

## RESEÑA

*Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates.* Editado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Júnior. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 2017. 348 páginas. ISBN: 978-987-4019-64-6.

Reseñado por Mauricio Oviedo Salazar

Universidad de Ámsterdam, Holanda

[mauricio.oviedo.salazar@gmail.com](mailto:mauricio.oviedo.salazar@gmail.com)

Recepción: 19 de octubre de 2017/Aceptación: 22 de noviembre de 2017

doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31530>

El Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental (CEEEO) de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), fundado en el 2011 por Juan Pablo Bubello<sup>1</sup>, se ha convertido en años recientes en la punta de lanza para la apertura de espacios académicos que giren en torno al esoterismo y su papel en América Latina. Uno de sus más recientes proyectos es *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, primer libro publicado por el Centro, el cual está compuesto por nueve artículos académicos que versan sobre el esoterismo latinoamericano, y fue editado por Bubello, José Ricardo Chaves<sup>2</sup> y Francisco de Mendonça Jr.<sup>3</sup>. Este documento es, en pocas palabras, el primero en su tipo, y en ese sentido es la primera muestra colectiva de los diversos alcances y posibilidades que ofrece dicho campo académico en la región.

Entre los artículos que confeccionan el libro caben destacar, ya sea por su rigurosidad en el análisis histórico, su claridad o por sus propuestas innovadoras en el nivel teórico, metodológico y discursivo: “Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): La conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX” de Bubello, “A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira” de Daniel R. Placido, “Utopia, Modernidade e Magia: O nascimento do Movimento Gnóstico

---

<sup>1</sup> Director del CEEEO, docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de la Plata.

<sup>2</sup> Investigador del CEEEO, investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y docente de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>3</sup> Codirector del CEEEO, miembro del Laboratório de Estudos Medievais (LEME), de la Associação Brasileira de Estudos Medievais y de la European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Docente de la Universidade Federal de Santa Maria.

na Colômbia” de Marcelo Leandro de Campos, y “José López Rega, ‘El Brujo’: Producción esotérica y violencia política en la Argentina en la década del setenta” de Hernán Facundo López<sup>4</sup>.

Por otro lado, en una revisión más general, es importante notar, entre otros elementos que se pueden encontrar en el libro, cómo la mayoría de los artículos dejan ver la participación que tuvo el esoterismo en el campo sociopolítico de América Latina, lo que nos permite repensar las aproximaciones que se han tenido en cuanto historia política y social en la región. Se abre de esta manera un fascinante campo de estudio. Uno de los textos que mejor muestra dichas posibilidades es el realizado por Facundo López, con su análisis de la relación entre José López Rega (1916-1989) y el gobierno argentino.

La introducción, escrita por los editores, enmarca inmediatamente el enfoque respecto del esoterismo occidental que se supone siguen la mayoría de autores dentro del libro, y que conforma una gran parte del núcleo teórico del CEEO. Dicho enfoque es el propuesto por Antoine Faivre desde su monografía *Accès de l'esotérisme occidental* publicada en 1986<sup>5</sup>, el cual se define con mayor claridad en *L'esotérisme* de 1992, y se disemina en el ámbito angloparlante a través de *Modern Esoteric Spirituality*, libro editado por Faivre y Jacob Needleman, también publicado en 1992<sup>6</sup>. Faivre define el esoterismo occidental como fenómeno histórico, como una “forma de pensamiento”<sup>7</sup> identificable a través de la historia, la cual es discernible gracias a una serie de categorías que la conforman. La idea de “forma de pensamiento” propone aproximarse al esoterismo desde un punto de vista fenomenológico, como un comportamiento mental que se puede distinguir a través de una tipología en particular, y se puede ubicar, en sus múltiples formas, en el tiempo y el espacio. Faivre nos dice que el esoterismo en occidente es una forma de espiritualidad identificable a través de seis características que se manifiestan en diversos grados a través de los diversos contextos históricos. Las primeras cuatro de dichas características son entendidas como intrínsecas, en tanto que son necesarias para considerar el material de estudio como parte del campo académico del esoterismo. Estas características son: correspondencias, la naturaleza viva, la imaginación y mediación, y la experiencia de transmutación. Las otras dos características son no intrínsecas, o extrínsecas, en tanto que

<sup>4</sup> Docente en la Universidad de Buenos Aires. Miembro del proyecto de investigación UBACyT y del proyecto de investigación PRI en el Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación, ambos pertenecientes a la Universidad de Buenos Aires.

<sup>5</sup> Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendoça Júnior eds., *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates* (Buenos Aires: Editorial de Universidad de Buenos Aires, 2017), 9.

