

O "Livro Sagrado" e a "Invenção da Tradição" na umbanda

JOSÉ HENRIQUE MOTTA DE OLIVEIRA¹

1 – Introdução: uma questão conceitual

As religiões que atraem o maior número de seguidores na atualidade, seja no oriente ou no ocidente, encontram-se ancoradas em tradições milenares. O "Livro do Conhecimento" (*Vedas*) do hinduísmo foi revelado há 4 mil anos. A Torá foi entregue a Moisés mil anos antes de Cristo. A compilação da doutrina budista, também conhecido como o Cânon Páli, ocorreu aproximadamente em 250 a. C. durante o terceiro concílio budista. Os livros que compõem a Bíblia foram definidos durante o Concílio de Niceia com a intervenção do primeiro imperador romano cristão, Constantino. E, os muçulmanos acreditam que o Corão fora ditado diretamente pelo anjo de Deus (Gabriel) ao profeta Mohamed antes da fuga para Medina, no início do século VII.

A existência de um livro sagrado é, portanto, a "pedra-de-toque" mais comum para avaliar a "pureza" de uma religião. Como explica Aldo Terrin, os "livros sagrados", pelo fato de representarem a palavra transmitida pela divindade, assumem frequentemente a condição de expressão única e originária das religiões nas quais estão inseridas. Depois, adquirem importância histórica insubstituível e tornam-se confirmação da origem sobrenatural da Religião, da origem divina da mensagem. E, assim, "colocam-se no centro de cada religião histórica, não pelo caráter documental que representam, mas sobretudo pela experiência originária carismática e religiosa que consegue transmitir e comunicar até hoje" (TERRIN, 2003:140).

1.1 – Uma discussão sobre o conceito de sagrado

Antes de enveredar pela tessitura da escrita do sagrado devemos, primeiro, elucidar a diferença conceitual entre "sagrado" e "religião", os quais usualmente, e inadvertidamente,

¹ Prof. Ms. José Henrique M. Oliveira é doutorando do Programa de Pós-graduação em História Comparada/IH/UFRJ.

são utilizados como sinonímia. Frank Usarski explica que o sagrado, segundo Burkhard Gladigow, é "uma força misteriosa relacionada a determinadas formas de existência, objetos, eventos ou ações" (USARSKI, 2004:76). Trata-se, apesar disso, da "manifestação de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo natural, profano" (SCHLESINGER e PORTO, 1995:1265). Embora as conotações salientem uma cosmovisão dualista e complementar ao termo profano, o sagrado constitui um fenômeno ontologicamente independente e autônomo. Mircea Eliade define a manifestação do sagrado com o termo "hierofania", o qual não quer dizer nada mais do que seu conteúdo etimológico: algo de sagrado que se revela (ELIADE, 1992:13). Ele reconhece, contudo, que o lado irracional do sagrado enfraquece na medida em que uma religião concreta passa por um processo de racionalização. Esse movimento entre o impacto da manifestação do sagrado e a construção de uma religião pode ser explicado pelo elemento racional superando o estágio original da "experiência" enquanto esquematiza os momentos irracionais por meio da moralização e do exercício litúrgico (USARSKI, op. cit.:76).

Não queremos oferecer uma interpretação simplista ao termo "sagrado", mas a reflexão de Eliade nos conduz a deslocar o sagrado da manifestação divina para a "experiência" do homem frente esta mesma manifestação. O sagrado, por conseguinte, não é atributo de um deus, mas a crença na existência de Deus pelo homem. Tal percepção justifica o foco do autor na experiência única do contato humano com o "numinoso"² e na relação do sujeito religioso (*homo religiosus*)³ aos chamados do sagrado, impondo sentimentos inexplicáveis, por um lado, de espanto e medo; e, por outro, de êxtase e fascinação.

Admitimos, contudo, que a definição de um conceito tão abstrato quanto o de "sagrado" implica em alguns limites como, por exemplo, as críticas que a Ciência das Religiões fazem à "Fenomenologia da Religião"⁴ partir do "axioma antropológico de que o ser humano é equipado com uma faculdade específica que predispõe para a sensação da presença

² O termo "numinoso" foi criado por Rudolf Otto e aparece em sua obra clássica *O Sagrado*. Derivado da palavra latina *numen*, que pode ser compreendida como "atuação divina" ou "essência divina", o termo é empregado para designar as formas mais abstratas do sagrado, isto é, a esfera sobrenatural da existência ainda isenta de qualquer elemento racional ou implicação ética.

³ O termo foi proposto no livro "O Sagrado e o Profano" e parte da premissa de que o ser humano é dotado de uma faculdade inata que o predispõe à percepção do sagrado. Cf. ELIADE. Op. Cit.

