, Fulcanelli também oferece o mesmo tipo de conhecimento sistemático sobre a arquitetura das catedrais, propondo porém uma forma distinta de relacionar-se com esse conhecimento, o qual deve remeter o leitor a um treinamento iniciático: o mistério das catedrais é porta de entrada, para Fulcanelli, dos mistérios de nosso próprio ser enquanto parte e parcela do grande mistério do mundo.<sup>13</sup>

Outro aspecto sobressalente dessa postura esotérica é o ataque veemente a uma democratização do saber tida como falsa e ilegítima. Essa atitude reacionária face a popularização indiscriminada do conhecimento (ou, como diríamos nos dias de hoje, o direito à cidadania científica) torna esses autores pares de um Ortega y Gasset, por exemplo, cujo ensaio *A Rebelião das Massas* manifestava um duro repúdio à massificação do ser humano no início do século XX. Muitos deles assumem um perfil político ainda mais nitidamente conservador. Julius Évola, por exemplo, n'*A Revolta contra o Mundo Moderno*, defende a existência de uma aristocracia que esteja preparada para controlar a disseminação social dos conhecimentos e poderes humanos tidos como mais sutis e profundos. Sobretudo em Évola, Guénon, Coomaraswami e Fulcanelli, defende-se a estrutura medieval e oriental das guildas, que fazia de cada aprendizagem de uma profissão uma iniciação nos mistérios herméticos. Assim

<sup>13</sup> Ver Panofsky (1976) e Fulcanelli (1975 e 1977).



entendida, essa defesa se soma à crítica marxista (entre outras) à alienação do trabalhador sob o regime capitalista. Por outro lado, esses autores fazem a apologia da rígida relação mestre x aprendiz, duramente atacada pela ideologia igualitária do individualismo moderno, seja na sua versão liberal capitalista, ou na versão iluminista-marxista da emancipação definitiva do indivíduo contra todas as formas de opressão e dominação sobre o conhecimento e o trabalho.

Resumindo, pode-se dizer que o esoterismo mantém uma relação tensa (e talvez complementar) com a visão de mundo surgida na modernidade: procura apoiar-se nas ciências, ao mesmo tempo que critica uma cegueira da ciência institucionalizada. Algumas de suas correntes mais voltadas para uma discussão do poder terrenal (como é o caso de Evola) chegam a defender uma hierarquia do saber contra o igualitarismo moderno. Outras, propensas a uma teoria da conspiração, criticam os grandes grupos econômicos e políticos (por exemplo, os banqueiros judeus sionistas, o Vaticano e as grandes corporações multinacionais) os quais, acreditam, comandam secretamente os destinos do mundo. Contra esse controle maléfico da humanidade, discutem as possibilidades de uma cavalaria espiritual e da construção de um contra-poder voltado para o bem e para o aprimoramento espiritual da espécie humana<sup>14</sup>. Por outro lado, assim como a religião oficial e a tradição acadêmica institucionalizada que tanto critica por julgá-las estereis e falsas, o esoterismo vive na pele a contradição de ser vítima de sua própria crítica: esse utilitarismo, tão rejeitado, produto do odioso "reino da quantidade" (para utilizar uma expressão conhecida de René Guénon, um dos máximos expoentes do esoterismo no século vinte), está sempre rondando as seitas esotéricas, que muitas vezes transformam o seu saber iniciático em fórmulas reificadas e pragmáticas de controle e poder (segundo acusações vindas de dentro das próprias seitas esotéricas).

Se tomamos essa plêiade de seitas e movimentos esotéricos existindo hoje em dia no Brasil, é possível observar que quase todos mantêm alguns traços comuns entre si, desenvolvidos a partir sobretudo da Teosofia e do Espiritismo, e nesse sentido é possível falar de uma gramática dos princípios esotéricos, que é o que buscarei fazer, ainda que resumidamente, na tentativa de compreender o movimento a nível macroscópico. De Blavatsky, Annie Besant, Krishnamurti, René Guénon, Julius Évola, Henrique José de Souza, Rudolf Steiner, Gurdjieff, Ouspenski, Serge Reynaud de la Ferrière, Mebes a Swami Prabhupada ou Rajneesh, sempre se trata de recolocar a experiência - física, intelectual e espiritual - prometida pelos textos canônicos e pela transmissão oral, de todas as grandes tradições espirituais da humanidade: hermetismo, alquimia, vedanta, cabala, gnose, budismo, astrologia, sufismo, entre outros. Nesse sentido, cada movimento esotérico (e isso é progressivo, sendo ainda mais verdadeiro na atualidade) apresenta sua síntese particular das tradições universais. É tarefa do adepto refazer esse círculo a um nível mais estreito, fazendo seu, pessoal e intransferível, esse arcabouço de verdade universal sintetizado pelo seu mestre ou pelo fundador do seu grupo.

A imagem do fim de um mundo, trabalhada por René Guénon em *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, pode ser vista como um equivalente, ainda que um tanto insólito para muitos cientistas sociais, do alerta de Jürgen Habermas contra o perigo de que a razão instrumental conquiste de uma vez por todas o mundo da vida. Reino da quantidade e razão instrumental, independente dos horizontes argumentativos específicos de onde surgiram, podem ser considerados conceitos equivalentes. Essa mesma imagem guenoniana soaria igualmente familiar para os leitores de Martin

---

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, a história do movimento conhecido como Sinarquia, proposta pelo famoso ocultista francês Saint Yves d'Alveydre, no livro de Jean Saunier (1979).