<sup>6</sup> En este texto se encuentra la introducción hecha por Faivre para *L'esotérisme*, traducida por Karen Voss, en donde se establece con claridad el sistema de las características o categorías intrínsecas y no intrínsecas que componen la “forma de pensamiento” que es el esoterismo occidental, las cuales serán comentadas a continuación en el presente texto.

<sup>7</sup> Sobre el origen del concepto de “forma de pensamiento” (*forme de pensée*) de Faivre, ver: Wouter J. Hanegraaff, “The Globalization of Esotericism”, *Correspondences* 3 (2015), 78-79.

no son indispensables, pero sí frecuentes, en el material de estudio que conforma el campo académico del esoterismo. Estas son la práctica de concordancia y la transmisión<sup>8</sup>. Si bien dicho enfoque es mencionado por la mayoría de autores en el documento, vale la pena hacer hincapié de su uso por Mendoça Júnior, en su contribución titulada “Esoterismo, sigilo e segredo. Algunas reflexoes metodológicas” ya que, aunque toma como base a Faivre, decide concentrarse en los conceptos de secreto y confidencialidad<sup>9</sup> como elementos relevantes a la hora de investigar el esoterismo en América Latina<sup>10</sup>. Mendoça Júnior contempla dentro de dichos conceptos relaciones de discurso, poder y comportamiento social a lo interno de las sociedades esotéricas<sup>11</sup>. De esta manera el autor amplía el modelo tipológico e histórico de Faivre a favor de un marco metodológico y conceptual que él considera pertinente a los estudios de la región.

Con Faivre como uno de los estandartes para las aproximaciones de la región latinoamericana al esoterismo occidental, los autores del libro y miembros del CEEO abren la puerta para someter a discusión cuál podría ser el futuro de la disciplina y cuál es el papel de América Latina en los debates más recientes, tanto metodológicos como teóricos, del esoterismo occidental. Como apunta Bubello en “Difusión del esoterismo...”, se tiene conocimiento de las diversas opiniones dentro del campo de estudio en cuanto a la propuesta clásica de Faivre, y a las nuevas formas en que se ha redefinido la disciplina<sup>12</sup>. No obstante, los autores deciden no involucrarse en dichas discusiones, asumiendo desde el principio el modelo de Faivre. Esta decisión no es necesariamente por capricho, es decir, no significa que los autores no quieran profundizar en estos aspectos, sino que, por el enfoque del libro, la importancia recae en mostrar los alcances del esoterismo occidental y la necesidad de estudiarlo en los espacios académicos latinoamericanos. Ahora bien, como ya fue dicho, la postura asumida por los autores invita al debate, por lo que a continuación me gustaría ahondar en algunos puntos relevantes de las vertientes más recientes donde el estudio del esoterismo latinoamericano podría involucrarse, y así contribuir al desarrollo del esoterismo occidental como disciplina académica.

Tal y como expone Wouter J. Hanegraaff, propulsor del método empírico y el enfoque histórico en el esoterismo occidental, las características intrínsecas de Faivre tienen como base una teosofía cristiana basada en la encarnación, lo que hace de esta la base del esoterismo *alla* Faivre. Esto, por supuesto, provoca ciertos procesos de exclusión, como el espiritualismo decimonónico, que si bien se liga al campo no pertenecería exactamente al mismo; o el *New Age* que, aunque vinculado con corrientes esotéricas, se vería más dentro

<sup>8</sup> Antoine Faivre, “Introduction I”, en *Modern Esoteric Spirituality*, eds. Antoine Faivre y Jacob Needleman (New York: Crossroad, 1992), xi-xii.

<sup>9</sup> Estos a su vez sí vinculan a la categoría de transmisión de Faivre.

<sup>10</sup> Bubello, Chaves y Mendoça Júnior eds., *Estudios*, 26.

<sup>11</sup> Bubello, Chaves y Mendoça Júnior eds., *Estudios*, 35-37.

