

Perspectivas religiosas e críticas da “tradição”

Religious and critical views of “tradition”

Steven Joseph Engler*

Resumo

Este artigo discute formas de analisar criticamente o conceito de *tradição*. *Tradição* é frequentemente sinônimo de *religião*. Isto aponta para dimensões ideológicas da suposta relação entre a religião e o passado. Uma discussão sobre “a invenção da tradição” leva a três recomendações metodológicas para o estudo crítico da tradição: *tradição* é relacional, enquadrada com pares de conceitos opostos; é vista como independente de ações intencionais; e sua relação com o passado é uma reivindicação estratégica e ideológica, não como uma característica inerente das religiões. Dois exemplos, o Candomblé e o pereneísmo, explicam o contraste entre perspectivas religiosas/essencialistas e críticas/históricas. As visões essencialistas veem a tradição como algo fora da história, enquanto a Ciência da Religião tem a visão oposta, investigando processos de concepção, transmissão, recepção, reconfiguração e (re)invenção de tradições em contextos específicos. O estudo crítico de *tradição* não analisa a tradição em si, mas os discursos sobre ela.

Palavras-chave: Religião. Tradição. Invenção da tradição. Diversidade religiosa. Pluralismo religioso. Autoridade. René Guénon. Tradicionalismo. Pereneísmo. Candomblé.

Abstract

This article discusses ways to analyze critically the concept of *tradition*. *Tradition* is often synonymous with *religion*. This points to ideological dimensions of religion’s perceived relationship to the past. A discussion of “the invention of tradition” leads to three methodological recommendations for the critical study of *tradition*: *tradition* is relational, framed with pairs of opposing concepts; it is seen as independent from intentional agency; and its relation to the past is a strategic and ideological claim, not as an inherent feature of religions. Two examples, Candomblé and Perennialism, exemplify the contrast between religious/essentialist and critical/historical views. Essentialist perspectives see tradition as standing outside of history, where the academic study of religion/s takes the opposite view, investigating processes of inception, transmission, reception, reconfiguration and (re)invention of traditions in specific contexts. The critical study of *tradition* analyzes not tradition itself but discourses about it.

Keywords: Religion, Tradition, Invention of tradition, Religious diversity, Religious pluralism, Authority, René Guénon, Traditionalism, Perennialism, Candomblé.

Artigo submetido em 31 de maio de 2021 e aprovado em 17 de novembro de 2022.

* Doutor pela Concordia University. Professor da Mount Royal University. País de origem: Canada. E-mail: sjengler@gmail.com

Introdução

Os conceitos de *religião* e *tradição* frequentemente na literatura da Ciência da Religião são tratados como sinônimos.¹ Este fato empírico merece mais atenção teórica do que recebe.

A ambiguidade de *tradição* sugere que talvez seja melhor evitar o uso do termo tanto quanto possível, por razões pragmáticas, mesmo admitindo que um certo uso deve ser privilegiado na Ciência da Religião (ver Engler e Gardiner 2013a). No mínimo, para evitar uma indefinição insuperável, devemos complementar *tradição* a fim de esclarecer o que queremos dizer (por exemplo, ortodoxia, práticas normativas, precedentes históricos, corpos de textos, leis religiosas, costumes nacionais, etc.).

Em termos gerais, *tradição* refere-se a um conjunto herdado de crenças e práticas. Todavia, este significado central não é suficiente para manter juntos os muitos usos do termo. Ele não produz um conceito unívoco e coerente. Este artigo argumenta que a Ciência da Religião deveria aproveitar de aspectos de dois pontos de vista encontrados na literatura acadêmica: um distinguindo nitidamente entre tradições genuínas e inventadas; e o outro afirmando que todas as tradições são inventadas. Apresento três reivindicações de valor analítico potencial, oriundas nesta perspectiva. Termino com uma curta análise das visões essencialistas da tradição que são características dos discursos religiosos. São caracterizadas por estas afirmações: uma determinada tradição é transmitida com precisão de sua fonte distante; é verdadeira; e a segunda destas reivindicações se baseia na primeira. A tarefa da Ciência da Religião é problematizar e investigar essas afirmações, uma vez que elas constituem um modo chave do trabalho da *tradição*.

1 Significados de *tradição*

Tradição engloba uma família bastante ampla de significados. Os atos de entrega são centrais nos dicionários de várias línguas. Os usos atuais do termo

¹ Agradeço os comentários muito úteis dos dois pareceristas anônimos. Discussões paralelas porém independentes de *tradição* aparecem em Engler (2005a; 2005b; 2009).

geralmente enfatizam a ideia de costume ou aquilo que é transmitido para a posteridade, ao longo das gerações, muitas vezes oralmente. Um conjunto contrastante de significados (entrega como um ato de traição) caiu no esquecimento. Era para se imaginar que os cientistas da religião (dada a frequente sobreposição nos textos da disciplina entre *religião* e *tradição*) teriam assumido a liderança na elaboração do uso de um conceito claramente definido e operacionalizado para analisar a tradição, junto com um vocabulário bem desenvolvido que serve para sinalizar significados divergentes.

De fato, encontramos o contrário. Os usos de *tradição* na Ciência da Religião são amplos e difusos. Para ilustrar, peguei um dos muitos textos introdutórios em minha estante: a sétima edição de *World Religions* de Warren Matthews (2011). A variedade de sentidos de *tradição* neste livro é desconcertante. No entanto, isto é um reflexo justo (e até um pouco vergonhoso) do uso na Ciência da Religião como um todo. Os muitos significados de *tradição* incluem o seguinte: uma religião; um amplo subconjunto de crenças ou práticas dentro de uma religião; uma posição doutrinária bem definida dentro de uma religião; os ensinamentos ou práticas de uma figura religiosa específica; sabedoria recebida no sentido mais amplo possível; um conjunto de crenças ou práticas nacionais ou culturais (por ex., “chinês”); um conjunto de crenças ou práticas transnacionais ou transculturais (por ex., “ocidental”); os produtos e posições cumulativas de autoridade institucional; costume, lei ou normas; uma prática estabelecida e aceita; uma forma institucionalizada de tais práticas; um conjunto de doutrina ou ensinamentos orais ou escritos; e um conjunto de sabedoria ou ensinamentos não-factuais (MATTHEWS, 2011, pp. 194, 185, 390, 3, 78, 324, 389, 313, 414, 28, 142, 162, 188).

Esta ampla gama de significados sobrepostos é quase universal na Ciência da Religião. Quando uma só palavra pode significar tantas coisas diferentes, os usos informais tendem a evocar o menor denominador comum: no caso, uma vaga ideia de que algo autoritário foi transmitido historicamente de alguma forma. Isto oculta as distinções que devem ser a marca registrada da Ciência da Religião, por exemplo, entre tipos de fontes, de doutrina, de textos, de transmissão, de autoridades etc. É importante que estudantes e cientistas da

religião pensem claramente sobre os diferentes significados agrupados sob o termo *tradição*, reconhecendo quais encontram nos fenômenos que estudam, e quais querem usar nas suas próprias escritas.

2 A tradição inventada

Na literatura acadêmica sobre a tradição, existem diferentes posições a respeito da relação entre as tradições e as suas origens. Alguns estudiosos distinguem nitidamente entre tradições genuínas e inventadas. Isto pressupõe que seja possível (e desejável) encontrar evidências que distinguem uma da outra. Outros rejeitam esta distinção, afirmando que não há autenticidade alguma: todas as tradições são inventadas; e as afirmações a respeito de sua autenticidade mascaram lutas ideológicas.