Heidegger, sobretudo de seus ensaios *Ciência e Meditação* e *Discurso sobre o Pensamento*, em que ele discute a sobrevivência do pensamento meditativo contra os assaltos do pensamento calculante. A sensibilidade de Guénon seria assim do mesmo tipo da de Heidegger, tal como George Steiner a definiu em seu ensaio sobre o filósofo alemão: tratar-se-ia da visão de mundo regressiva dos conservadores. Steiner coloca a postura heideggeriana de rejeição à técnica na mesma linha da nostalgia pastoral de Rousseau, contra a separação das funções éticas e estéticas, o que dá no mesmo que insistir no regresso à união entre arte e artesanato, tema enfatizado repetidas vezes por esotéricos do peso de Coomaraswami (1983), Titus Burckhardt (1958) e Seyyed Hossein Nasr (1992)<sup>15</sup>. O fato (bastante compreensível se pensamos nos sectarismos e preconceitos tão comuns entre os seguidores de diferentes caminhos de conhecimento, seculares ou sagrados, públicos ou privados) de que habermasianos, heideggerianos ou marxistas jamais tenham dialogado com os guenonianos, por exemplo, não nega, substancialmente, o potencial de enriquecimento mútuo quando esses diálogos ocorrerem.

Ao tentar mapear o universo esotérico no Brasil poderá revelar-se interessante, do ponto de vista sociológico, analisar a frequência e as características das rupturas e dissidências entre as seitas. Valeria a pena verificar se os esquemas de segmentação entre os grupos, as linhas de interesse e as genealogias se parecem com seus similares em outros países do mundo ocidental. Importa também averiguar se essa expansão é semelhante aos mecanismos de expansão das seitas protestantes, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras, ou se segue um padrão diverso.

De um ponto de vista teórico, penso que uma compreensão do mundo esotérico pode vir a corrigir, ampliar ou mesmo desfazer certas interpretações que se tem feito sobre a crise da religião na modernidade. Autores como Marcel Gauchet (1985) e Henrique de Lima Vaz (1992), por exemplo, ao discutir a crise simbólica do cristianismo a partir da visão hegeliana da morte de Deus, colocam com propriedade a centralidade da religião como transmissora do Sentido transcendente. Suas críticas se movem na direção de detectar a presença ou não desse Sentido unificador no mundo contemporâneo ocidental judaico-cristão, dominado pela cultura de massa e pela razão instrumental. Todavia, nenhum deles coloca a presença do esoterismo como uma possível alternativa ou mesmo um questionamento desse suposto desaparecimento do Sentido transcendente. Minha hipótese, no momento, é de que esse Sentido, enquanto entendido como estável, constante, todo-abrangente, está associado à tradição simbólica da religião em seu lado socialmente exotérico, oficial ou institucionalizado. Para ficar exclusivamente com o cristianismo, Jacob Needleman comenta, em seu ensaio *Cristianismo Perdido* (1987), como o lado esotérico, iniciático, do cristianismo, tão forte nos primeiros séculos da tradição, retrocedeu vertiginosamente no nosso século, permanecendo ainda vivo apenas em alguns setores da Igreja ortodoxa.<sup>16</sup>

Por outro lado, o esoterismo recolocou com grande veemência (e a trajetória de H.P. Blavatsky é em tudo paradigmática desse movimento) a simbólica da busca, da demanda do Graal (da antiga à moderna, da literal-histórica à alegórica-atual); a trajetória iniciática; o desenvolvimento das faculdades superiores; o crescimento espiritual, etc. E esta simbólica em boa medida vem a ser complementar, contemporânea, de toda a simbólica de abertura e expansão que tanto caracteriza a modernidade em suas dimensões política, científica, estética e moral. Há ressonâncias,

<sup>15</sup> Ver Steiner (1978).

<sup>16</sup>Essa carência da dimensão mística, ou esotérica, do catolicismo, é lamentada por Frei Beto em seus comentários ao meu ensaio (Carvalho 1994a).

inclusive, desse clima esotérico, numa tradição intelectual (e também espiritual, para alguns) absolutamente típica da modernidade: a Psicanálise. A Psicologia Analítica de Carl G. Jung, por exemplo, compartilha explicitamente de uma boa parte dessa simbólica esotérica, sobretudo com as noções de individuação e de crescimento, que muitas equivalências quer guardar com o processo iniciático. Isso sem contar certas conexões mais evidentes, como a sua autoria heterônima e misteriosa dos *Sete Sermões aos Mortos* (apresentados anonimamente como uma psicografia de um tratado gnóstico, na linha dos textos alexandrinos de Valentim e Basíledes), seus ensaios sobre mística e religião oriental e a própria natureza da sua autobiografia, *Memórias, Sonhos e Reflexões*, que se coloca na linha dos escritos dos grandes adeptos.<sup>17</sup>

No caso específico do Brasil, o campo religioso tem sido mapeado pelos estudiosos, definindo como linhas principais as seguintes: o catolicismo popular, a igreja católica institucionalizada, as seitas protestantes, o espiritismo, as diversas tradições religiosas afro-brasileiras e, em menor escala de importância etnográfica, as novas seitas, incluindo as de origem oriental e as que podem ser agrupadas sob o rótulo de Nova Era. Se é possível defender que a influência de qualquer um desses segmentos da religiosidade brasileira transcende em muito o seu número formal de adeptos e participantes, pode-se igualmente sustentar que o universo esotérico permeia também a religiosidade do país muito mais do que a quantidade de seitas e participantes, ainda que já bastante vasta, pareceria indicar.

Em princípio, parece-me que o lugar que o esoterismo ocupa relaciona-se em não pouca medida com uma oportunidade hermenêutica que oferece às pessoas ditas comuns, roubadas ou expropriadas (sobretudo numa sociedade de baixa escolaridade) da capacidade de intervir mais criativamente nos dois grandes universos conceituais que definem a nossa civilização: a tradição científica (ou acadêmica) e a tradição cristã, ambas veiculadas através de seus representantes competentes: os cientistas, ou acadêmicos e os líderes religiosos (padres, pastores, ministros e equivalentes). Nesses dois universos, o controle pelo significado - e também pelo discurso legítimo - é extremamente severo. Além disso, ambos se constroem como detentores da verdade fundamental e da reta conduta. É neste sentido que uma das atividades típicas de um esotérico é fazer exercícios de análise simbólica, interpretando mitos, lendas, histórias tradicionais, decifrando esquemas simbólicos, fazendo elucubrações de caráter filológico, descobrindo analogias entre termos e conceitos, ou buscando conexões ocultas entre processos e eventos. Toda essa atividade inclui também outra dimensão, fundamental para compreender o fascínio do esotérico: a capacidade de fazer com que essas conexões e exegeses simbólicas reflitam diretamente na sua experiência pessoal. E essa experiência pessoal é também vista em conexão com o espírito da época e do lugar em que vive.