<sup>12</sup> Bubello, Chaves y Mendoça Júnior eds., *Estudios*, 41.

de lo que se denomina nuevos movimientos religiosos y no en el esoterismo. Faivre generó una definición de esoterismo que fácilmente cae en el esencialismo de creer poder determinar un “verdadero” esoterismo<sup>13</sup>, y hace de sus características una lista de control para la disciplina. Los interesados en este campo deben cuidarse de estos aspectos. El modelo de Faivre puede funcionar como herramienta heurística, pero es una guía para la investigación que a su vez tiene que ser flexible, abierta a la crítica y el cambio, ya que los fenómenos históricos que puedan ser pertinentes para el esoterismo no siempre van a poder responder, y no tienen por qué, al sistema propuesto por el autor<sup>14</sup>. Debemos tener presente que la tipología sugerida tiene sus orígenes en un grupo limitado de fuentes, las cuales conforman básicamente los intereses académicos de Faivre, a saber: el hermeticismo renacentista, la *Naturphilosophie*, la cábala cristiana y la ya mencionada teosofía cristiana<sup>15</sup>. Esto genera una serie de barreras que pueden marginalizar otras tradiciones religiosas, y en el caso de América Latina en particular, prácticas que ni siquiera fueron conocidas o consideradas por Faivre. De esto se concluye que, al definir el esoterismo como una “forma de pensamiento”, y al ser esa “forma de pensamiento” una actitud mental basada en las fuentes anteriormente citadas, en donde no se contemplan otros fenómenos culturales históricos ajenos a una historia principalmente, aunque no de forma exclusiva, eurocéntrica, su aplicación en América Latina debe darse con el mayor cuidado crítico posible<sup>16</sup>. Esto me permite a su vez instar a la apertura metodológica, más allá de Faivre, en

<sup>13</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 354-355. En estas mismas páginas Hanegraaff menciona otros ejemplos donde el modelo de Faivre provocaría la exclusión de ciertos temas que hoy en día se han considerado pertinentes al campo de estudio.

<sup>14</sup> Para Michael Bergunder, la tipología de Faivre puede provocar que los objetos de estudio pierdan su peculiaridad histórica en cuanto a objetos particulares en un tiempo y espacio determinados, ya que lo que se busca en ellos es una “forma de pensamiento” que, aunque aparentemente enmarcada en la historia, por su carácter tipológico le es posible independizarse de esta. Michael Bergunder, “What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies”, *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 15.

En otras palabras, la “forma de pensamiento” de Faivre se construye a partir de acontecimientos históricos específicos, sin embargo, se vuelve un modelo para evaluar cualquier fenómeno histórico, y así clasificarlo como parte del esoterismo occidental o no. Esta función le permite volverse un marco atemporal con el cual evaluar todo elemento de la historia, siendo el objeto de estudio sometido a una estructura que no necesariamente va a ser la adecuada para evaluar los diversos problemas históricos que la conforman.

<sup>15</sup> Kocku von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* (Leiden y Boston: Brill, 2010), 47-48. Ver también: Kennet Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes”, *Religion* 43, no. 1 (2013): 53.

<sup>16</sup> Tal y como muestra Arthur McCalla, Faivre cae en un argumento circular: “(...) since esotericism is defined as a form of thought, nothing outside that form of thought can be esotericism.” Arthur McCalla, “Antoine Faivre and the Study of Esotericism”, *Religion* 31, no. 4 (2001): 444: (...) ya que el esoterismo es definido como una forma de pensamiento, nada fuera de esa forma de pensamiento puede ser esoterismo [Mi traducción]. Granholm expresa de forma distinta, aunque también acertada, este argumento:

When the definition itself is based on a sort of circular argument -a phenomenon is esoteric because it fits the definition, which is due to it being a part of the source material used in forming the definition in the first

los estudios sobre el esoterismo latinoamericano, no con la intención de censurar dicho modelo, sino con el interés en abrir espacios para discutir una mayor variedad de enfoques teóricos y metodológicos, intención que estoy seguro forma parte de los objetivos del CEEO.

Por otro lado, desde inicios de la década actual, el esoterismo occidental se ha visto sometido a una revisión constante en cuanto a sus bases fundamentales y su papel dentro no solamente de las humanidades y las ciencias sociales, sino también en disciplinas anteriormente no contempladas, como las ciencias cognitivas, lo que ha llevado a cuestionar si los límites autoimpuestos por la disciplina son aun válidos o no. Entre estos límites se encuentra el uso de “occidental” para definir dicho campo<sup>17</sup>. Sobre esta discusión tenemos artículos como “Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism” de Kennet Granholm, publicado en el 2013, “Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism” de Egil Aspre, publicado en el 2014, y “The Globalization of Esotericism” de Hanegraaff publicado en el 2015, por mencionar algunos de los más importantes. ¿Es necesario hablar de “occidental” para hablar de esoterismo? ¿Ayuda en algo? ¿Por qué no hablar sólo de esoterismo? ¿Qué queremos decir con “occidental”? ¿Es un adjetivo geográfico, cultural, ideológico, político, económico? ¿Es todas estas categorías al mismo tiempo, o algunas que dependerán del contexto en el que se esté hablando? ¿Dónde calza América Latina en dicho término? La relevancia de estas preguntas es algo que debe ser determinado por los diversos grupos académicos contenidos en la disciplina, entre ellos los de Latinoamérica. Los editores de *Estudios...* justifican el estudio de la región latinoamericana dentro del esoterismo occidental a partir de argumentos geográficos e histórico culturales: nuestra posición geográfica como parte de occidente y los procesos de conquista europea acontecidos a partir del siglo XVI<sup>18</sup>. Si bien esos son elementos válidos para considerarnos como parte de la disciplina definida en cuanto occidental, eso no elimina el hecho de que, antes de los esfuerzos realizados principalmente por parte del CEEO, las diversas autoridades de este campo de estudio no nos tenían en mayor consideración como parte de lo que han definido como esoterismo occidental. Basta con analizar el *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, editado por Hanegraaff en colaboración con Faivre, Roelof van de Broek y Jean-Pierre Brach, para ver que la presencia de América Latina es casi inexistente. Esto