⁴ A Fenomenologia da Religião, deriva da filosofia fenomenológica de Edmund Husserl. Consiste em uma linha de pesquisa e, também, é um instrumento metodológico que busca entender os valores profundos da experiência religiosa. Procura-se, por conseguinte, compreender a religião do ponto de vista do crente, bem como o valor dessa crença na vida do mesmo. Os principais nomes ligados à Fenomenologia da Religião são Nathan Söderbom, Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Friedrich Heiler e Mircea Eliade.

do sagrado" (USARSKI, op. cit.:77). Nas últimas décadas, as obras de Rudolf Otto e Mircea Eliade – o primeiro, protestante; e o segundo, cristão ortodoxo – sofrem severas críticas por serem compreendidas como uma tentativa de favorecimento às religiões monoteístas. Para Usarski, os pioneiros da Fenomenologia ao constituir um padrão básico de interpretação do "sagrado" comum a todas as religiões, privilegiaram a relação imediata do ser humano diante do "seu" Deus e negligenciaram outros tipos de crença (Idem. Ibidem: 79).

Gladigow avaliou como problemática as defesas de um "numinoso" como entidade ontológica absoluta e de uma experiência espiritual como reação "autêntica" do indivíduo frente o "numinoso" no nível dos próprios sentimentos. Ele explica que, ao abdicarem de uma definição nominal de religião, os "fenomenólogos" tomam como certo que o "estudioso da religião" e o "sujeito religioso" são inspirados pelo mesmo motivo: o encontro com o sagrado. Desse modo, o "estudioso da religião" não apenas entra em competição de reconhecimento como "sujeito religioso", mas também direciona sua atenção para a mesma dimensão que é testemunhada pelo indivíduo que vive a religião. Neste momento, os "fenomenólogos" ultrapassaram os limites da observação científica e começaram a compartilhar dos mesmos sentimentos percebidos pelo homem que crê (GLADIGOW, *apud* USARSKI, op. cit.:83-84).

A crítica de Usarski à abordagem fenomenológica nasce de uma demarcação mais estrita dos limites epistemológicos das disciplinas que estudam as religiões:

"enquanto os 'fenomenólogos' pretendiam ir além dos aspectos particulares que constituem uma religião no contínuo tempo-espaco para chegar à essência da religião em si, as gerações posteriores dos cientistas da religião defendem o caráter multidisciplinar dos seus estudos e a necessidade de uma colaboração entre especialistas formados em diferentes subdisciplinas e interessados em todas as dimensões que constituem qualquer religião concreta" (Idem. Ibidem:84).

Não obstante as críticas no âmbito da Ciência das Religiões de que a "Fenomenologia da Religião" afasta-se das práticas científicas para fazer uma "criptoteologia" (Id, Ibid.); os ditos "fenomenólogos", por sua vez, também fazem objeções ao trabalho daqueles que defendem os rigores científicos para estudar as religiões. Para os "fenomenólogos", a excessiva especialização em um campo particular das ciências sociais não permite aos que estudam as religiões avançar sobre a compreensão das conexões que unem os fenômenos religiosos entre si. Faltar-lhes-iam, portanto, aquele "intuito religioso" que os levariam a entender os significados mais profundos do campo religioso (TERRIN, op. cit.:25).

Uma vez que Terrin recomenda que se encontre um caminho complementar às duas tendências, penso que é possível apontar o conceito de "sagrado" como: o resultado de uma experiência única, transcendental, entre a essência divina (o *numinoso* de Otto) e o ser humano, enquanto sujeito religioso (o *homo religiosus* de Eliade), que impõe ao indivíduo sentimentos contraditórios de espanto, medo, êxtase e fascinação.

Ainda assim, e apesar disso, o fato de vivenciar o sagrado não impede a observação do contexto histórico no qual os fenômenos religiosos estão inseridos, nem compromete a análise dos desdobramentos sociais, políticos e culturais promovido pelas religiões. A proximidade com o objeto de estudo permite, inclusive, identificar de modo mais apropriado as tipologias que possam ser analisadas numa perspectiva da História. A utilização do método comparativo na pesquisa histórica das religiões possibilita realçar as semelhanças e as diferenças; distinguir quais foram os agentes ou variáveis que, comum às religiões ou presente em uma e ausente em outra, resultam em considerações semelhantes ou marcadamente diferentes; e, por fim, reconhecer – por meio de analogias, semelhanças e dessemelhanças – possíveis variações de um mesmo modelo religioso.

1.2 - Uma discussão sobre o conceito de religião

Com relação ao conceito de religião, a dificuldade começa pela própria etimologia da palavra que nos remete ao termo latino *religio*. Contudo, antes do cristianismo, o valor semântico desse termo designava um estilo de vida marcado pela rigidez, pela precisão e pelo exato cumprimento do dever. Cícero, na obra *De natura deorum* (45 a. C.), afirma que se refere a *relegere* (reler), sendo uma característica das pessoas religiosas lerem as escrituras. Mais tarde, Lactâncio, conselheiro de Constantino, rejeitou a interpretação de Cícero e compreendeu *religio* como relativo a *religare* (religar), argumentando que a religião é um laço de piedade que serve para religar os seres humanos a Deus. Santo Agostinho também chegou a mesma conclusão de Lactâncio, porém a partir de *relegere* (reeleger), retorno do homem a Deus, do qual havia se separado. Para Macróbio, filósofo romano que viveu durante o século V, o termo derivou de *relinquere* (deixar), ou seja, significado daquilo deixado pelos antepassados.