Assim entendida, a presença da dimensão do esotérico, mesmo que em versões às vezes de fato fragmentadas, é muito alta em vários segmentos da sociedade brasileira. Seria útil pensar o esotérico como um outro tipo social, no sentido que Georg Simmel deu a certos tipos sociais em seus criativos ensaios do início do século XX. Aqui, o indivíduo esotérico conformaria um tipo singular de sensibilidade. Pois já podemos de certo modo circunscrever as sensibilidades específicas dos seguidores das outras vertentes religiosas hegemônicas no Brasil, tais como a dos católicos, dos protestantes, dos adeptos dos cultos afro-brasileiros e dos espíritas. O esotérico se caracterizaria então por um excessivo cuidado com o que se diz, a certeza de uma cumplicidade nas conversações sobre coisas do espírito, o pacto de silêncio rigoroso com os membros do

<sup>17</sup> Ver o fascinante texto dos *Septem Sermones ad Mortuos* em apêndice a sua autobiografia (Jung 1990).

grupo a que pertence, um estado constante de alerta diante de sinais tênues e às vezes recônditos de significados ocultos e reveladores. Aqui poder-se-ia enfatizar uma alta predisposição aos efeitos da sincronicidade e da coincidência significativa e uma rejeição radical à obra do acaso.<sup>18</sup>

Seria igualmente interessante contrastar a figura do esotérico com a do flâneur teorizada por Walter Benjamin; enquanto este circulava à deriva pelas galerias da grande metrópole do fim do século dezanove, aberto às vivências que lhe eram apresentadas pelas mercadorias profanas cintilando nas vitrines dos grandes magazines, o esotérico típico procurava decifrar signos sagrados que justamente o afastavam da atração exteriorizante e sem profundidade simbólica das mercadorias industriais. Por outro lado, aquilo que Benjamin chamava de aura poderia valer também para a atitude esotérica em relação aos objetos, na medida em que coloca-os num ponto de respeito em relação à sua chegada, sem romper a corrente histórica e iniciática da tradição, através dos tempos, até o momento presente. Colocando em termos de Jean Baudrillard, o esotérico se recusa a aceitar a precessão do simulacro e coloca-se frente à sua circulação no extremo oposto ao do filósofo: enquanto Baudrillard reage ironicamente à desapareição do real provocado pelo simulacro hologramático, virtual e digitalizável pós-terceira revolução industrial, o esotérico reage a essa produção na linha de um platonismo iniciático: como se esse esvaziamento de significado fosse o sintoma de um mistério que se oculta diante das massas alienadas pela indústria cultural. E aqui competiria ao neófito perscrutar esse vazio em busca de sinais de uma realidade que esse mistério da desapareição via simulacro esconde e a que simultaneamente aponta. Assim, enquanto o paradoxo da precessão do simulacro de Baudrillard é inequivocamente exotérico, esse mesmo paradoxo adquire, para os buscadores a que nos referimos, uma dimensão esotérica.<sup>19</sup>

Sintetizando, pareceria, à primeira vista, que o esoterismo moderno cresceu num momento paradigmático da civilização ocidental. Quando o discurso racional da filosofia ameaçou prescindir de vez de um solo transcendente; e quando o discurso da ciência ameaçou revelar ou desprezar definitivamente quaisquer dimensões arcanas da realidade, fossem elas físicas ou mentais, pessoas como Blavatsky, Gurdjieff, René Guénon, recolocaram as questões dos níveis não-físicos da realidade e de saberes secretos, perdidos no Ocidente (ou congelados nos textos sagrados do seu passado), mas vivos ainda nas tradições espirituais iniciáticas do chamado mundo antigo e do Oriente. Visto dessa forma, o salto alcançado por obras monumentais como *A Doutrina Secreta* de Blavatsky, *O Arqueômetro* de Saint-Yves d'Alveydre, *O Ensino Secreto de Todas as Épocas*, de Manly Hall, entre outras, significou também um salto cultural, preparando o solo para um cosmopolitismo que parece ter vindo para ficar - as tradições religiosas não-ocidentais, sobretudo as asiáticas, ganham cada vez maior visibilidade e já não só no interior dos segmentos intelectualizados do Ocidente.

Poderíamos aqui questionar até que ponto essa busca dita esotérica não estaria colonizada por uma postura individualista, ou mesmo narcisista, tipicamente ocidental contemporânea, ilustrada pelo que Michel Foucault chamava dos cuidados de si, mais conectada com uma estetização da existência que com a busca por uma espiritualidade. De fato, alguns movimentos e fenômenos ditos de Nova Era têm desembocado nessa

<sup>18</sup> Carl Jung desenvolveu os conceitos de sincronicidade e coincidência significativa (ambos entendidos como formas de conexão acausal entre fenômenos) no seu criativo e inspirador ensaio sobre o clássico chinês *I Ching* (Livro das Mutações) e a Astrologia (Jung 1964).