---

place, and which was determined to be esoteric prior to forming the definition- the approach is problematic. Granholm, “Esoteric currents”, 53.

Cuando la definición en si misma está basada en un cierto argumento circular -un fenómeno es esotérico porque calza con la definición, esto por razón de que dicho fenómeno es parte de las fuentes utilizadas para crear la definición en primer lugar, y que fueron determinadas como esotéricas anterior a formar la definición- la aproximación es problemática [mi traducción].

<sup>17</sup> Wouter J. Hanegraaff, “Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism”, en *Religion: Secret Religion*, ed. April D. DeConick (Macmillan, 2016), 168.

<sup>18</sup> Bubello, Chaves y Mendoça Júnior eds., *Estudios*, 10-11.

podría llevar a cuestionarnos a qué es exactamente a lo que pertenecemos. Nos podemos relacionar teórica e históricamente a la idea de esoterismo occidental, pero en cuanto a la forma en que la disciplina se configuró, por lo menos en Europa, el vínculo es más complejo de determinar. Es, en mi opinión, necesario abrir este tipo de discusiones en los estudios sobre esoterismo latinoamericano.

En relación con esto hay propuestas que resultan interesantes y que se podrían analizar en la región. Michael Bergunder en “Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism and Global Religious History” nos habla del enfoque de la historia global, y nos pone a pensar sobre cómo se ha estudiado el conocimiento “occidental” y su recepción en las colonias. La idea del recibimiento de conocimiento casi en una actitud pasiva por el colonizado es cambiada por la importancia de cómo dicho conocimiento es apropiado y transformado, lo que hace de las influencias culturales fenómenos sumamente heterodoxos que dependen de diversas condiciones históricas. De esta manera la historia deja ser solo de recepción de ideas, y pasa a la transformación de las mismas, y a creación de ideas propias que a su vez son transmitidas. No hay una influencia unidireccional, sino que se ve el proceso entre colonizador y colonizado como un evento multidireccional<sup>19</sup>. En este sentido sería interesante analizar no solamente cómo las corrientes esotéricas transformaron el panorama cultural latinoamericano, sino cómo América Latina afectó en las propuestas tanto europeas como estadounidenses, entre otras.

Hasta cierto punto estas ideas ya se manifiestan en el presente libro. Como bien nos dicen los editores, parte de las intenciones del documento recaen en mostrar las “(...) continuidades y rupturas con el esoterismo procedente de Europa y que aquí echó raíces, no sin sufrir un complejo proceso de hibridación y mestizaje”<sup>20</sup>. Bubello establece ya ciertas posturas al respecto en su contribución al libro, al sostener que las diversas prácticas culturales autóctonas previas al periodo de Conquista no forman parte del estudio del esoterismo occidental, y que la relevancia de sendas prácticas existirá solo en el momento que estas fueron reapropiadas y resignificadas en los años posteriores a la Conquista hasta el presente<sup>21</sup>. Además de Bubello, destaca en estos aspectos “A Antroposofía...” de Placido, quien se preocupa por la introducción de la Antroposofía en Brasil a mediados de la primera mitad del siglo XX, y toma en cuenta cómo dicha corriente se transformó de acuerdo al contexto histórico cultural brasileño, donde se estaban desarrollando otras corrientes esotéricas además de las prácticas culturales religiosas autóctonas del país sudamericano. También es notable en “José López Rega...” de Facundo López, donde se ve cómo diversas corrientes esotéricas son transformadas por López Rega, conocido como

<sup>19</sup> Michael Bergunder, “Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History”, *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2014): 401-402.

<sup>20</sup> Bubello, Chaves y Mendonça Júnior, *Estudios*, 21.

<sup>21</sup> Bubello, Chaves y Mendonça Júnior, *Estudios*, 43.

‘El Brujo’, en sus producciones literarias y en las influencias que llegó a ejercer en la política argentina de la década de 1970.

Finalmente, me gustaría añadir una de las más recientes inquietudes respecto de la disciplina, la cual fue planteada por Justine Bakker de la Rice University en la sexta conferencia internacional de la European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), llevada a cabo este año, y en la que América Latina también podría llegar a jugar un papel importante<sup>22</sup>. Bakker, en su presentación titulada “Race in/and the Construct and Study of Western Esotericism”, propone que a la hora de analizar cómo se ha construido y estudiado el esoterismo occidental podríamos llegar a considerar también el tema de la raza, y cómo este ha afectado los objetos o intereses de estudio en la disciplina, marginalizando en muchos casos al “otro” en términos de los vínculos históricos de la dicotomía racional/irracional con la discriminación por el color de piel y el grupo étnico. Bakker hace la aseveración polémica de que “occidental” se llega a convertir en la disciplina un metalenguaje para el “blanco”, entendido bajo las diversas consideraciones raciales e intelectuales peyorativas del término. En este sentido “occidental” no sería solamente una categoría geográfica o cultural, sino también racial, y la disciplina por lo tanto no solo lidiaría con el rechazo a diversas formas de pensamiento, entendidas como esotéricas, sino también con el rechazo de diversos tipos de cuerpos<sup>23</sup>. No es difícil imaginar que en el esoterismo latinoamericano las consideraciones raciales y étnicas pueden llegar a jugar un papel crucial, en caso de que estas sean pertinentes a la pregunta de investigación que se pretende resolver. Dichos análisis en la región podrían arrojar luz, por ejemplo, sobre cómo el esoterismo occidental ha sido construido en cuanto a disciplina y en cuanto a sus objetos de estudio.

En conclusión, estas son algunas de las muchas reflexiones provocadas por *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*, lo que nos permite percibirle como una de las primeras muestras de los alcances de la disciplina en la región, e inmediatamente como un documento que señala puntos clave necesarios para el futuro debate y desarrollo de estudio en América Latina. Las discusiones en torno a la disciplina del esoterismo occidental continúan, y la apertura de dicho campo en Latinoamérica por pioneros como el CEEO nos insta a preguntarnos los papeles que hemos jugado y que podemos llegar a jugar dentro de dichos debates. Para todos aquellos interesados en los estudios esotéricos y el rol de los mismos en la historia religiosa, social, política y cultural de nuestro continente, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina* se convierte en la lectura obligatoria por excelencia.

---

<sup>22</sup> Agradezco a Justine Bakker por facilitarme el manuscrito de su presentación.

<sup>23</sup> Justine Bakker, “Race in/and the History, Construct and Study of Western Esotericism” (ponencia presentada en *The Sixth International ESSWE Conference: Western Esotericism and deviance*, Erfurt, del 1 al 3 de junio de 2017).

## Bibliografía

- Asprem, Egil. "Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism". *Correspondences* 2, no. 1 (2014): 3-33.
- Bakker, Justine. "Race in/and the History, Construct and Study of Western Esotericism". Ponencia presentada en *The Sixth International ESSWE Conference: Western Esotericism and deviance*, Erfurt, del 1 al 3 de junio 2017.
- Bergunder, Michael. "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies". *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 9-36.
- Bergunder, Michael. "Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History". *Journal of the American Academy of Religion* (2014): 398-426.
- Bubello, Juan Pablo, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Júnior, eds. *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 2017.
- Faivre, Antoine. "Introduction I". En *Modern Esoteric Spirituality*. Editado por Antoine Faivre y Jacob Needleman. New York: Crossroad, 1992.
- Granhölm, Kennet. "Esoteric currents as discursive complexes". *Religion* 43, no. 1 (2013): 46-69.
- Granhölm, Kennet. "Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism". En *Occultism in a Global Perspective*. Editado por Henrik Bogdan y Gordan Djurdjevic. Durham: Acumen, 2013.
- Hanegraaff, Wouter J. ed. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden y Boston: Brill, 2006.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff, Wouter J. "The Globalization of Esotericism". *Correspondences* 3 (2015): 55-91.
- Hanegraaff, Wouter J. "Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism". En *Religion: Secret Religion*. Editado por April D. DeCocnick. Macmillan, 2016.
- McCalla, Arthur. "Antoine Faivre and the Study of Esotericism". *Religion* 31, no. 4 (2001): 435-450.
- Stuckrad, Kocku von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden y Boston: Brill, 2010.