Rosa Maria Silveira destaca a diferença de termos em outras civilizações: enquanto as religiões "abraâmicas", por um lado, interpretam a divindade qualitativamente como um outro poderoso e inacessível à razão, não restando ao homem outra alternativa do que admitir sua insignificância e buscar a redenção. As religiões "místicas", por outro lado, compartilham uma cosmovisão que nega o dualismo entre o absoluto (nível divino) e o relativo (nível humano individual) a favor de um universalismo segundo o qual, no hinduísmo, o termo *rita* designaria a ordem cósmica do mundo, onde os seres deveriam se harmonizar. Depois, fora substituído por *dharma*, que, no budismo, significa uma lei divina e eterna (SILVEIRA, 2013: n.p.).

Para Eliade, não caberia uma definição para religião, pois se incorreria no risco de promover reducionismos antropológicos, que se traduziriam no afastamento da essência da religião. A compreensão somente seria possível a partir da participação individual da verdade da mesma religião. Ele argumenta que "toda manifestação do sagrado é consequente; cada rito, cada mito, cada crença ou figura divina, reflete a experiência do sagrado e, consequentemente, implica noções de ser, significação e verdade" (ELIADE, 1972:13).

Ao defender, entretanto, a impossibilidade de definir-se "religião", Eliade acabou permitindo uma compreensão inconsciente e hermenêutica para o termo. Se a origem da religião está no impacto da experiência humana como o sagrado, a religião torna-se concreta a partir do momento em que o *homo religiosus* passa a racionalizar a comoção resultante desse encontro "original". Por isso, o indivíduo, movido pelo desejo de eternizar emoções e sentimentos, organiza uma intrincada rede de conexões – que se traduzem em mitos, ritos, objetos, preces, imagens, sacrifícios e, até mesmo, na imposição de normas morais e condutas sociais – com a finalidade de permitir "religá-lo" ao sagrado.

A linha de raciocínio proposta por Eliade ganha contornos mais nítidos a partir do olhar weberiano sobre o experiência religiosa. Nele, a religião é uma ação plenamente compreensível se o foco de interpretação for o sujeito religioso. Pierre Bourdieu explica que o sujeito religioso – para Max Weber –, enquanto protagonista da religião, nada mais é do que o legítimo portador da religião e a única entidade capaz de lhe dar sentido ou significado. Tal asserção somente é possível porque Weber confere (consagra) à religião uma esfera privilegiada da cultura. A partir daí é que se pode compreender como esse agente religioso – o profeta, o sacerdote, o teólogo ou o intelectual – cria estilos de vida próprios, religiosamente orientados. Isso implica dizer que a "religião" é uma visão de mundo, que se transforma em

ação social fomentada pelo sujeito religioso, interferindo na conduta de grupos historicamente determinados. Esses últimos, por sua vez, orientam-se de acordo com a conduta do agente originário da ação, cuja a representação de mundo nasceu da própria religião (BOURDIEU, 2004:79-98).

Mas a religião, para Weber, não se resume a um tipo de ação social motivada por valores éticos (WEBER, 1989:41), ela percorre processos culturais mais abrangentes como, por exemplo, o "desencantamento do mundo" e a secularização. O termo "desencantamento", aqui, tem valor semântico análogo ao abandono das práticas mágicas (*desmágicização*) frente a emergências das religiões judaico-cristãs, promovendo a dicotomia entre o homem e a natureza a fim de eliminar de modo mais drástico as práticas mágicas das religiões "místicas". A distinção entre religião e magia é clara em Weber: "É possível distinguir a 'magia', como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes suprassensíveis que se manifestam como 'religião' e 'culto' em súplicas, sacrifícios e venerações" (Idem, *ibidem*:293). Essas religiões se institucionalizaram através do exercício regular do culto, cuja função é a organização e distribuição de bens de salvação aos crentes. A magia, por não adotar o exercício regular do culto ou por faltar ao "feiticeiro" a racionalização de ideias e valores éticos, que dão sentido existencial a uma multidão de crentes, ficou confinada a ser um meio "marginal" de salvação, restrita à utilização individual e ocasional dos serviços do "feiticeiro" (RODRIGUES, 2000:9).

A religião, para Weber, é também uma dimensão da cultura expressa por estilos de vida específicos, racionalizados e sistematizados na própria religião, pelos intelectuais da historicamente determinados em seus respectivos grupos sociais, tanto no Ocidente como no Oriente. Como explica Otávio Ianni, "a religião para Weber pode ser compreendida como elemento nuclear da cultura" (IANNI, 1996:140), constituindo, nesse sentido, a porta de entrada para o entendimento da formação cultural do Ocidente e do Oriente.

Por tudo que foi exposto acima, podemos admitir que o conceito de "religião" é um constructo, posto que é o resultado de uma operação cultural realizada pelo homem. A religião nasce de um processo de racionalização do encontro "original" que o homem manteve com o sagrado. Para reviver a mesma comoção dessa experiência transcendente, ele organiza e esquematiza mitos, rituais, invocações, preces, e sacrifícios. Constrói templos e imagens, manipula objetos, elabora símbolos. E, ainda, estabelece normas morais e condutas sociais. Cria uma complexa rede de conexões para reviver a experiência do sagrado.