<sup>19</sup> Ver Baudrillard (1991). Ainda conectado com esse tema, discuti em outro ensaio a resistência das culturas populares à absolutização do simulacro a terceira revolução industrial (Carvalho 2006).

exterioridade tão bem descrita por Foucault e não falta, naturalmente, quem os celebre. Todavia, há que ressaltar, em primeiro lugar, que existe uma inegável relação, tanto no plano sociológico quanto como no plano simbólico, entre o vasto campo esotérico (histórico e atual) e o campo, mais particular, da espiritualidade de Nova Era. Em segundo lugar, fica o alerta, para os antropólogos, de que devemos reagir (através de uma consciência e não de um mero confronto por poder político no interior da academia) contra três planos importantes que são negados pelo racionalismo paradigmático no nosso campo científico:

a) as correspondências, ou coincidências significativas, entre os fenômenos observados ou vividos. Reafirmar a fidelidade, portanto, para além dos paradigmas ou das matrizes disciplinares, dos resultados da observação e da experiência (que é também, não esqueçamos, auto-observação) subjetiva. Espiritualidade faz parte da experiência subjetiva, o que nos exige considerar, imediatamente, a dimensão espiritual da prática etnográfica e da interpretação antropológica;

b) os inúmeros saberes somáticos (e também os psíquicos ou mentais) com que nos deparamos nas nossas pesquisas de campo. Esses saberes somáticos não podem ser traduzidos em palavras, mas podem ser perfeitamente demonstrados, prática e ostensivamente. Se não podem ser capturados em um discurso explicativo, seja ele estruturalista, funcionalista, materialista ou de qualquer outro viés teórico, podem (e devem) ser mencionados e descritos;

c) os poderes dos mestres e mestras que foram e que são testemunhados pelos antropólogos e que têm sido silenciados ns etnografias. Os saberes somáticos e mentais formam parte dos recursos com os quais inúmeras pessoas, em diferentes partes do mundo, aprendem a desenvolver poderes de paranormalidade, tais como telepatia, precognição e psicocinese, entre outros.

Uma espécie de convenção prática obscurantista disfarçada de iluminista instalou-se na Antropologia acadêmica para recusar a inscrição (nem falemos de interpretação e muito menos de explicação) nos textos tidos como disciplinares ou “antropológicos”, dos poderes exercitados por diferentes pessoas nas comunidades onde os antropólogos fizeram suas pesquisas de campo. Para reafirmar essa abertura antropológica positiva em relação aos saberes e poderes dos povos não-ocidentais podemos retomar de Foucault sua definição ampla das tecnologias do eu, que inclui claramente o plano esotérico, histórico e culturalmente definido: “técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, por seus próprios meios, um certo número de operações em seus próprios corpos, em suas almas, em seus pensamentos, em suas condutas, e assim alcançar um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante” (Foucault 1999:162). Na direção oposta da imagem estereotipada que muitos constróem de sua postura como niilista e cética, Foucault não negaria a existência de poderes e saberes extraordinários das pessoas; como um bom etnógrafo, ele proporia a genealogia das técnicas e das condições de produção dessas pessoas especiais e de seus saberes e poderes extraordinários.

#### **IV. Uma Crítica Esotérica da Antropologia**

Como antes mencionado, esse mesmo cosmopolitismo esotérico primeiro influenciou e mais tarde voltou a ser influenciado pela sensibilidade própria da Antropologia. Aqui, enfim, podemos tentar unir os dois contra-discursos ao projeto modernista. No seu ensaio "Modernidade, um projeto inacabado", Habermas resume

com mestria o legado da teoria weberiana e explica com didatismo o projeto moderno como sendo o momento da separação das esferas autônomas – a científica, a artística e a moral. Como dissemos no início, poderíamos inclusive interpretar antropologicamente esse relato no que ele tem de mítico em sua estrutura: o momento pré-moderno, feminino, esotérico, da fusão indiferenciadora, dá lugar ao momento moderno, masculino, exotérico, da separação e do distanciamento discriminador da razão. As várias facetas da atividade humana são então nomeadas com seus atributos de razão: a razão ética, a razão estética e a razão científica só podem ser alcançadas e analisadas a partir do investimento em atos de conhecimento setorizados e sistemáticos – despojados, evidentemente, de qualquer encantamento extra-racional.

O que passou então a chamar-se de Ciência Social foi a acomodação disciplinar a essa realidade projetada em um sistema coerente. A Sociologia e a Ciência Política não tiveram dificuldades de adaptar-se ao universo separado dessas esferas. A Antropologia, por outro lado, cuja constituição mesma implicou numa pretensão integradora (lembremos da definição clássica e ainda operacionalizável de Edward Tylor: “aquele todo complexo de arte, ciência, religião,...”) posiciona-se de um modo enviesado, quando não conflitante, a esse projeto científico modernista. Nenhum campo dos estudos da cultura reflete tão bem essa injunção quanto o da Antropologia da Religião, cujo especialista, se resolver seguir seriamente a agenda acadêmica de cunho modernista, deverá renunciar definitivamente ao ideal de integrar, num gesto único de compreensão, a esfera política com a esfera mística das tradições religiosas. E não esqueçamos o subtítulo do ensaio de Habermas: um projeto inacabado. O que significa dizer que o fosso racional entre as esferas ainda se processa e tende a crescer na medida em que nos tornemos cada vez mais modernos. É essa mesma crítica, com interesses morais e espirituais próprios, que fazem os pensadores esotéricos ao projeto de modernidade - daí se apoiarem, como agenda comum, no que chamam de tradição. Essa tradição é também via de circulação de saber científico, porém de uma ciência que não deseja desvincular-se da moral e da arte.

Avancemos brevemente com a hipótese de que a atitude antropológica guarda bastante similaridade com a atitude esotérica, sobretudo se pensamos num conceito central para a constituição da atitude esotérica moderna: o conceito de tradição.<sup>20</sup> Por trás dessa palavra está a transmissão viva e direta de um conhecimento arcano e fundamental, que resiste ao trabalho do tempo precisamente por sua capacidade de renovar-se a cada geração, que o encarna em pessoas dotadas da sensibilidade que estamos chamando de esotérica. A tradição atravessa povos diferentes e épocas diferentes, sendo expressão de uma verdade humana supra-pessoal, à qual se associam três características importantes: unidade, relação e hierarquia.<sup>21</sup> Entre tantos aspectos desse complexo conceito, a dimensão da oralidade é importante, pois de certa forma toda tradição é, em última instância, oral. E se assim se passam as coisas, a prática etnográfica conduz o antropólogo a deparar-se constantemente com os mestres que transmitem o conhecimento místico e espiritual que circula no seio das tradições religiosas vivas. Essa dimensão da oralidade é feita realidade através da presença, da encarnação viva do saber lembrado. Esse saber, que deve ser atuado a cada vez que o solicitam, configura exatamente o plano esotérico da vida. E a etnografia do fenômeno religioso, que igualmente só pode ser vivida, é sempre uma imersão numa corrente oral

---

<sup>20</sup> Conceito teorizado exhaustivamente pelos esotéricos. Ver, a respeito, os ensaios de René Guénon (1932), Seyyed Hossein Nasr (1989), Titus Burckhardt (1979), Ananda Coomaraswami (1991), Frithjof Schuon (1985) e a exegese comparativa de Antoine Faivre (1994).