É difícil formular estas posições de forma afiada. Elas se confundem e falam de maneiras pouco comparáveis, dependendo das suas visões divergentes de *tradição*. Defendo aqui uma posição que tem elementos de ambos, reconhecendo tanto a natureza relativa dos julgamentos a respeito da tradição “genuína” quanto o jogo da ideologia no discurso da *tradição*. Proponho que o método de analisar os processos que moldam a tradição em contextos e circunstâncias específicas: início, transmissão, reconfiguração, tradução, (re)elaboração etc. A busca definitiva pelas tradições verdadeiras ou falsas, genuínas ou inventadas, autênticas ou inautênticas acaba sendo uma tarefa fútil. Os discursos *sobre* a verdade e a autenticidade se tornam objetos de pesquisa, em vez de ser conclusões objetivas dos estudiosos.

O conceito da “invenção da tradição” foi destacado pelo livro, de 1983, com este mesmo título (HOBSBAWM; RANGER, 2012).² Suas contribuições enfocavam principalmente os usos políticos de novos rituais seculares no final do século XIX e início do século XX, no Reino Unido e em suas colônias. Em geral, segundo este livro, a motivação para a invenção da tradição é a reivindicação da autoridade pelo uso estratégico de uma narrativa positivamente valorizada do passado. Constam dois processos complementares: a inovação em crenças e

² Três livros tratam da “invenção da tradição” no contexto da Ciência da Religião: van Henten e Houtepen 2001; Engler e Grieve 2005; Lewis e Hammer 2007; ver também Aspren e Granholm 2013.

práticas; e a elaboração de uma versão do passado que as legitima (ver SAROT, 2001, p. 30). Por exemplo, o estudioso muçulmano pré-moderno Ibn al-Hajj (ca. 1258-1336) tentou legitimar um dia sagrado, a Noite da Ascensão, que era uma relativa inovação. Fez isto ao ligá-lo aos costumes muçulmanos das primeiras gerações da Medina: “Ibn al-Hajj apresenta um discurso no qual uma noção de tradição é construída a serviço de uma agenda reformista” (COLBY, 2005, p. 48). Para dar um outro exemplo, a reelaboração dinâmica da tradição pode ser uma estratégia consciente de adaptação criativa às circunstâncias sociais em tempos de mudança. Por exemplo, em um ato de “recalibração cultural” pelos havaianos nativos encarcerados, um ritual tradicional, Makahiki, “foi temporalmente comprimido e simbolicamente condensado para atender às condições de seus novos contextos” (JOHNSON, 2005, pp. 207-208). A tradição é uma ferramenta bem flexível e dinâmica; é até inovadora. Porém esta função pressupõe que ela seja *vista* como uma coisa estável, inflexível, antigo e até milenar.

A coletânea de Hobsbawm e Ranger é a afirmação clássica da distinção entre as tradições genuínas e inventadas: “na medida em que há ... referência a um passado histórico, a peculiaridade das tradições ‘inventadas’ é que a continuidade com esta história é em grande parte falsa” (HOBSBAWM, 2012, p. 2). Da mesma forma, Richard Dorson distinguiu entre “folclore” e “fakelore,” onde a primeira é uma autêntica tradição folclórica e a segunda uma construção ideológica (1976).

Há duas complicações com este ponto de vista hobsbawmiano. Primeiro, nem sempre é fácil determinar eventos históricos o suficiente para avaliar a autenticidade das relações entre as tradições e as suas origens. Segundo, a tentativa de distinguir as tradições genuínas das inventadas parece equivocada: a eficácia das tradições como alicerce da autoridade é baseada na *crença* de que elas são exatas e verdadeiras, não no status real dessas reivindicações. Uma tradição que é de fato autêntica perde a sua autoridade se as pessoas pararem de acreditar que seja verdadeira. Do outro lado, para conquistar a autoridade, uma tradição que é de fato inventada precisa somente de ser *aceita* como verdadeira e autêntica.

Isto salienta uma distinção importante entre a exatidão da transmissão e a

verdade das afirmações da tradição, ambos supostas. No caso da transmissão, a exatidão ocorre quando aquilo que foi recebido dos antepassados (ou de outra fonte distante) é um reflexo exato de crenças ou práticas originais. No caso da verdade, mesmo transmitidos com exatidão, as crenças recebidas são verdadeiras somente se os originais eram também. Um assunto é se a cópia é autêntica; outro é se o original era verdadeira.³

Ambas estas questões são importantes para a Ciência da Religião, embora por motivos diferentes dos que regem as ações das pessoas religiosas. A questão da exatidão exige um estudo crítico-histórico dos processos pelos quais são sustentadas as reivindicações de autenticidade de tradições específicas. A questão da verdade exige, além disso, uma análise filosófica da natureza e das limitações da verdade, da justificação e outros conceitos. O fato de que os discursos religiosos tendem a ver a verdade da tradição como necessariamente decorrente de sua exatidão é uma visão que deve ser problematizada, não replicada, pelos cientistas da religião. Uma distinção simplista entre tradições reais e inventadas tende a perder de vista o que mais importa com as tradições religiosas: o jogo pragmático e ideológico entre as diferentes reivindicações a respeito da autenticidade e autoridade da tradição, e os pressupostos conceituais que servem de premissas neste processo.

Jocelyn Linnekin apresenta os argumentos mais claros para a visão que toda tradição é invenção. Ela e Richard Handler argumentam que a tradição, sendo “simbolicamente constituída”, está ligada a um contexto específico de relações sociais e ideológicas: “A tradição é inventada porque é necessariamente reconstruída no presente, não obstante a compreensão de alguns participantes de tais atividades, que se trata de preservação e não de invenção” (LINNEKIN; HANDLER, 1984, pp. 275, 279). Linnekin pergunta, “como defender o ‘passado real’ e as tradições ‘genuínas’ se aceitarmos que todas as representações culturais, mesmo as eruditas, são contingentes e inseridas em um contexto social e político particular?” (1992, p. 250).

Há duas complicações com esta visão. Primeiro, ela posiciona os

³ Agradeço a Kevin Schilbrack por ter salientado a importância desta distinção (comunicação pessoal).

estudiosos como os árbitros da autenticidade. Ou seja, somos nos, professores e estudantes universitários, que decidimos que todas as tradições são posturas ideológicas. Parece uma prepotência imperialista: “ Assim como as pessoas que são caracterizadas como ‘inventores da tradição,’ estes estudiosos reivindicam a autoridade discursiva em virtude da forma como constroem sua própria posição distante em relação à tradição” (BRIGGS, 1996, p. 460). Esta visão impõe uma avaliação do que é “realmente” o caso com a tradição, baseada em uma certa linha de pensamento dentro das ciências humanas e sociais do final do século XX e do começo do XXI.

Segundo, ao dar um lugar central a um julgamento universal (*toda* tradição é tal), este ponto de vista não traça distinções analíticas úteis. Ela faz críticas interessantes às custas de oferecer qualquer alavanca para as investigações sociais e históricas da tradição. Chamar toda tradição de “inventada” não compreende o fato de que é a *percepção* de fortes ligações entre fenômenos atuais e passados que dá à tradição sua força normativa. Faz mais sentido explorar os processos de representação que sustentam visões da tradição que encontramos nos discursos religiosos, tanto quanto nos discursos eruditos.