1.3 – Um olhar sobre a escrita do sagrados

Os livros sagrados assumiram importância histórica na consolidação das religiões tanto por expressar a palavra de uma divindade, como pela capacidade de garantir a preservação das tradições religiosas dos grupos sociais aos quais estão inseridos. Embora, Terrin considere que a fixidez da escritura colabore para a "bibliolatria", uma vez que aquilo que foi dito por Deus, escrito e divulgado na forma de livro, não pode ser modificado. No muito, interpretado por alguém cuja autoridade analítica deriva da própria escritura (TERRIN, op. cit.:157).

A partir das definições de "sagrado" e de "religião" desenvolvidas nas páginas anteriores, somos levados a pensar que a sacralização de uma escritura pode ocorrer, por um lado, pela manifestação "originária" exercida pela essência divina sobre um homem especial, capaz de aceitar todo um conjunto de práticas austeras, comportamentos disciplinados e evitações morais, isto é, o profeta arquétipo. Para Terrin, esse contato excepcional com a divindade, como ocorreu, por exemplo, nas revelações da *Torá*, a Moisés; ou do *Corão*, a Mohamed, pode ser considerado como uma experiências diretas com o divino, tão somente pela maior percepção de Deus, pelo contato com o absoluto e a transcendência (Idem, ibidem:79).

Por outro lado, a experiência indireta, segundo ele, mais próxima da condição humana, passa por "mediações várias que estão vivas dentro das religiões e que são encontradas na cultura de um povo" (Id, ibid.). Neste sentido, a sacralidade de uma escritura passa também pelo uso que as comunidades religiosas fazem desses textos considerados exemplares para a constituição daquele grupo. Com o passar do tempo, as novas gerações tendem a elevá-los a condição de sagrados. Foi o que ocorreu, por exemplo, com a formação do códice budista.

Os ensinamentos do budismo tradicional encontram-se compilados no Cânon Páli⁵ e preservados pela escola *Theravada*, considerada a escola mais próxima dos ensinamentos originais de Buda. O cânon é composto por três livros (*Tipitaka* ou "O Triplo Cesto de Flores"): *Sutra Pitaka*, *Vinaya Pitaka* e *Abhidharma Pitaka*. Os dois primeiros têm origem na

⁵ O páli é um dialeto indo europeu de uso vernáculo. Pode-se dizer que é uma forma simplificada do sânscrito.

tradição oral⁶ e foram revelados durante o Primeiro Concílio Budista (século V a. C.), realizado menos de um ano após a morte de Siddhattha Gautama (o Buda), durante o retiro do período das chuvas, em Rajagaha (atual Rajgir, na Índia), reunindo 500 monges. O primeiro cesto (*Sutra Pitaka*), foi recitado pelo monge Ananda, principal discípulo e secretário do Buda por 45 anos, no qual contém a doutrina budista extraída dos discursos proferidos pelo "iluminado" a seus discípulos. Coube ao monge Upali recitar as regras monásticas (*Vinaya Pitaka*), divididas em um conjunto de regras para a comunidade masculina (*Bhikkhu Sangha*) e outro para a comunidade feminina (*Bhikkhuni Sangha*) (SMITH, 2013:78-79).

Por fim, o *Abhidharma Pitaka* é uma obra de composição posterior no qual aprofunda-se os ensinamentos da tradição Theravada, detalhando o processo de renascimento, os processos mentais sutis, a prática meditativa, dentre outros temas. Esse último livro surgiu durante o Terceiro Concílio Budista, realizado por volta de 250 a. C., sob os auspícios do imperador indiano Asoka Mauraya, a fim de reconciliar as diferentes escolas, purificar o movimento budista de facções oportunistas atraídas pelo patrocínio da casa monárquica e de estabelecer viagens missionárias por todo mundo (DINIZ, 2010:89-105). Deste modo, os éditos de Asoka contrariaram a tradição oral da época e o código budista foi escrito no dialeto páli, justamente para por fim às muitas contradições encontradas nos ensinamentos do Buda. No entanto, a escola Mahayana não faz qualquer registro ao terceiro concílio, o que sugere que este evento tivera a participação predominante de monges da escola ortodoxa Theravada, face a substantiva cisão entre os budistas (Idem, *ibidem*:97).

O exemplo da codificação do budismo, descrito rapidamente acima, demonstra a relação intrínseca que existe entre o livro sagrado e a prática religiosa. A tradição oral cederá lugar à tradição escrita para preservar a ortodoxia dos ensinamentos do Buda e de, alguma forma, pacificar as divergências entre as escolas Mahayana e Theravada. Terrin, por esse motivo, compreende que uma religião se consolida a partir da escritura do sagrado e, também, porque a comunidade religiosa vive a experiência de fé em maior profundidade quando faz referência à "Palavra" escrita, pois esta retorna sempre como "Palavra" viva. "Os livros sagrados constituem, portanto, a verdadeira vida das religiões, na medida em que são retomados, repensados hermeneuticamente e assumidos na contemporaneidade do presente" (TERRIN, *op. cit.*: 147). A partir do momento que a palavra dita por Deus transforma-se em

⁶ De acordo com a antiga tradição cultural indiana, os dois primeiros códices do budismo foram decorados pelos monges e transmitidos oralmente durante séculos, porque a escrita era reservada para os assuntos comerciais.