<sup>21</sup> Para um resumo do conceito de tradição em Guénon, ver Guénon (1984) e Waterfield (1987).

de conhecimento; é, de igual modo, um contato com a presença - logo, com a unidade primordial, com a hierarquia sagrada que dignifica e relativiza o lugar de cada um na ordem cósmica. Conectar-se com a tradição é atravessar o véu da ilusão individualista, particularmente hipertrofiada na sociedade ocidental contemporânea secular e materialista.

O segundo conceito que nos aproxima da dimensão esotérica é o de iniciação. O adepto vem significar aquele iniciado numa determinada tradição esotérica e cujo conhecimento, condicionado por sua posição na hierarquia sagrada, antes disseminado na qualidade de cultura ou representação coletiva, adquiriu um caráter pessoal, de gnose interiorizada. O que distingue uma Antropologia da Religião é justamente o contato e o reconhecimento da personalidade dos adeptos nas mais diferentes tradições religiosas. O próprio antropólogo pode ver-se como um neófito que dialoga com neófitos, com pessoas plenamente iniciadas e com mestres de iniciação. Por exemplo: o índio mexicano Don Juan, personagem central dos cativantes relatos iniciáticos de Carlos Castañeda; Muchona, grande sacerdote da nação Ndembu da Zâmbia, de quem Victor Turner construiu um comovedor perfil biográfico; Ogotemmêli, o sábio e filósofo Dogon, sobre quem Marcel Griaule escreveu um livro inteiro e que Victor Turner chegou a comparar com o místico e teósofo Jacob Boehme; os vários xamãs aborígenes australianos que ensinaram a Elkin como penetrar na dimensão espiritual conhecida como *Dreamtime* (tempo do sonho); *Black Elk* (Alce Negro), sacerdote Sioux, que em 1931 ditou para John Neihardt a última grande visão cósmica dos índios das planícies norte-americanas; Adamu Jenitongo, velho sábio dos Songhay do Níger, que iniciou Paul Stoller na sua tradição de conhecimento mágico.<sup>22</sup>

O terceiro conceito é o de ciência sagrada. Todas essas pessoas dotadas de uma espiritualidade excepcional, expoentes de culturas religiosas muito distintas, encarnam o ideal antropológico de ir "em busca do milagroso", para utilizar a imagem de Ouspensky. E neste movimento, de rebelar-se contra a medida niveladora da razão embutida no projeto da modernidade reafirmam a ciência como um saber sagrado, construído e reconstruído institucionalmente ao longo do tempo, dos mais diversos modos, nas inúmeras sociedades do mundo. É possível, assim, conceber a Antropologia da Religião como uma tentativa de testar o que Frithjof Schuon chama de "unidade transcendente das religiões", percorrendo caminhos simbólicos que complementem as análises praticadas pelos seguidores da tradição, em geral mais presos às correntes letradas do espectro da mística universal.

## V. Xamanismo e Tradições Iniciáticas Afro-Brasileiras

Finalmente, ao dar exemplos de antropólogos (como Victor Turner, Marcel Griaule, Castañeda e tantos outros) que tocaram a dimensão iniciática em seus trabalhos de campo, deve ter chamado a atenção do leitor a ausência de exemplos da nossa parte do mundo. Seremos ainda mais racionalistas e positivistas que os antropólogos europeus e norte-americanos? É possível que assim seja, quem sabe devido a uma maior insegurança epistemológica, gerada pela constituição subalterna da nossa Antropologia acadêmica, que necessita invocar com mais força sua face canônica para ser melhor

---

<sup>22</sup> Para os perfis biográficos desses expoentes do esoterismo extra-ocidental, ver as obras de Victor Turner (1976), Marcel Griaule (1965), A. P. Elkin (1977), John Neihardt (1972) e Paul Stoller (1989); ver também o dossiê de Richard De Mille (1990) sobre a controvérsia causada no meio acadêmico pelos relatos de Carlos Castañeda.

reconhecida e aceita pelos nossos pares do Primeiro Mundo.<sup>23</sup> Contudo, gostaria apenas de anunciar duas linhas de estudos que potencialmente ampliariam a dimensão iniciática da Antropologia na América Latina: os estudos das religiões indígenas (e muito particularmente o xamanismo) e das tradições iniciáticas afro-brasileiras.

Muito diferente do estilo brasileiro, considero digno de nota a tendência freqüente dos antropólogos colombianos de participar de sessões xamânicas e relatar abertamente suas experiências pessoais, incluindo as posteriores buscas espirituais a que elas conduziram e sem abandonar os interesses teóricos e interpretativos de cunho acadêmico em relação às tradições indígenas que pesquisam. Uma boa síntese dessa capacidade de assumir a dimensão esotérica dos estudos de xamanismo pode ser a obra coletiva intitulada *Chamanismo, el Otro Hombre, la Otra Selva y el Otro Mundo*, em que vários antropólogos daquele país (incluindo um mestre xamã Desana que é pesquisador da Universidad Nacional de Colombia) expõem de um modo bastante sofisticado suas experiências subjetivas e buscas espirituais provocadas pelas suas relações com os xamãs e mestres da Amazônia colombiana.