As tensões entre os pontos de vista do Hobsbawm e da Linnekin reflete diferenças de ênfase e uma certa falta de clareza, e não uma divisão conceitual fundamental. Mais útil do que estes dois extremos (a fé ingênua de que tradições reais e inventadas podem ser distinguidas, contra a rejeição total desta distinção) seria uma posição que se concentra menos no status epistêmico e mais nos processos sociais de concepção, transmissão, modificação e (re)invenção. São estes que marcam a tradição como um fenômeno social dinâmico. Em vez do ‘tudo ou nada’ teórico, precisamos mergulhar nos casos concretos.

Linnekin está certa que a historicidade e a contingência são centrais para entender a tradição: as relações historicamente verificáveis entre tradições e suas fontes não podem explicar a força normativa da tradição: isso deve ser explicado por métodos críticos e históricos. Entretanto, Hobsbawm está certo que a verdade é central para entender a tradição, mas não da maneira como ele pensa. Sua importância não repousa na verificação histórica das relações entre tradições e suas fontes. É a *crença* na genuinidade da tradição que é importante. Precisamos

investigar a invenção, e não somente a transmissão, da verdade ao investigar a tradição. As condições dessas crenças—sociais, históricas, culturais, rituais e conceituais—são os objetos de investigação mais adequados para a Ciência da Religião.

3 Como estudar a tradição

A posição que recomendo consiste em três reivindicações, cada uma com implicações analíticas para o estudo das tradições e das religiões.

Primeiro, tanto nos casos religiosos como nos não-religiosos, *o conceito de tradição funciona para sustentar um posicionamento normativo em relação a um conjunto contingente de conceitos opostos*. Por exemplo, é um erro ver a tradição e a modernidade como essencialmente opostas (RUDOLPH; RUDOLPH, 1967). A ‘modernidade’ se define em certos contextos como uma das supostas outras da tradição. Ou seja, é inútil discutir se a tradição e a modernidade são de fato opostas; o que importa são as condições sob as quais elas são consideradas como opostas. A oposição conceitual ou binário moderno/pré-moderno é apenas uma de muitas que tendem a ser alinhadas com o binário tradição/não- tradição.

Em termos metodológicos, há três questões a serem investigadas:

1. quais oposições estão embutidas em um determinado caso de *tradição* (antiga/moderna, recebida/inventada, imitativa/criativa, estática/dinâmica, unitária/plural, universal/particular, local/global, contínua/descontínua, etc.);
2. como está alinhado este conjunto de binários com um outro conjunto, o de distinções normativas (verdadeiro/falso, autêntico/inautêntico, ortodoxo/heterodoxo, puro/impuro etc.—sendo que, no contexto da religião a tradição é geralmente considerada boa e seu oposto ruim); e
3. como é que as ligações entre esses pares de binários legitimam, naturalizam e reificam certas estruturas sociais, comportamentos normativos, formas de autoridade, arranjos institucionais etc.

Estas três perguntas podem guiar uma crítica ideológica das religiões.

Segundo, a *tradição*, bem como o ritual, se-apresenta como sendo independente das ações intencionais de qualquer pessoa atual. No caso dos rituais, participantes seguem um roteiro pré-estabelecido: não fazem as suas vontades no momento que quiserem. Com poucas exceções, o ritual não é improvisado. Assim, quem aceita a autoridade de uma tradição, a segue como foi recebido. A tradição também serve de roteiro. Na tradição, acredita-se (mesmo que seja falsa esta crença) que a comunidade atual a recebe e não a inventa. O seu autor original não está presente para discutir casos. No caso das palavras *omissão* ou *extradição*, pode-se omitir ou extraditar. Com a tradição, não se *tradita*. Não há verbo, e, portanto, não há sujeito. A tradição é percebida como algo recebido, não escolhido ou recém-produzido. Ela molda e restringe as ações atuais, não resulta delas.

A isto, podemos acrescentar que o ritual é central na transmissão e elaboração da tradição. Hobsbawm observa, por exemplo, que a invenção da tradição é “essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado pela referência ao passado, nem que seja apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM, 2012, p. 4).

Ligando estes dois pontos, a tradição, como ritual, envolve citação ou deferência extensiva, ou seja, “confiança na autoridade dos outros para garantir o valor do que é dito ou feito” (BLOCH, 2006, p. 497). A origem tanto da tradição quanto do ritual é projetado no passado, além do escopo da agência intencional de participantes atuais. Assim, a tradição serve como uma “quase-pessoa fantasmagórica” que guia crenças e ações aparentemente independente das intenções individuais (BLOCH, 2006, p. 504).

Isto destaca uma função psicológica, social e ideológica da tradição tanto quanto do ritual: “quando se está em apuros e não sabe o que fazer, se permite ser tomado pelo conhecimento e pela autoridade dos outros” (BLOCH, 2006, p. 506). A tradição conquista a sua autoridade pelo deslocamento da sua origem para um passado distante. Isto não quer dizer que a tradição é, de fato, independente das crenças. As explicações acadêmicas da tradição envolvem necessariamente a referência às crenças e ações intencionais de pessoas atuais dentro dos seus contextos religiosos. Mas, o trabalho da tradição, a construção de

sua legitimidade, envolve um truque mental no qual doutrina e ações são aceitas como dadas, transmitidas e recebidas, em vez de serem intencionalmente feitas (mesmo se este último for de fato o caso).

Terceiro, *os cientistas da religião devem evitar qualquer essencialização da tradição*. Não devemos ver as religiões como estáticas, e definidas por uma relação privilegiada com o passado. Russell McCutcheon argumenta que a equação implícita de religião e tradição é uma estratégia central na essencialização da própria categoria da religião (1997, pp. 33, 177). Mais especificamente, há um obstáculo metodológico implícito na suposição de que *religião* e *tradição* podem funcionar como sinônimos. Se dermos importância demais às origens e as trajetórias históricas das religiões, descartamos a importância dos contextos atuais das religiões: geográficos, sociais, culturais, políticos, econômicos etc. A importância destes é visível no fato que mudam com o tempo.

4 O Candomblé e a tradição

Nas obras de estudiosos norte-americanos e europeus da religião, o Candomblé é frequentemente apresentado como um exemplo paradigmático de uma tradição sincrética (STEWART; SHAW, 1994, p. 13). É descrito como uma mistura de elementos da África ocidental e do Catolicismo ibérico, caracterizado sobretudo pela identificação dos orixás com os santos: por exemplo, “Candomblé exemplifica a fusão de elementos africanos e católicos”; “Candomblé é uma sincretização das práticas africanas com as católicas romanas...”; “Candomblé ... mistura santos católicos com espíritos” (PORTERFIELD, 2007, p. 158; Matthews, 2011, p. 384; JUANG; MORRISSETTE, 2008, p. 16).

Como sabem os estudiosos brasileiros, a situação é bem mais complexa e interessante do que isso (ENGLER, 2012). O sincretismo que os estudiosos norte-americanos e europeus enfatizam é uma característica marcante porém periférica, embora tenha jogado um papel importante em face da intolerância religiosa. O problema é que uma característica que era bastante notável no período inicial da religião é definida como sendo a característica central e, além disso, uma característica estática. Isto oculta aspectos importantes do

Candomblé, entre eles os seus conjuntos de discursos e práticas dinâmicos, mutáveis e sobrepostos, que engajam assuntos importantes da identidade, da autoridade, e da justiça social. Dentro deste contexto, a legitimidade de conceitos da tradição desempenha um papel central.

Veja uma lista seletiva de fatores relevantes. A linha de sincretismo foi proeminente no início do século XX, depois criticada por Pierre Verger nos anos 50 e Roger Bastide nos anos 60, ambos enfatizando as raízes africanas do Candomblé (VERGER, 1993; BASTIDE, 1995; ver CAPONE 2007). A rejeição do modelo de sincretismo refletiu uma mudança na religião, tanto quanto uma afinação das categorias acadêmicas. Entre outros, dois fatores foram centrais: a mudança nas relações entre o catolicismo e a sociedade brasileira (PRANDI, 2006, pp. 97-98); e uma mudança para além das visões racistas em estudos anteriores (além da desvalorização de elementos africanos - ver LIMA, 2006). As elites intelectuais do Nordeste respeitavam a religião como um exemplo da nova ênfase ideológica nacional na mestiçagem como chave para o caráter brasileiro (MATORY, 2001, 172). A visão normativa de que o Candomblé é principalmente uma tradição iorubá (em oposição a outros grupos culturais oeste- e centro-africanos) parece ser em si uma tradição inventada (DANTAS, 1988; PARÉS, 2004; MATORY, 2005, pp. 25, 43-45, 63, 89, 97, 126). A interação entre as visões eruditas e privilegiadas tem desempenhado um papel nas discussões sobre a autenticidade do Candomblé (BASTIDE, 1973, p. 168n111; SILVA, 1999, p. 150). Continuando uma longa história de influências transatlânticas (MATORY, 2005), vários líderes viajaram à África Ocidental para investigar a “tradição dos orixás”, o que lhes deu uma base para argumentar que seus próprios grupos eram os mais autenticamente tradicionais (EPEGA, 2006). Os debates brasileiros sobre a desincretização e re-africanização do Candomblé tornaram-se altamente politizados, especialmente à luz do ativismo anti-racista (AGIER, 1995, pp. 254-258; SELKA, 2007).

A complexidade deste caso de *tradição* contestada e negociada coloca de lado a história padrão do Candomblé sincrético. Essa distorção erudita oferece uma visão essencialista, na qual um aspecto de certos momentos históricos de mistura—o cruzamento ritual, mitológico e simbólico entre santos e orixás pelos

escravos africanos e os seus descendentes na América Latina colonial—é visto como uma característica essencial, cuja transmissão constitui o elemento mais importante desta *tradição*. Esta atribuição de continuidade ignora as muitas perspectivas e modificações dinâmicas do Candomblé que ocorreram, especialmente ao longo do século passado. Ela ignora a agência dos próprios candomblecistas, incluindo sua relação de apropriação mútua com os antropólogos e outros estudiosos. Ela exemplifica os perigos de uma equação fácil de *religião e tradição*, que nos leve a caracterizar a religião em termos simplistas e estáticos, quando uma pesquisa mais detalhada e contextualizada é necessária.

A tradição não é uma essência transmitida sem alterações; é um processo contínuo de elaboração e uma trajetória de autoexpressão. A tradição não é uma verdade trans histórica. É um jogo vivo de estratégias, táticas, gambiarras, marketing e negociações.

5 A tradição essencializada

No olhar desta posição mais matizada—que a Ciência da Religião deve analisar processos dinâmicos da tradição—uma característica central dos discursos religiosos da tradição se apresenta. As pessoas religiosas, dentro do seu sistema de crenças, frequentemente afirmam que a tradição é, na verdade, invariante (pura em sua continuidade com o passado). Esta crença, seja verdadeira ou falsa, garante a autoridade dos apelos à tradição.

A negação da mutabilidade da tradição aumenta sua autoridade. Este apelo à autoridade do passado não é um fenômeno moderno: Wouter J. Hanegraaff argumenta, a respeito dos primeiros apologistas cristãos, “O apologismo—a defesa polêmica da sua própria posição como superior aos outros—foi central para o antigo discurso da sabedoria desde seu início, e a ‘Tradição’ foi o capital simbólico sobre o qual os vários participantes competiam” (2012, p. 17).

A lógica dos apelos ideológicos à tradição também não é um fenômeno exclusivamente ocidental. A “revelação de tesouro” tibetano ilustra a tensão central entre o reconhecimento e a negação da mutabilidade da tradição

(GAYLEY, 2007). Isto consiste em um certo gênero de textos, supostamente oriundos da fase inicial da propagação budista no Tibete. Acredita-se que estas obras formam descobertas na própria paisagem tibetana. São literalmente tesouras escavadas da terra, em oposição aos textos menos autênticos que foram preservados pelos esforços dos indivíduos e das instituições humanas. Esta forma de revelação é vista como mais autoritativa do que a tradição oral, porque estes textos foram preservados fora do fluxo corruptor da história: a sua relação com a tradição antiga é menos mediada e, portanto, mais pura.

As visões religiosas da tradição tendem a enfatizar a pureza não-histórica da relação entre as fontes da tradição e suas manifestações contemporâneas. Neste sentido, a tradição é essencializada nos discursos religiosos, a essência sendo aquilo que é preservada no processo de transmissão. A visão essencialista é exemplificado pelo cristianismo ortodoxo, no qual a tradição (*traditio* em latim e *paradosis* em grego) desempenha um papel fundacional (BEBIS, 1998). Santo Atanásio de Alexandria (296/8-373) oferece uma clara declaração da linha de transmissão histórica através dos Padres da Igreja e dos Apóstolos de Cristo, e da sua função normativa na definição da crença ortodoxa: “vejamos a própria tradição, ensino e fé da Igreja Católica desde o início, que o Senhor deu, os Apóstolos pregaram, e os Padres guardaram. Sobre isso, a Igreja é fundada, e aquele que se afastar dela não seria cristão e não deveria mais ser assim chamado” (ATANÁSIO, 1951, pp. 133-134).

Uma outra voz ortodoxa do século XX ilustra que esta tradição sobre *tradição* permanece central. A fé na dimensão normativa da tradição exige que se negue as vicissitudes da história:

A tradição não é um princípio que se esforça por restaurar o passado, usando o passado como critério para o presente. Tal concepção de tradição é rejeitada pela própria história e pela consciência da Igreja Ortodoxa.... A tradição é a constante morada do Espírito e não apenas a memória das palavras. A tradição é um acontecimento carismático, não histórico. (FLOROVSKY, 1972, p. 47)

Aqui temos o cerne dos usos religiosos de *tradição*. A visão essencialista enfatiza um processo de transmissão puro e livre de erros (muitas vezes apoiado por forças divinas ou espirituais) que mantem longes os processos entrópicos da história. Por outro lado, a Ciência da Religião—se ela aspira a ser crítica—deve investigar

tradição e as tradições com devida ênfase em exatamente estes mesmos processos históricos profanos que são rejeitados pela visão essencialista.

Podemos distinguir entre extremos exclusivos e inclusivos ao longo de um espectro de pontos de vista essencialistas. O primeiro afirma uma transmissão pura e não adulterada da tradição. O segundo admite modificação e variação, porém limitadas. No essencialismo exclusivo, a ênfase na transmissão pura da tradição genuína resulta em fronteiras nítidas em termos doutrinários, rituais, institucionais e/ou sociais: uma só religião é verdadeiramente tradicional. As visões essencialistas inclusivas abrem o escopo da tradição. Entretanto, a amplitude dessa inclusão não pode se estender além da linhagem de tradições que são vistas como compartilhando a mesma fonte. A posição católica sobre a intercomunhão é uma posição essencialista exclusiva (negando explicitamente a verdade dos ensinamentos protestantes com base no seu fracasso em preservar a tradição):

As comunidades eclesiais derivadas da Reforma e separadas da Igreja Católica, “não preservaram em sua plenitude a própria realidade do mistério eucarístico, especialmente por causa da ausência do sacramento da Ordem Sagrada”. É por esta razão que, para a Igreja Católica, a intercomunhão eucarística com estas comunidades não é possível (CATHECHISM, 1400).

A linguagem de um documento ecumênico católico-luterano publicado pela Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos avança em direção a um essencialismo mais inclusivo: “Apesar de todas as diferenças que ainda existem nas formas de falar e pensar do sacrifício eucarístico e da presença de nosso Senhor em sua ceia, não podemos mais nós considerar como divididos na única fé católica e apostólica nestes dois pontos” (A EUCARISTIA, 1967).

6 O Tradicionalismo: variante radical do essencialismo exclusivo

O pereneísmo (e especialmente o Tradicionalismo) apresenta um exemplo mais extremo da visão essencialista, e assim salienta o contraste entre esta maneira de pensar a tradição e a maneira mais adequada à Ciência da Religião. O pereneísmo é um conjunto de sistemas de crenças religiosas, esotéricas e filosóficas que distinguem tradições verdadeiras de falsas, sendo que as verdadeiras são aquelas que têm uma relação autêntica com uma “Tradição original vista como a mãe de todas as outras” (FAIVRE, 1999, 8). Isto difere do

tipo de visão essencialista da tradição discutida acima, refletindo uma distinção entre tradição ‘antiga’ e ‘perene.’ Esta última envolve um apelo esotérico a uma linha de tradição que vai mais longe no passado e que enfatiza a continuidade desse conhecimento ao longo da história (HANEGRRAFF, 2012, pp. 8-12). As posições centrais da *prisca teologia/sapientia* e da *filosofia perennis* têm sido importantes desde a era patrística, e estes conceitos desempenharam papéis especialmente proeminentes no pensamento esotérico renascentista, na teosofia cristã do século XVIII, no ocultismo do século XIX e na teosofia moderna (FAIVRE, 1999; HANEGRRAFF, 2005).

O movimento Tradicionalista ou ‘Escola Tradicionalista,’ iniciado pelo esoterista francês René Guénon (1886-1951), oferece um exemplo especialmente claro do desprezo da história (QUINN, 1997, 2005; SEDGWICK, 2004; INGRAM, 2008).⁴ Deixa nítida a ligação entre as visões essencialistas da tradição e a negação explícita dos métodos histórico-críticos.

A partir de 1906, Guénon envolveu-se profundamente com o estudo do esoterismo, ocultismo, espiritualismo e Kardecismo, com uma participação de alto nível em grupos maçônicos. De 1912 a 1923, refletindo seu estudo do hinduísmo e sua doutrinação em uma ordem menor Sufi, ele criticou e rejeitou esses grupos e suas reivindicações de constituir autênticas *tradições iniciáticas*. Suas ideias se estabeleceram em 1927 com seu livro clássico, *La crise du monde moderne* (1994). Guénon mudou-se para o Cairo em 1930 e passou o resto de sua vida lá, aprendendo árabe, integrando-se à sociedade egípcia, praticando o Sufismo e escrevendo livros e artigos Tradicionalistas. Guénon teve um impacto duradouro no estudo do Sufismo (KHALIL; SHEIKH, 2016; SEDGWICK, 2017).

O ponto chave do Tradicionalismo é a visão de que as falsas religiões (inversões regressivas de tradição pura e autêntica, caracterizadas pela ‘contra-iniciação’) faltam conhecimento sagrado: o reavivamento espiritual do Ocidente envolveria uma virada para o Oriente, que oferece os únicos vínculos iniciáticos autênticos remanescentes à Tradição primordial.

O tradicionalismo é uma espécie de orientalismo invertido: aceita a

⁴ Para uma introdução acessível, ver Santos e Giordano (2017).

distinção entre Oriente espiritual estático e Ocidente científico progressivo; mas valoriza o primeiro em vez do segundo (SEDGWICK, 2004, p. 266). Esta visão levou Guénon a uma concepção muito ampla da tradição: “a identificação da tradição com toda a civilização é fundamentalmente justificável” (GUÉNON, 2009, p. 94). Mais significativamente, isso o levou a uma distinção rigorosa entre Tradição verdadeira e formas regressivas de religião: “a vegetação parasitária não deve ser confundida com a própria Árvore da Tradição” (*apud* SEDGWICK, 2004, p. 58). Enquanto as visões essencialistas da tradição, como discutido na seção anterior, apontam para uma fonte determinada (por exemplo, a revelação mosaica ou os ensinamentos e práticas de Mahavira), a Tradição primordial do Tradicionalismo é visto como anterior a todo e qualquer evento religioso historicamente ou mitologicamente determinado.

O Tradicionalismo continua sendo uma opção religiosa para uma pequena minoria, por exemplo na Suécia (CARLESON, 2016; HAMMER, 2019). Seu maior impacto tem sido intelectual, fora e dentro da Ciências da Religião. A escola Tradicionalista inclui o trabalho de pensadores como Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), Julius Evola (1898-1974), Seyyed Hossein Nasr (1933-) e Alexander Dugin (1962-). Os escritos de Guénon, Schuon e outros Tradicionalistas tiveram um impacto importante sobre pensadores religiosos como Thomas Merton (1915-1968) e Henry Corbin (1903-1978), bem como sobre estudiosos acadêmicos das religiões, incluindo Huston Smith (1919-) e Jacob Needleman (1934-) (QUINN, 1997, p. 40-41; SEDGWICK, 2004, pp. 162-167). Mais significativamente, Mircea Eliade (1907-1986) foi fortemente influenciado pelo Tradicionalismo, tanto em suas atividades políticas na Romênia quanto nos seus compromissos conceituais básicos (tradição arcaica, eixo do mundo, etc.) (Quinn, 1997, pp. 36, 42, 101, 101, 140, 209, 269; WASSERSTROM, 1999, pp. 38, 40, 44-47; URBAN 2001, p. 440; SEDGWICK, 2004, pp. 109-116, 162-167, 189-192; INGRAM, 2008, p. 211, 219n268; HANEGRAAFF, 2012, p. 306; ASPREM; GRANHOLM, 2013, p. 42). Este lado do trabalho de Eliade é responsável por sua influência atual sobre os pensadores de extrema-direita em vários lugares do mundo (WEITZMAN, 2020).

Há diferentes ênfases dentro desta perspectiva Tradicionalista. Mark

Sedgwick distingue entre Tradicionalistas “duros” (explícitos) e “suaves” (não explícitos) (SEDGWICK, 2004, pp. 111, 269). Há também formações mais e menos inclusivas. Guénon, Coomaraswamy e Schuon são exclusivistas, relegando quase todas as religiões à categoria de não-autênticas, sendo instâncias regressivas da contra-iniciação. Em contraste, a ênfase de Huston Smith nas “tradições de sabedoria” exemplifica uma visão radicalmente mais inclusiva do pluralismo religioso: “Não busque uma única essência que permeia as religiões do mundo. Reconheça-as como múltiplas expressões do Absoluto que é indescritível” (SMITH, 1994, p. 277; ver SEDGWICK, 2004, pp. 165-167).

Alguns autores apontam para um senso limitado de 'perenidade': por ex., a visão de Aldous Huxley de que todas as religiões são enraizadas na mesma experiência mística. Podemos distinguir dois modos de argumentar a favor de um núcleo universal de todas as religiões: descer ou entrar através da experiência mística (ver o núcleo), e voltar à transmissão da Tradição (receber o núcleo). A visão de Aldous Huxley de que todas as religiões compartilham um núcleo comum enraizado na experiência mística é um exemplo da primeira. A segunda é o pereneísmo, propriamente dito. Huston Smith não foi o único a enfatizar ambas, e a não distinguir claramente as duas: ele foi influenciado pelo tradicionalista Frithjof Schuon, bem como por Huxley (como ilustrado por sua ênfase em “tradições de sabedoria”).

Há uma diferença clara entre a Ciência da Religião, que tem uma visão agnóstica das ‘verdades’ das tradições, e o pereneísmo, que aceita poucas ou algumas as religiões como janelas tradicionais sobre uma única realidade sagrada. Na medida em que alguns cientistas da religião aceitam ou se inclinam para versões implícitas do pereneísmo, eles se afastam de um compromisso com as metodologias críticas que são propriamente características da Ciência da Religião (ver HANEGRAAFF, 1995). Uma das rejeições mais marcantes de um estudo histórico-crítico da religião em favor do pereneísmo é o discurso presidencial de Huston Smith no plenário da Academia Americana de Religião (1989; ver SEDGWICK, 2004, p. 166).

O tradicionalismo ‘suave’ também deixou sua marca na Ciência da Religião. Uma comparação de dois artigos contemporâneos sobre a visão

“islâmica” da teoria da evolução indica a influência não reconhecida do tradicionalismo (ALAM, 1992; DANNER, 1991). Ambos os autores eram professores universitários, Shah Manzoor Alam na Índia, e Victor Danner em Bloomington, Indiana. Alam escreveu um artigo que está solidamente enraizado em uma interpretação baseada no Qurão e Sunna. Danner, por outro lado, era secretamente um dos principais membros do grupo mais importante de Tradicionalistas Maryami (Schuonianos muçulmanos) nos EUA (SEDGWICK, 2004, pp. 161-162). Seu artigo tacha polemicamente o Ocidente como corrompido pelo “evolucionismo,” ou seja, uma crença regressiva no progresso, que é uma acusação bem mais Tradicionalista do que Muçulmana. Aqui, então, o suposto representante da Ciência da Religião apresenta a visão menos objetiva, com seus pressupostos Tradicionalistas ocultados. Um outro exemplo é *O Cachimbo Sagrado*, um texto influente sobre as crenças e práticas do povo Sioux, escrito pelo tradicionalista Joseph Epes Brown, um seguidor de Schuon (BROWN, 1989; SEDGWICK, 2004, p. 123).

O Tradicionalismo ilustra as tensões entre as abordagens religiosas-essencialistas e críticas-históricas da tradição. Julius Evola, um Tradicionalista italiano importante, resumiu a visão de Guénon da seguinte forma:

[O] mundo tradicional foi varrido—primeiro no Ocidente, e agora, assim parece, também no Oriente—por processos degenerativos e espiritualmente involutivos. Com a desculpa de conquistar a terra, a humanidade quebrou todos os contatos efetivos com a realidade metafísica, causando assim o surgimento de formas típicas do “mundo moderno,” que é uma pura e simples negação da Tradição. (Evola, 1994, p. 12)

A questão central é como podem ser julgadas tais afirmações sobre a realidade metafísica. Guénon foi explícito que as fontes históricas não eram aceitáveis: “Nenhuma tradição ‘chegou ao nosso conhecimento’ pela mediação de ‘escritores’ ... Suas obras apenas nos proporcionaram uma ocasião conveniente para apresentá-la, o que é bem diferente” (citado em BORELLA, 1992, p. 336). Outro Tradicionalista, Jean Borella esclarece como as ideias de Guénon foram sustentadas:

Guénon só faz apelo às provas intrínsecas da verdade.... Segundo ele, por definição, a doutrina metafísica possui sua verdade dentro de si mesma. Ela não depende de forma alguma de uma referência a qualquer autoridade, mas apenas do consentimento da inteligência que se torna

consciente dela. Além disso, um ensinamento direto dado por um representante autêntico a uma mente qualificada comunica uma compreensão mais profunda da religião ou tradição do que qualquer estudo científico. (BORELLA, 1992, pp. 336-337, ênfase original)

Como corolário, para Guénon, “era um requisito absoluto e indispensável acreditar numa profunda doutrina ou princípio religioso ou metafísico para entendê-lo” (QUINN, 1997, p. 25; ver FAIVRE, 1999, p. 33). O resultado é uma versão forte do *insiderismo*, que afirma que há uma relação de intraduzibilidade entre as línguas religiosas e acadêmicas.

Isto deixa clara a diferença entre os enfoques essencialistas e Tradicionalistas e o enfoque crítico-histórico. A afirmação da Igreja Ortodoxa Cristã de que a tradição é carismática depende ela mesmo de toda uma série de processos históricos envolvendo a autoridade institucional e tradicional. Dentro deste tipo de Cristianismo, existe toda uma tradição histórica sobre a visão não-histórica da *tradição*. Ao salientar isto, a Ciência da Religião problematiza a visão de que a verdadeira tradição é necessariamente pura e autêntica, localizada além do efeitos corrosivos da história. O tradicionalismo desnuda esta última afirmação ao afirmar que a tradição é uma realidade primordial cuja verdade interior, manifestada em certos sistemas religiosos, é revelada por gurus genuínos, com base em seu nível superior de conhecimento espiritual e em sua capacidade de gerenciar a iniciação autêntica. Para o Tradicionalista, a pesquisa histórica, crítica e científica é irrelevante, porque a Tradição não tem história. Ela tem um núcleo esotérico acessível somente pela iniciação, sob a orientação de um mestre já enraizado no caminho da Tradição. Descrevendo esta tensão de forma weberiana, Guénon enquadra sua própria autoridade como tradicional, enquanto os cientistas da religião fariam melhor ao enquadrá-la como carismática.

O tradicionalismo ilumina as tensões entre os discursos sobre *tradição* dos essencialistas religiosos, de um lado, e da Ciência da Religião do outro. Se a tradição for somente acessível a pessoas já crentes e aderentes, então simplesmente não há possibilidade de colocar as tradições pereneistas, Tradicionalistas e outras essencialistas na mesma mesa para estudá-las. A visão essencialista da tradição exclui qualquer possibilidade de uma Ciência da Religião crítica e histórica.

Conclusões

Edward Shils, em sua obra clássica, *Tradition*, distinguiu entre o “passado real” (“o passado dos fatos duros”) e o “passado percebido” (“o passado que é gravado na memória e na escrita” e que é “capaz de ser reformado retrospectivamente pelos seres humanos que vivem no presente”) (1981, pp. 195-196). É claro que vários pensadores não discutidos aqui oferecem recursos conceituais importantes para analisar *tradição*: por exemplo, o estudo de Pascal Boyer sobre restrições cognitivas sobre a tradição, vista como modo de comunicação (1990); Jan Assmann sobre escritura e memória cultural (2011); Michael Taussig sobre mimese e alteridade (1993); Danièle Hervieu-Léger sobre religião e memória (2000); as muitas articulações de tensões entre presença e ausência de Jacques Derrida (ver NAAS, 2003); e Giorgio Agamben sobre messianismo e história (ver Bernstein 2011).

Esta distinção não expressa um fato óbvio; reconhece um eixo ideológico central. A tradição é dinâmica, estratégica, flexível e variável (porém, é apresentada em geral como se fosse nada disso). As crenças e práticas transmitidas dentro das comunidades humanas com as suas histórias de transmissão. Erros neste processo são sempre possíveis, até prováveis, na face de vários fatores sociais, materiais, políticos, ideológicos etc. A mudança de contextos leva a interpretações divergentes dos mesmos textos e práticas. Entretanto, a negação da mutabilidade da tradição é em si uma estratégia chave para constituí-la como supostamente precisa, supostamente verdadeira e, portanto, “verdadeiramente” autoritária.

É útil pensar na tradição como composta de dois níveis, mito e metamito, isto é, do conteúdo da tradição e da afirmação de que ela é tradição: “Metamitos ... desempenham uma função importante na autojustificação de qualquer tradição religiosa, cuja essência é a perpetuação do mito de que as coisas não mudaram quando, de fato, elas mudaram” (DONIGER, 1995, p. 113). Tais metamitos tendem a afirmar que uma determinada tradição é genuína, pura, autêntica e verdadeira. Como corolário, frequentemente rejeitam como falsos os metamitos de outras religiões, que fazem exatamente as mesmas afirmações sobre suas próprias tradições. Este é um modo central de diversidade religiosa. A

tarefa da Ciência da Religião é de investigar os processos históricos, sociais e ideológicos (todos às vezes ‘religiosos’) que constituem os metamitos da tradição, e de analisar seus pressupostos conceituais junto com as suas implicações. Ao fazer isso, aprendemos muito sobre nossas próprias tradições e metamitos acadêmicos em relação a *tradição*.

O conceito de uma tradição religiosa, tanto do ponto de vista interno quanto acadêmico, pressupõe a continuidade de um conjunto de práticas sociais que carregam autoridade normativa devido a uma proposta relação com suas origens. Para o aderente, em geral, esta relação com a origem é autêntica e factualmente verdadeira, e a autoridade é prescritiva. Isto explica por que a análise histórica pode ser vista como ameaçadora por muitas pessoas religiosas, e por que as visões essencialistas isolam a ‘verdade’ da sua tradição de perspectivas históricas e sociológicas. Os cientistas da religião não precisam acreditar na verdade dessas crenças, mas sim levá-las a sério. Ao mesmo tempo, deveriam prestar atenção a uma ampla gama de fatores sociais, históricos e ideológicos, todos contingentes e contextualizados.

Assim, há um contraste entre abordagens religiosas e essencialistas da tradição, por um lado, e visões críticas, históricas e filosóficas, por outro. Este contraste é sempre relativo. Não há uma linha dura e fixa entre as concepções religiosas internas da tradição (autoritárias porque relacionadas de forma supostamente autêntica com suas origens) e as concepções eruditas externas (que entende este mesmo posicionamento religioso como historicamente e socialmente condicionado). Não é fácil dizer onde termina a expressão da linguagem religiosa e começa o comentário erudito metalinguístico. Mas há de ser assim mesmo, se os participantes e estudiosos estão falando sobre as mesmas coisas (ENGLER; GARDINER, 2013b).

Onde procuramos para determinar o significado de uma tradição? Hobsbawm enfatiza a relação da tradição ‘genuína’ com sua origem. Linnekin aponta para uma função ideológica. Nenhuma destas duas visões acerta, pois ambas rejeitam uma parte da outra. A posição mais ampla apresentada aqui oferece uma pista para valorizar tanto as crenças religiosas quanto as dos estudiosos, porque admite que as duas perspectivas falam sobre as mesmas

coisas, porém de maneiras diferentes. Se não, os cientistas da religião não teriam nada religioso para estudar, tradicional ou não. Afinal de contas, a negação da história (marca registrada da visão essencialista ou pereneista da tradição) não deixa de ser uma maneira de dialogar com a história, como faz, com outra vertente, a Ciência da Religião.

REFERÊNCIAS

AGIER, M. Racism, culture and black identity in Brazil. **Bulletin of Latin American Research**, v. 14 n. 3, pp. 245–264, 1995.

ALAM, S. M. Evolution of Man: Qur’anic Concepts and Scientific Theories. **Hamdard Islamicus**, v. 15, pp. 59–74, 1992.

ASPREM, E.; GRANHOLM, K. Constructing esotericisms: sociological, historical and critical approaches to the invention of tradition. In: ASPREM, E.; GRANHOLM, K. **Contemporary Esotericism**. London: Equinox, 2013, pp. 25–48.

ASSMANN, J. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination**. New York: Cambridge University Press, 2011 [1992].

ATANÁSIO. **The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit**. Tradução SHAPLAND, C.R.B. London: The Epworth Press, 1951.

BASTIDE, R. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973, pp. 159–191.

BASTIDE, R. **Religions africains au Brésil: contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 [1960].

BEBIS, G. S. **Tradition in the Orthodox Church**. Greek Orthodox Diocese of America, 1998. Disponível em: <https://www.goarch.org/-/tradition-in-the-orthodox-church>. Acesso em 15 de maio de 2021.

BERNSTEIN, J. A. The paradoxical transmission of tradition and Agamben’s potential reading of the Rishonim. **Comparative and Continental Philosophy**, v. 3 n. 2, pp. 225–242, 2011.

BLOCH, M. Deference. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. **Theorizing Rituals: issues, topics, approaches, concepts**. Leiden e Boston: Brill, 2006, pp. 495–506.

BORELLA, J. René Guénon and the Traditionalist School. In: Faivre, A.; Needleman, J. **Modern Esoteric Spirituality**. New York: Crossroad, 1992, pp. 330–358.

BOYER, P. **Tradition as Truth and Communication: a cognitive description of traditional discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BRIGGS, C. L. The politics of discursive authority in research on the ‘invention of tradition.’ **Cultural Anthropology**, v. 11 n. 4, pp. 435–469, 1996.

BROWN, J. E. **The Sacred Pipe**: Black Elk’s account of the seven rites of the Oglala Sioux. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989 [1953].

CAPONE, S. Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions. **Journal of Religion in Africa**, v. 37, n. 3, pp. 336–370, 2007.

CARLESON, R. Traditionalism in Sweden. In: BOGDAN, H.; HAMMER, O. **Western Esotericism in Scandinavia**, Leiden: Brill, 2016, pp. 624–629.

Catechism of the Catholic Church. 1993. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM. Acesso em 15 de maio de 2021.

COLBY, F. S. The rhetoric of innovative tradition in the festival commemorating the night of Muhammad’s Ascension. In: ENGLER, S.; GRIEVE, G. P. **Historicizing Tradition in the Study of Religion**, Berlin e New York: Walter DeGruyter, 2005, pp. 33–50.

DANNER, V. Western evolutionism in the Muslim world. **The American Journal of Islamic Social Sciences**, v. 8, n. 1, pp. 67–82, 1991.

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e papai branco**: usos e abusos da Africa no Brasil, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DONIGER, W. **Other People’s Myths**: the cave of echoes. Chicago: University of Chicago Press, 1995[1988].

DORSON, R. M. Folklore in the Modern World. In: **Folklore and Fakelore**: essays toward a discipline of folk studies. Cambridge, MS: Harvard University Press, 1976[1950], pp. 33–73.

ENGLER, S. Tradition’s Legacy. In: ENGLER, S.; GRIEVE, G. P. **Historicizing Tradition in the Study of Religion**, Berlin e New York: Walter DeGruyter, 2005a, pp. 357–378.

ENGLER, S. Tradition. In: VON STUCKRAD, K.; AUFFARTH, C.; BERNARD, J.; MOHR, H. **The Brill Dictionary of Religion**, Leiden: Brill, 2005b, pp. 1907–1911.

ENGLER, S. Resenha de Lewis e Hammer, orgs., *The Invention of Sacred Tradition*. **Religion**, v. 39, n. 4, pp. 395–396, 2009.

ENGLER, S. Umbanda and Africa. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, v. 15, n. 4, pp. 13–35, 2012.

ENGLER, S.; GRIEVE, G. P., (Orgs.). **Historicizing tradition in the study of religion**. Berlin e New York: Walter DeGruyter, 2005.

ENGLER, S.; GARDINER, M. Q. ‘God(s)’ as a Comparative Category. *DIN – Tidsskrift for religion og kultur*, v. 2, n. 1, pp. 120–132, 2013a.

ENGLER, S.; GARDINER, M. Q., Lincoln’s Clarion Call for Methodological Solipsism. In: HUGHES, A., **Twenty Five Years of Theory and Method**. Leiden: Brill, 2013b, pp. 159–63.

EPEGA, S. M. A volta à África: na contramão do Orixá. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CNPq, 2006[1999], pp. 159–169.

The Eucharist: A Lutheran-Roman Catholic Statement. 1967. Disponível em: http://old.usccb.org/seia/luthrc_eucharist_1968.shtml. Acesso em 15 de maio de 2021.

EVOLA, J. **René Guénon**: a teacher for modern times. Tradução STUCCO, G. Edmonds, WA: Sure Fire Press, 1994.

FAIVRE, A. Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe–XXe siècles). In: DACHEZ, R. **Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVIIe–XXe siècles)**, filiations et emprunts. Milano and Paris: Arché/La Table d’Émeraude, 1999, pp. 7–48.

FLOROVSKY, G. **Bible, Church, Tradition**: an Eastern Orthodox view. Belmont, MA: Nordland, 1972.

GAYLEY, H. Ontology of the past and its materialization in Tibetan treasures. In: LEWIS, J. R.; HAMMER, O. **The Invention of Sacred Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 213–240.

GUÉNON, R. **La crise du monde moderne**. Paris: Folio essais, 1994[1927].

GUÉNON, R. **The Essential René Guénon**: metaphysics, tradition and the crisis of modernity. Bloomington, IN: World Wisdom Inc., 2009.

HAMMER, O. Traditionalism in Sweden, **International Journal for the Study of New Religions**, v. 10, pp. 5–24, 2019.

HANEGRAAFF, W. J. Empirical method in the study of esotericism. **Method & Theory in the Study of Religion** v. 7, n. 2, pp. 99–129, 1995.

HANEGRAAFF, W. J. Tradition. In: Hanegraaff, W. J.; Faivre, A.; van den Broek, R.; Brach, J.-P. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005, pp. 1125–1135.

HANEGRAAFF, W. J. **Esotericism and the Academy**: rejected knowledge in western culture. Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2012.

HERVIEU-LÉGER, D. **Religion as a Chain of Memory**. Tradução LEE, S. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000[1993].

HOBSBAWM, E. Introduction: inventing traditions. In: HOBSBAWM, E; RANGER, T. **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012[1983], pp. 1–14.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. (Orgs.). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012[1983]

INGRAM, B. René Guénon and the Traditionalist Polemic. In: HAMMER, O; VON STUCKRAD, K. **Polemical Encounters**: esoteric discourse and its others. Leiden e

Boston: Brill, 2008, pp. 201–226.

JOHNSON, G. Incarcerated tradition: native Hawaiian identities and religious practice in prison contexts. In: ENGLER, S.; GRIEVE, G. P. **Historicizing Tradition in the Study of Religion**, Berlin e New York: Walter DeGruyter, 2005, pp. 195–210.

JUANG, R.M.; MORRISSETTE, N. A. Culture and religion. In: JUANG, R.M.; MORRISSETTE, N. A. **Africa and the Americas: culture, politics, and history**. A multidisciplinary encyclopedia. New York: ABC-CLIO, 2008. [versão online]

KHALIL, A.; SHIRAZ. Sufism in western historiography: a brief overview, **Philosophy East & West**, v. 66, pp. 194–217, 2016.

LEWIS, J. R.; HAMMER, O. (Orgs.). **The Invention of Sacred Tradition**. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007.

LIMA, A. Blacks as study objects and intellectuals in Brazilian academia. **Latin American Perspectives**, v. 33, n. 4, pp. 82–105, 2006.

LINNEKIN, J. On the theory and politics of cultural construction in the Pacific. **Oceania**, v. 62, n. 4, pp. 249–263, 1992.

LINNEKIN, J.; HANDLER, R. Tradition, genuine or spurious. **The Journal of American Folklore**, v. 97, n. 385, pp. 273–290, 1984.

MATORY, J. L. The “cult of nations” and the ritualization of their purity. **South Atlantic Quarterly**, v. 100, n. 1, pp. 171–214, 2001.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTHEWS, W. **World Religions**. 7ª ed. Belmont, CA: Cengage Learning, 2011.

MCCUTCHEON, R. T. **Manufacturing Religion: the discourse of sui generis religion and the politics of nostalgia**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

NAAS, M. (Org.). **Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

PARÉS, L. N. The ‘nagôization’ process in Bahian Candomblé. In: Toyin Falola, M.D.C. **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004, pp. 185–208.

PORTERFIELD, A. **Modern Christianity to 1900**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileiro: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CNPq, 2006[1999], pp. 93–111.

QUINN, W. W. **The Only Tradition**. Albany: SUNY Press, 1997.

QUINN, W. W. Guénon, René Jean Marie Joseph. In: Hanegraaff, W. J.; Faivre, A.; van den Broek, R.; Brach, J.-P. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005, pp. 442–445.

RUDOLPH, L. I.; RUDOLPH, S. H. **The Modernity of Tradition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

SANTOS, B. B.; GIORDANO, J. René Guénon on the Realization of Traditional Knowledge. **Prajñā Vihāra**: the journal of philosophy and religion v. 18, n. 2, pp. 98–140, 2017.

SAROT, M. Counterfactuals and the invention of tradition. In: VAN HENTEN, J. W.; HOUTEPEN, A. **Religious Identity and the Invention of Tradition**. Assen: Royal Van Gorcum, 2001, pp. 21–40.

SEDGWICK, M. **Against the Modern World**: traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century. Oxford e New York: Oxford University Press, 2004.

SEDGWICK, M. **Western Sufism**: From the Abbasids to the New Age. New York: Oxford University Press, 2017.

SELKA, S. **Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil**. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

SHILS, E. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SILVA, V. G. da. Reafrikanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. . In: CAROSO, C.; BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileiro**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CNPq, 2006[1999], pp. 149–157.

SMITH, H. Postmodernism's Impact on the Study of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 58, n. 4, pp. 653–670, 1989.

SMITH, H. Bubble blown and lived in: a theological autobiography. **Dialog**: a journal of theology, v. 33, n. 4, pp. 274–279, 1994.

STEWART, C.; SHAW, R. **Syncretism/anti-Syncretism**: the politics of religious synthesis. London and New York: Routledge, 1994.

TAUSSIG, M. **Mimesis and Alterity**: a particular history of the senses. London e New York: Routledge, 1993.

URBAN, H. B. Syndrome of the secret: 'esocentrism' and the Work of Steven M. Wasserstrom. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 69, n. 2, pp. 437–447, 2001.

VAN HENTEN, J. W.; HOUTEPEN, A. (Orgs.). **Religious Identity and the Invention of Tradition**. Assen: Royal Van Gorcum, 2001.

VERGER, P. F. **Orixás**: deuses Iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Corrupio, 1993.

WASSERSTROM, S. M. **Religion after Religion**: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

WEITZMAN, M. “One Knows the Tree by the Fruit That It Bears:” Mircea Eliade’s Influence on Current Far-Right Ideology. **Religions**, v. 20, n. 250, 2020. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/5/250/htm>. Acesso em 15 de maio de 2021.