"Palavra" escrita surge a oportunidade e apresentam-se os mecanismos para se reviver a experiência do sagrado: o encontro com o "numinoso". Em outras palavras: se Deus está na oralidade ("Palavra" dita) – como manifestado no Evangelho de João que "no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e que o Verbo era Deus" (Cf. JOÃO 1:1) –, Ele se materializa na "Palavra" escrita. Conectamo-nos, assim, à divindade quando lemos, releemos, recitamos ou cantamos o conteúdo dos livros sagrados.

Terrin argumenta, ainda, que o uso cultural das sagradas escrituras permite que o contato transcendental inicial – e fundador da religião – seja revivido durante as celebrações religiosas. Se esses momentos manifestam significativamente o que está escrito nos livros sagrados, podemos considerar que a mesma fé de hoje é convidada a se moldar sobre aqueles textos e que, portanto, existe certa reciprocidade entre o texto sagrado e a fé, entre o mito e o rito, entre a oralidade e a escrita, entre a transcendência e a imanência. O livro sagrado assume, por sua vez, a função de mediar o equilíbrio entre o escrito e o seu valor semântico, despertando toda carga simbólica que leva a fé promover a transcendência, isto é, a conexão com a partícula divina, com Deus (TERRIN, op, cit.:150).

Aliás, observa-se nas religiões que dispõem de livros sagrados a substituição do "ídolo" pelo "livro" como objeto de adoração. No caso dos hebreus, por exemplo, houve inclusive a determinação para construir uma arca especialmente para acondicionar as "Tábuas da Lei" e outros objetos sagrados. Esta arca ficaria protegida em uma tenda santuário (tabernáculo), erguida conforme determinação de Deus a Moisés e, sobre a arca, Ele falaria ao seu povo (Cf. ÊXODO 25:10-22). Mais tarde, Salomão construiria um templo mais apropriado para protegê-la. Portanto, não só a "escritura sagrada", mas a própria arca eram objetos de adoração, posto que ali a divindade se manifestava.

Cabe lembrarmos, ainda, que a escritura do sagrado legitima, por extensão, o idioma no qual fora escrito o sagrado, fazendo dele o mais apropriado para a evocação daquilo que é sagrado. Todas as religiões que se apoiam em livros sagrados, ou não, validam as tradições religiosas a partir do uso ritual da língua original dessa cultura. No caso do budismo o dialeto Páli fora escolhido para a escrita do códice por ser o mais próximo daquele falado por Siddhattha Gautama. No candomblé, religião que ainda preserva a tradição oral como

característica dominante, orações, hinos e encantamentos são considerados válidos somente se pronunciados em iorubá ou em bantu⁷.

"Tudo isso está a demonstrar que os textos sagrados não querem ser denominados por uma língua, mas, ao contrário, pretendem monopolizar uma língua e colocá-la a serviço da 'palavra de Deus' em toda a sua expressão. (...) Certamente a palavra de Deus prevalece sobre a palavra humana, mas a própria palavra de Deus quando se faz história e se encarna adquire as conotações, a gramática e as flexões da palavra humana". (Grifos itálicos do autor. TERRIN, op. cit.:166.)

1.4 - A sacralização do livro.

Como Terrin destaca, é inegável a interferência humana durante o processo de escritura do sagrado. Se o texto sagrado é operacionalizado pelo homem, quem o escreve é um "intruso" (ou mediador), na (da) comunicação entre a essência divina e a comunidade de fiéis. Assim, ao analisarmos o texto sagrado, se faz necessário considerar, também, o contexto histórico e sociocultural daquele homem no momento em que escreve a palavra de Deus. Logo, o livro sagrado e os textos canônicos são, por um lado, responsáveis por permitir a comunicação entre a religião e os fiéis; por outro, são a garantia de preservação de uma tradição religiosa. Sem o apoio da escrita as tradições religiosas de um povo tenderia à deturpação e, gradativamente, ao esquecimento.

Mas, de onde provem a autoridade para sacralizar uma escritura? Para essa pergunta Terrin sugere duas possibilidades: uma externa, o livro como resultado do contato com o "numinoso" – enquanto Palavra de Deus ou por narrar a vívida experiência desse encontro –; e outra interna ao próprio texto, isto é, pelo uso que dele faz a comunidade religiosa. Contudo, os dois vieses para resposta remetem ao contexto histórico-cultural daquela sociedade, uma vez que a escritura do sagrado é mediada pelo homem. Como lembra Terrin, o livro sagrado está inserido numa história que une estritamente o mundo religioso ao mundo cultural. Somos levados a admitir, portanto, que a sacralização do livro surge de uma conjunção de fatores históricos, sociais, políticos e culturais que agregam um grupo de pessoas, oferecendo-lhes um sentido de pertencimento, de unidade. Identificando-lhes como um único povo, uma nação.