Mesmo em nome da interculturalidade, com seus protocolos para a construção de diálogos entre os saberes, estaria mais que justificada uma abertura teórica e metodológica para a ultrapassagem dos limites do paradigma racionalista na antropologia. O livro colombiano sobre xamanismo é um convite aos especialistas para uma auto-reflexão sobre os dois saberes postos em contato: o acadêmico e o xamânico. Faz-nos lembrar o original diálogo entre o filósofo Jean-François Revel e seu filho, Matthieu Ricard, ex-pesquisador eminente na área de biologia molecular que se converteu ao budismo. O rico intercâmbio entre pai e filho oferece-nos um panorama dos contrastes entre a ciência ocidental e a ciência do budismo tibetano.<sup>24</sup>

Outro modelo inspirador para uma possível expansão do paradigma antropológico para além do racionalismo é o projeto interdisciplinar chamado *Mente e Vida*, concebido por Francisco Varela e Adam Engle em colaboração com o Dalai Lama. O primeiro encontro do grupo realizou-se em 1987 em Dharamsala, na Índia, onde está situado o governo tibetano em exílio e também a mais importante universidade tibetana em exílio. O oitavo encontro, de 2000, na Universidade de Wisconsin em Madison, foi coordenado por Daniel Goleman e reuniu, de um lado, cientistas, psicólogos e filósofos pesquisadores da consciência (incluindo Francisco Varela); e do outro lado o Dalai Lama, às vezes acompanhado de um mestre do budismo Theravada tailandês.<sup>25</sup> A idéia desse encontro foi contrastar os saberes da Psicologia Ocidental com a Psicologia Budista sobre as emoções. Um aspecto especialmente revelador desse diálogo foi que a Psicologia Ocidental aparece, nos debates, no lugar de um saber nativo, que é apresentado ao Dalai Lama (que encarna a Psicologia Budista), aqui situada como o lugar da teoria, isto é, o lugar analítico tradicionalmente ocupado pelo antropólogo que traduz o saber nativo para o saber acadêmico nos termos de algum paradigma teórico. Que não reste dúvida: aqui se tratou de não excluir, do debate dito científico que inclui até as neurociências, a dimensão espiritual da existência humana.

No caso do Brasil, a maioria dos estudos de xamanismo tem utilizado uma abordagem racionalista, ligada à cosmovisão, organização social, política, ou ainda, à dimensão estética, porém sem se ocupar da dimensão de espiritualidade e da experiência dos estados alterados de consciência. Por outro lado, a dimensão iniciática e esotérica é

---

<sup>23</sup> Desenvolvi este tema, relacionado com os estudos subalternos e de pós-colonialidade, em outro ensaio (Carvalho 2001).

<sup>24</sup> Ver Revel & Matthieu (1998).

<sup>25</sup> Ver Dalai Lama & Daniel Goleman (2003).



mais exercida pelos antropólogos que pesquisam as religiões da ayahuasca, como o Santo Daime, a União do Vegetal, a Barquinha e outras variantes. O que essas religiões têm em comum é um formato híbrido, ou sincrético, que lhes possibilita um certo contacto ou trânsito com a simbólica do esoterismo ocidental – como se a alteridade radical do culto exclusivamente indígena da ayahuasca devesse ser tratada predominantemente pelo paradigma racionalista.<sup>26</sup>

Na literatura sobre xamanismo no Brasil, destaco a excelente antologia organizada por Jean Langdon, intitulada *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*, em que todos, incluindo os autores que sabemos privadamente que experimentaram ou ainda experimentam as drogas enteogênicas e psico-ativas, escrevem em um tom distanciado, sem referir-se às suas experiências subjetivas.<sup>27</sup> E mesmo na antologia dedicada especificamente às religiões da ayahuasca, organizada por Beatriz Labate, intitulada *O Uso Ritual da Ayahuasca*, em que quase todos os que escrevem são praticantes das várias religiões da ayahuasca, de novo são justamente os dois antropólogos colombianos e um médico francês os que declaram abertamente, em seus textos e nas suas interpretações, sua condição de iniciados no consumo da planta sagrada.<sup>28</sup>

Vendo agora o lado positivo do movimento de superação do racionalismo antropológico, vem crescendo a olhos vistos, na Universidade de Brasília, o número de estudantes de Antropologia (sobretudo na graduação) que estudam e vivenciam caminhos espirituais que podemos aglutinar vagamente em torno do termo já anacrônico de Nova Era. Assim, o Chamado do Beija-Flor, o Caminho Vermelho e a Busca da Visão, o Calendário Maia, a prática do temascal, as várias linhas rituais da prática da ayahuasca, ilustram um interesse que funde o etnógrafo com o buscador e que contribui para re-semantizar o conceito de pesquisa de campo, de etnografia e, no limite, do que seja a abordagem antropológica.

Contudo, mesmo admitindo essa espécie de recalque antropológico com relação às tradições espirituais indígenas, considero que o vácuo maior da dimensão iniciática na nossa Antropologia (e não apenas dessa dimensão, obviamente) se deve à baixíssima absorção, pelos antropólogos acadêmicos, das tão poderosas tradições iniciáticas afro-brasileiras. Oposto ao lado contra-modernizante do projeto antropológico, o ethos cultural de referência da nossa Antropologia acadêmica é ainda basicamente o eurocentrismo, porém em sua dimensão racionalista, ou modernizante, sem sua contrapartida esotérica. Uma exceção notável a essa regra é Otávio Velho, que tem escrito sobre a gnose e chamado a atenção, em inúmeros ensaios, sobre a dimensão espiritual na construção disciplinar da Antropologia.<sup>29</sup> Contudo, apesar das exceções, acredito que a grande negação da dimensão iniciática na Antropologia brasileira está relacionada com a resistência a absorver, tanto as raízes simbólicas afro-brasileiras, como a espiritualidade indígena radical ou mais distante de seus hibridismos com as simbólicas ocidentais.

Como subsídio para uma resposta breve acerca de por que parece haver uma resistência em relação à incorporação dos saberes espirituais indígenas maior dos antropólogos brasileiros quando comparados com os colombianos (e possivelmente também com os antropólogos mexicanos), não posso deixar de indicar que nossa comunidade acadêmica vive uma experiência severa de segregação étnica, racial e de

<sup>26</sup> Ofereci uma interpretação dessas religiões da ayahuasca em outro ensaio (Carvalho 2003).

<sup>27</sup> Ver Langdon (1996).

<sup>28</sup> Ver Labate & Sena (2002).

<sup>29</sup> Ver Velho (1995 e 1998).

classe. Em franco contraste com a glorificação que fazemos de nativos vivendo em sua maioria em comunidades não industrializadas, de pequena escala e não-cosmopolitas, nossa comunidade antropológica é composta de 99% de brancos e brancas confinados a um mundo de classe média e a espaços sociais marcadamente elitizados. Mais ainda, em sua esmagadora maioria conectados exclusivamente com as tradições culturais eurocentradas. Tanto confinamento racial, social e simbólico gerou uma dificuldade crônica em abrir-se aos saberes dos mestres e mestras negros e indígenas e também provocam uma falta de sensibilidade pelas tradições culturais populares, as quais acusam baixíssima presença nas reuniões nacionais dos antropólogos brasileiros. Daí minha crença de que somente um programa intenso e transversal de cotas para negros e indígenas na graduação, na pós-graduação, na docência superior e na pesquisa terá um efeito transformador na natureza dessa sensibilidade e propiciará uma abertura paradigmática para novos diálogos, trocas de saberes e mergulho nas dimensões iniciáticas transmitidas pelos mestres das tradições indígenas e de matriz africana. Inclusão étnico-racial e interculturalidade são pressupostos incondicionais para uma superação da censura acadêmica que foi imposta aos conhecimentos universitários, incluindo os antropológicos.

Se a relação com as tradições iniciáticas indígenas já é de distanciamento, acredito que, das três matrizes civilizatórias básicas da nossa diversidade simbólica (a indígena, a africana e a européia), a espiritualidade mais negada, entre os antropólogos brasileiros, seja a africana. E paradoxalmente, ela seria a mais facilmente assimilável, dada a proximidade maior que poderíamos ter dos mestres das tradições de matriz africana – afinal, tanto os mestres de iniciação do Primeiro Mundo como os mestres indígenas estão mais distantes dos centros urbanos em que se concentram os cursos de Antropologia. Assim como existe um caminho da ayahuasca, da jurema e de outros xamanismos (e também, evidentemente, os caminhos de Jesus, de Santiago, de Nossa Senhora, de Bom Jesus da Lapa, entre outros tipicamente cristãos) existe um caminho do Candomblé, da Umbanda, da Capoeira, do Jongo, do Congado, do Maracatu, do Afoxé, da Pajelança, da Jurema, com seus respectivos rituais e mestres e mestras de iniciação.

Pensar na busca da matriz africana, neste contexto, é descolonizar nossas paisagens mentais de identidade e subjetividade, não somente via o racionalismo da teoria antropológica, mas também via o esoterismo da experiência iniciática em alguma tradição afro – movimento que pode ser paralelo a um mergulho, ainda mais complexo do ponto de vista da interculturalidade, na alteridade radical da espiritualidade indígena. As bases dessa busca ainda estão sendo formadas por um número pequeno de pesquisadores, em sua maioria conectados com a espiritualidade de matriz africana.<sup>30</sup>

Desenvolver essas hipóteses, porém, é tarefa para outro ensaio. O que fica como antecipação é a oportunidade de se exercitar essa visada esotérica na própria disciplina antropológica tal como praticada no Brasil. Filhas ambas, assim, do projeto moderno de erigir um saber emancipatório da ignorância, da opressão e do achatamento simbólico do mundo, tanto as tradições esotéricas como a Antropologia deveriam ser vistas como partes de uma ciência sagrada muito mais ampla, que se recusa a fragmentar o olhar ao tentar desvendar as complexidades das relações do ser humano consigo mesmo, com os outros e com todas as formas de vida do universo.

---

<sup>30</sup> Tentei contribuir para essa busca em alguns ensaios, entre os quais aquele em que cito o canto esotérico de pajelança que coloquei em epígrafe a este trabalho (Carvalho 1997).



\_\_\_\_\_ The Mysticism of Marginal Spirits. Em: Michael Pye & Yolotl González (orgs), *Religion and Society*, 71-108. Cambridge.U.K.: Roots and Branches, 2003.

\_\_\_\_\_ Por que e como Apoiar as Culturas Populares. Em: Hamilton Faria & Ricardo Lima (orgs), *Fomento, Difusão e Representação das Culturas Populares*, 12-28. São Paulo: Instituto Pólis/ Brasília: Ministério da Cultura, 2006.

COOMARASWAMI, Ananda *Sobre la Doctrina Tradicional del Arte*. Barcelona: Ediciones de la Tradición Unánime, 1983.

\_\_\_\_\_ *O que é civilização*. São Paulo: Livrarias Siciliano, 1991.

COPENHAVER, Brian *Hermetica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DALAI LAMA & Daniel Goleman *Como Lidar com Emoções Destrutivas*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

D'ALVEYDRE, Saint-Yves *El Arqueómetro. Clave de todas las Religiones y de todas las Ciencias de la Antigüedad*. Madri: Luís Cárcamo Editor, 1981.

DE MILLE, Richard *The Don Juan Papers*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1990.

DOBBS, Betty Jo *The Foundations of Newton's Alchemy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ELIADE, Mircea O Oculto e o Mundo Moderno. Em: *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELKIN, E. P. *Aboriginal Men of High Degree*. New York: St. Martins' Press, 1977.

EVOLA, Julius *A Revolta contra o Mundo Moderno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

FAIVRE, Antoine *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.

FAIVRE, Antoine & Jacob Needleman (org) *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossword, 1995.