⁷ O iorubá é um tronco linguístico dos grupos étnicos que habitam a África Ocidental. Já o bantu pertence ao grupo linguístico dos povos que se situam no território africano abaixo da linha do Equador e possui mais de 600 dialetos variantes, cujo o mais conhecido é o kimbundu, uma das línguas oficiais de Angola.

As questões de ordem política no processo de sacralização das escrituras ganham especial importância quando estamos diante da formação dos cânons. Na expressão "texto canônico", o termo "canônico" implica no reconhecimento daquele texto como regra, lei, ou dogma para aquela religião. Assim, caberá à elite sacerdotal, hierarquicamente formulada no interior da religião, reunida em assembleias (sínodos, concílios, reunião, congresso, entre outros termos possíveis) a função de interpretar as escrituras, impondo não só o monopólio da compreensão como, também, julgando o que pertence à "ortodoxia" ou à "heresia". Ao mesmo tempo, essa elite sacerdotal apropria-se dos textos sagrados para ratificar a autoridade e a competência para oferecer a interpretação mais verdadeira.

2 – A invenção da tradição na umbanda

Na segunda metade do século XX, a produção literária dos intelectuais umbandista foi prodigiosa, não só em número de títulos publicados, quando de uma variedade de autores engajados na nova religião, disseminando todo tipo de doutrinas e de liturgias⁸, as quais oscilava ora para práticas mais embranquecidas, ora para práticas mais africanizadas. Neste sentido, destacaram-se Aluísio Fontenelle, representante da “umbanda branca”; e Tancredo da Silva Pinto, defensor das práticas de matriz africana. Este último, inclusive, rompeu com as lideranças da Federação Espírita de Umbanda (FEU), criou a Congregação Espírita Umbandista do Brasil e deu início ao culto de umbanda "omolokô", no qual se verificam práticas litúrgicas comuns ao candomblé (BROWN, 1985:9-42).

Esses autores são aquilo que Antonio Gramsci classificou como intelectuais orgânicos, ainda mais porque o filósofo italiano afirmava que a categoria mais emblemática desse tipo de intelectual seria a dos eclesiásticos, uma vez que buscavam monopolizar a ideologia religiosa, a filosofia e a ciência, valendo-se de escolas, do controle moral, das noções de justiça e das práticas assistencialistas (GRAMSCI, 1968:5). Para Renato Ortiz, coube aos intelectuais da umbanda a tarefa de operar uma transformação simbólica da realidade, sintetizando-a como a

⁸ Entendo como liturgia toda celebração religiosa de acordo com as tradições de uma religião em particular. Pode referir-se a um ritual formal e elaborado, bem como uma atividade diária (Cf. BOWKER. 1997:582-3). No caso da liturgia umbandista, estamos nos referindo não somente aos rituais mais comuns, como as sessões de atendimento ao público, mas também as cerimônias festivas com as oferendas apropriadas, ou até mesmo uma consulta em particular, uma vez que o sacerdote tem que executar toda uma série de preceitos propiciatórios antes de efetivar o atendimento.

única realidade compreensível, confeccionando uma ligação entre o particular e o universal, o singular e o global. Ou seja, se a umbanda se definia como conhecimento fragmentado, esse conhecimento passaria a integrar um todo coerente ao ser mediado pela atividade intelectual (ORTIZ, 1985:139-140).

Entretanto, essa realidade compreensível proposta por Ortiz não era unívoca, porque os agentes da mediação divergiam quanto as origem das tradições umbandistas. Aluizio Fontenelle escreveu três livros sobre a religião (**A Umbanda Através dos Séculos, Exu e O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei de Umbanda**) ao longo da década de 1940, vindo a falecer aos 39 anos, em 1952. Fontenelle representava o pensamento "embranquecedor" da umbanda. Sua obra corroborava, inclusive, com as propostas doutrinárias divulgadas pelo Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1942).

Cabe frisar que os intelectuais defensores da "umbanda branca" pretendiam legitimar a nova religião, construindo uma identidade mais próxima do caráter "científico" da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana, compreendidas na época como "primitivas" e "fetichistas". Nas primeiras páginas da obra "A Umbanda através dos Séculos", Fontenelle afirma se tratar da "primeira obra doutrinária e filosófica, escrita nos moldes das Academias" e justifica a metodologia adotada para que não houvesse "dubiedade de interpretações nem falsas demagogias religiosas" (FONTENELLE, 1953:18).

Os defensores da "umbanda branca" não negavam a herança africana nas práticas rituais, mas buscava justificá-la numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, valorizava-se o negro como importante elemento formador da nacionalidade brasileira mas sob a ótica da evolução constante, capaz de 'aprimorar' o que de 'selvagem' e 'bárbaro' prendia-o a um passado distante da civilização" (ISAIA, 1999:105). Nesta perspectiva, a proposta de uma umbanda embranquecida visava obter mais facilmente o reconhecimento das autoridades governamentais, acabar com a perseguição policial e conquistar maior espaço de ação na sociedade brasileira. Como afirma Mário Sá, apresentava-se um passaporte para a umbanda entrar no "mundo da ordem" (SÁ, 2004:80)⁹.

Em contraponto ao primeiro a Fontenelle, temos Tancredo da Silva Pinto – também conhecido no meio religioso como Tata Tancredo¹⁰ –, fervoroso opositor às normatizações propostas pelo mesmo congresso de umbanda citado anteriormente. Em "Fundamentos de

⁹ Sobre o processo de legitimação das práticas umbandistas cf. OLIVEIRA, 2008.

¹⁰ Tata Ti Inkice quer dizer sacerdote-chefe do terreiro no culto de umbanda omolokô.

Umbanda", escrito junto com Byron Torres de Freitas, Silva Pinto afirma achar graça quando ouve os "líderes da umbanda branca" afirmarem que a religião sofre influência das tradições africanas. Para ele, "a umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra" (PINTO e FREITAS, 1957:58).

Tancredo da Silva Pinto, após romper com as lideranças da "umbanda branca", decide fundar a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), demonstrando que as tensões internas ao campo umbandista não se restringiam ao debate ideológico, mas demarcavam também um espaço de influência, oferecendo outra entidade de caráter civil como alternativa de interlocução com o Estado. Ao longo dos seus 75 anos de vida, Silva Pinto manteve intensa produção literária, dentre as quais se destacam *A Origem da Umbanda*, *Eró da Umbanda*, *Cabala Umbandista*, *Fundamentos de Umbanda*, *Camba de Umbanda*, *As Mirongas da Umbanda*, *Guia e ritual para organização de terreiros*, *Horóscopo na Umbanda*. O Tata Tancredo foi reverenciado pelos segmentos mais populares, e, principalmente, pelos morros cariocas, por representar um foco de resistência das tradições africanas na sociedade brasileira.

O que torna ímpar a produção literária desses dois pensadores é o posicionamento que ambos tiveram frente às discussões propostas durante o Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda¹¹, quando se tentou estabelecer uma liturgia que fosse capaz de organizar o culto de modo que fosse melhor compreendido pela sociedade. Aliás, esse detalhe faz do congresso um dos marcos do processo de legitimação da religião. Assim, tanto Fontenelle quanto Silva Pinto acabaram servindo de referências aos intelectuais-sacerdotes que lhes secundaram.

Como Gramsci indicou, todas as camadas sociais possuem seus intelectuais "que lhes dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político" (GRAMSCI, op, cit.:3). Nesta perspectiva, cada intelectual-sacerdote buscou legitimar o ritual de umbanda a partir da construção de uma tradição que atendesse aos interesses dos grupos que representavam. Steve Engler explica que a invenção de uma tradição tem por objetivo remeter a um passado mais puro e verdadeiro do que os atuais signatários dessa tradição (ENGLER, 2006:10), que nasceram de um *bricolage* multicultural. E foi exatamente isso que Fontenelle e Silva Pinto fizeram.

¹¹ Uma análise sobre os temas debatidos durante o Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1942) pode ser encontrada em OLIVEIRA, op, cit.

Fontenelle buscou legitimizar a religião aproximando-a de um passado mítico na Índia, resgatando a tradição da língua canônica páli. Segundo Fontenelle, encontrar-se-ia as origens da umbanda no livro do Gênesis, escrito originalmente em páli (FONTENELLE, op. cit.:23), quando Adão desejando conhecer a vida fora do Éden convidou Eva para acompanhá-lo. Ao deixarem o "Paraíso", desceu do céu um enviado do Senhor que lhes transmitiu a seguinte mensagem: "TURIM EVEI, TUMIM UMBANDA, DARMOS" (Idem, ibidem). O autor explica que estava impedido de divulgar a tradução literal da frase devido tratar-se de um segredo restrito aos sacerdotes por se relacionar com questões de alta magia. Entretanto, ofereceu uma versão análoga: "Baixou sobre a face da terra, a luz da Umbanda"(Id, ibid.:24).

Observamos, por um lado, no exemplo acima, que a "pureza" da umbanda não se restringiria apenas ao antepassado de uma Índia budista, mas que estaria inscrita no próprio judaísmo, uma vez fora revelada por um emissário de Deus no momento em que Adão e Eva deixaram o Éden. Entretanto esta revelação não estaria no Gênesis hebraico, mas em uma compilação anterior, escrita originalmente em um dialeto sânscrito. Portanto, as práticas umbandistas seriam, para Fontenelle, igualmente legítimas, verdadeiras e "puras"¹² tanto quanto o budismo e as religiões judaico-cristãs.

Por outro lado, como fora observado por Ortiz, a maioria dos intelectuais umbandistas estavam inseridos nas classes médias da sociedade brasileira, tendo, portanto, uma cultura branca e uma mentalidade mais luso-brasileira do que afro-brasileira. "Eles leram os textos esotéricos de Annie Bresant, espíritas, de Allan Kardec, até os livros de antropólogos e africanistas"¹³, permitindo-lhes tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se afrontaram no Brasil. Assim, valer-se do Cânon Páli para legitimar uma religião compreendida à época como periférica, fetichista e de gente ignorante, Fontenelle demonstrava uma erudição que lhe insere no modelo de intelectual proposto por Ortiz. Entretanto, dentro das tensões do campo umbandista, Fontenelle poderia ser compreendido como porta-voz de uma unidade cultural próxima dos estratos dominantes da sociedade.

Silva Pinto, por sua vez, remeteu a umbanda às tradições religiosas dos Lunda Quiôco que, ao lado de outros grupos étnicos, foi trazido à força para o Brasil e, apartado das próprias identidades geográficas, sociais e étnicas, restou-lhe aqui apenas a memória cultural religiosa para manter alguma unidade para resistir ao julgo do senhor de escravos. Entretanto, o

¹² Que não fora misturada a nenhuma outra cultura, seria original.

¹³ ORTIZ. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1999; p. 17.

intelectual-sacerdote reconhecia que a religião desenvolveu-se aqui mesmo no Brasil, dentro dos quilombos onde acabou reunindo ameríndios e africanos das mais diversas etnias (PINTO, 1953?:9).

3 – A título de conclusão:

A umbanda, contudo, não dispõe de um livro sagrado, muito menos de um cânon. Aliás, tentou-se formatar uma liturgia comum aos templos de umbanda ao final dos debates ocorridos durante o Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1942). A adesão à proposta de um ritual unívoco esbarrou nas especificidades de cada templo e no personalismo de seus sacerdotes. Até mesmo a figura profética de Zélio de Moraes e o mito da "anunciação" da nova religião pelo caboclo das Sete Encruzilhadas não é reconhecido, consensualmente, por todas as correntes umbandistas¹⁴.

As doutrinas, as leis e as liturgias que encontramos na literatura umbandista são proposições nascidas do trabalho reflexivo de seus seguidores. Ao perceberem a lacuna doutrinária e filosófica, os intelectuais da religião lançaram mão das teologias disponíveis – que poderiam ser encontradas, por exemplo, no budismo, ou no cristianismo, ou no kardecismo, ou, até mesmo, nas práticas religiosas das populações de escravos trazidos da África para o Brasil – ressignificando-as conforme as convicções próprias de cada pensador (e do grupo ao qual estava associados). Tentaram, assim, validar as práticas umbandistas remetendo-as a tradições de antigas civilizações, como foi o caso de Aluísio Fontenelle e Tancredo da Silva Pinto. O primeiro, buscou legitimar a religião aproximando-a de um passado mítico na Índia budista; o segundo, por sua vez, remeteu a umbanda às tradições religiosas do povo *Lunda Quiôco* (Angola).

3 – Referências Bibliográficas:

¹⁴ Sobre o mito fundador da umbanda cf. OLIVEIRA. Op. Cit.:90-102.

- BOURDIEU, Pierre. *Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber*. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2004; p. 79-98.
- BOWKER, John (Editor). **The Oxford Dictionary of World Religions**. USA: Oxford University Press, 1997.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p 9-42.
- DINIZ, Alexandre. *Surgimento e Dispersão do Budismo no Mundo*. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ. Nº. 27, Jan/Jul de 2010; p. 89-105.
- ENGLER, Steven. *Rethinking "hybridity": anterior purities and "the invention of tradition"*. In: **Religião & Cultura** / Departamento de Teologia e Ciência da Religião PUC-SP. São Paulo: DTRC-PUC-SP, 2006, p. 9-20.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FONTENELLE, Aluizio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Aurora, 1953.
- GLADIGOW, Burkhard. *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*. Apud. USARSKI.
- GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- HEIDEGGER. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- HOUAISS, Instituto Antônio. **Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. (Versão Beta online disponível em <http://houaiss.uol.com.br/>)
- IANNI, Otávio. *A Racionalização do mundo*. In: **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996; p. 140.
- ISAIA, Artur César. Ordenar Progredindo: A Obra dos Intelectuais de Umbanda na Brasil da Primeira Metade do Século XX. **Anos 90**. Porto Alegre, n. 11, jul. de 1999. p. 97-120.
- JERUSALÉM, Escola Bíblica de. **Bíblia de Jerusalém**. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- OLIVERIA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira (SP): Conhecimento, 2008.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.
- PINTO, Tancredo da Silva. **A Origem da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, [1953?]
- _____. e FREITAS, Byron Torres de. **Fundamentos de Umbanda**. Rio de Janeiro: Souza, 1957.
- _____. **Guia e ritual para organização de terreiros**. Rio de Janeiro: Eco, 1972.
- Rodrigues, Júlia Maria. *Max Weber: uma leitura da sociologia da religião*. Campinas (SP): UNICAMP - Dissertação de Mestrado, 2000.

SCHLESINGER e PORTO (orgs.) **Dicionário Enciclopédico das Religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995; p. 1268.

SILVEIRA, Rosa Maria Gody. **Diversidade Religiosa**. Disponível no site http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/03/03_rosa2_diversidade_religiosa.pdf. Acesso em 15/05/2013.

SMITH, Huston. **Budismo – Uma introdução concisa**. São Paulo: Cultrix, 2013.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao Estudo Comparado das Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.

USARSKI, Frank. *Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chaves*. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC-SP. Nº 4, 2004; p. 73-95.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.