FOUCAULT, Michel About the beginning of the hermeneutics of the self. Em: Jeremy Carrete (org), *Religion and Culture. Michel Foucault*, 158-181. New York: Routledge, 1999.

FULCANELLI *O Mistério das Catedrais*. Lisboa: Edições Setenta, 1975.

\_\_\_\_\_ *As Mansões Filosófais*. Lisboa: Edições Setenta, 1977.

GAUCHET, Marcel *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Gallimard, 1985.

GOSWAMI, Amit *O Universo Auto-Consciente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

GRIAULE, Marcel *Conversations with Ogotemmêli*. London, 1965.

GUÉNON, René *Introduction Générale a l'Étude de las Doctrines Hindoues*. Paris: Les Éditions Véga, 1932.

\_\_\_\_\_ *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

\_\_\_\_\_ *A Crise do Mundo Moderno*. Lisboa: Editorial Vega, 1977.

\_\_\_\_\_ *La Metafísica Oriental*. Palma de Mallorca: Jose J. de Olañeta, 1984.

\_\_\_\_\_ *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

GURDJIEFF, G. I. *Views fom the Real World*. New York: E. P. Dutton, 1973.

HABERMAS, Jürgen *Modernity - An Incomplete Project*. Em: Hal Foster (org), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Seattle: Bay Press, 1983.

- HALL, Manly P. *The Secret Teachings of All Ages. Being an Interpretation of the Secret Teachings concealed within the Rituals, Allegories and Mysteries of All Ages*. Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1988.
- Kabbalistas Chrétien*s. Paris: Albin Michel, Col. Cahiers de l'Hermétisme, 1979
- JAMES, Ariel José & David Andrés Jiménez (orgs) *Chamanismo. El Otro Hombre, la Otra Selva y el Otro Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.
- JUNG, Carl Gustav *La Interpretación de la Naturaleza y la Psique*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1964.
- \_\_\_\_\_ *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- LABATE, Beatriz Caiuby & Wladimir Sena Araújo (orgs) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- LANGDON, Jean Matteson (org) *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- MAGNANI, José Guilherme *Mystica Urbe. Um Estudo Antropológico sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- NASR, Seyyed Hossein *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Islamic Art and Spirituality*. New York: State University of New York Press, 1992.
- NEEDLEMAN, Jacob *Cristianismo Perdido. Uma Viagem de Redescoberta*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- NEIHARDT, John *Black Elk Speaks*. New York: Pocket Book, 1972.
- NICOLL, Maurice *Psychological Commentaries on the Teaching of G. I. Gurdjieff*. Londres: Vincent Stewart, 1957.
- OUSPENSKY, P. D. *A New Model of the Universe*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- PANIKKAR, Raymundo *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1978.
- PANOFSKY, Erwin *Gothic Architecture and Scholasticism*. New York: Meridian Book, 1976.
- PIPER, Josef *El Ocio y la Vida Intelectual*. Madrid: Ediciones Rialp, 1983.
- Présence d'Hermès Trismégiste*. Paris: Albin Michel, Col. Cahiers de l'Hermétisme, 1988.
- REVEL, Jean-François & Matthieu Ricard *O Monge e o Filósofo. O Budismo Hoje*. São Paulo: Editora Mandarim, 1998.
- SAUNIER, Jean *A Sinarquia, ou o velho sonho de uma sociedade nova*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- SCHUON, Frithjof *O Esoterismo como Princípio e como Caminho*. São Paulo: Editora Pensamento, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Tras las Huellas de la Religión Perenne*. Barcelona: José J. de Olañeta, 1982.
- \_\_\_\_\_ *A Unidade Transcendente das Religiões*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.
- STEINER, George *Heidegger*. Hassocks: The Harvester Press, 1978.
- STOLLER, Paul *The Taste of Ethnographic Things*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- STOLLER, Paul & Cheryl Olkes *In Sorcery's Shadow*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

- TIRYAKIAN, Edward Toward the Sociology of Esoteric Culture. Em: Edward Tiryakian (org), *On the Margin of the Visible*. New York: John Wiley & Sons, 1974.
- TURNER, Victor Muchona the Hornet. Em: *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- VAZ, Pe. Henrique de Lima Cultura e religião. Em: *Escritos de Filosofia*, Vol. 2. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.
- VELHO, Otávio Religião e Modernidade Filosófica. Em: Maria Clara Bingemer (org), *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. Religiosidade e Antropologia. Em: *Besta Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose, *Horizontes Antropológicos*, Ano 4, No. 8, 34-52, 1998.
- WATERFIELD, Robin *René Guenon and the Future of the West*. Londres: Crucible, 1987.

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
**Últimos títulos publicados**

397. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Direito, Identidade e Cidadania na França: Um Contraponto (“Droit, Identité et Citoyenneté en France: Un Contrepoint”). 2006.
398. PEIRANO, Mariza G.S. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. 2006.
399. RIBEIRO, Gustavo Lins. O Mestiço no Armário e o Triângulo Negro no Atlântico. Para um Multiculturalismo Híbrido. 2006.
400. SEGATO, Rita Laura. O Édipo Brasileiro: A Dupla Negação de Gênero e Raça. 2006.
401. SEGATO, Rita Laura. Qué es un Femicidio. Notas para un debate emergente. 2006.
402. CARVALHO, José Jorge de. La Diáspora Africana en Iberoamerica. Dinámicas Culturales y Políticas Públicas. 2006.
403. ALVAREZ, Gabriel O. Pós-dradiviano: parentesco e ritual. Sistema de parentesco e rituais de afinabilidade entre os Sateré-Mawé. 2006.
404. SEGATO, Rita Laura. Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales. 2006.
405. CARVALHO, José Jorge de. As culturas afro-americanas na Ibero-América: o negociável e o inegociável. 2006.
406. CARVALHO, José Jorge de. Uma Visão Antropológica do Esoterismo e uma Visão Esotérica da Antropologia. 2006.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006

E-mail: [dan@unb.br](mailto:dan@unb.br)

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan)