

# CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES – A LEGITIMAÇÃO DE UMA ÁREA SCIENCES OF RELIGIONS – THE LEGITIMACY OF AN AREA

## Introdução

"Antes de tudo o mais, é preciso saber formular problemas. E seja o que for que digam, na vida científica, os problemas não se apresentam por si mesmos. É precisamente esse sentido do problema que dá a característica do genuíno espírito científico. Para um espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma questão. Se não houve questão, não pode haver conhecimento científico. Nada ocorre por si mesmo. Nada é dado. Tudo é construído".

Bachelard, 1977. p. 148.

## Histórico evolutivo da religião do mundo antigo ocidental à Idade Média: do sentimento de pertença grego à religião político-moral católico-romana.

O mundo ocidental se debruçou na Antiguidade clássica em busca de conhecer suas origens. Ainda atualmente citamos seus expoentes máximos, tanto nas ciências sociais quanto naturais. Fato é que os expoentes desta Antiguidade são o referencial da formação ocidental, mas às vezes o são de forma solidária e confusa, como no relacionamento greco-romano sobre religião.

Primeiramente, para compreender o mundo religioso antigo é preciso desvencilhar-se do que se entende contemporaneamente por religião, entendimento alimentado na era cristã. Para Borau (2008) a associação greco-romana no assunto religião só pode ser feita a partir do início da era cristã, como consequência de três fatores, dois dos quais serão abordados aqui: a unidade do mundo dominado pelo Império Romano e a helenização da religião romana. Alguns estudiosos sequer admitem que exista religiosidade nesse mundo, considerado o seu entendimento monoteísta judaico-cristão sobre o que pode vir a ser religião. A ressignificação do termo religião através dos tempos pode ter causado sua errônea associação e consequente intolerância às suas diversas formas.

O que pode ser compreendido como religião? Uma religião precisa de atos, rituais, cerimônias necessariamente presididas por um sacerdote? Havia manifestação religiosa no mundo antigo?

Aubreton (1968) em sua *Introdução a Homero* mostra-nos como se desenvolveu a religião grega, partindo principalmente das influências pré-helênicas e aqueias. Sua ressalva é a de que uma única caracterização precisa sobre os deuses gregos é impossível, uma vez que há divergências substanciais, variáveis de acordo com a localidade de culto na Grécia antiga. A influência aqueia se mostra na adoração metafísica, enquanto as pré-helênicas são mais fixadas a uma localidade material. O autor destaca que à época homérica não se pode mais atribuir uma tradição helênica primitiva ao seu aspecto religioso, pois ali já se observava uma transculturalidade, um sincretismo das crenças religiosas. Portanto, para se configurar, o mundo grego sofreu várias modificações ocorridas a partir de confrontos e concessões mútuas no campo religioso. O grande destaque em Homero é caracterizar a religião grega através da humanização, um processo antropomórfico marcante dos deuses. "Eis, por conseguinte, um traço bem homérico: aproveitar-se de temas religiosos para pintar deuses que vivem como nós, que tem nossas mesmas paixões e tendências. Tudo o que é divino é colocado na escala do homem. E seria ainda interessante citar as teofanias em que os deuses aparecem aos humanos."(AUBRETON, 1968. p.144)

Segundo outro autor, Vernant (1914), a religião grega não apresenta caráter dogmático: não há revelação, livro sagrado, tampouco profeta ou messias. Para ele, as narrativas mitológicas gregas são abertas para a livre interpretação crítica. Na vida privada, as mulheres se encarregavam de

disseminar esta tradição no lar, oralmente. No ambiente público aconteciam as atividades literárias e poéticas, centrais na vida social e espiritual da Grécia. Estas atividades despertaram a dúvida entre historiadores das religiões: os textos de Homero e Hesíodo deveriam ser tomados como religiosos ou literários?

Os eruditos do Renascimento respondem que as narrativas lendárias, os mitos, são de fato o corpo da religião politeísta propriamente grega e expressam seu espírito pagão, seguindo o caminho aberto já no século VI a.C. por Teágenes de Reggio e Hecateu, que aplicaram aos mitos o método de exegese alegórica. Este último consistia em exame sistematicamente racional ou reflexão acerca dos elementos de tais narrativas. Contribuiu tanto para ordenar sistematicamente, permitindo a reflexão e substituição de uma leitura banal do mito por uma hermenêutica erudita, que se utiliza do disfarce da fábula para ensinar verdades fundamentais, vias de acesso ao divino, ao privilégio do saber, como posteriormente para sua banalização e dessacralização, como veremos mais adiante.

Ainda segundo Vernant, apoiando-se em Dumézil e Lévi-Strauss, a visão monoteísta da religião trava um preconceito anti-intelectualista ao rejeitar a narrativa mítica como matéria religiosa, porque convencionou que o elemento comum para atestar a validade religiosa seja o temor. Para o primeiro, o historiador das religiões não deve se contentar em conjugar em um único molde os universos religiosos distintos, ao contrário, deve procurar conhecer características peculiares de cada um, respeitando a idiosincrasia própria de cada universo religioso.

A adoração metafísica dos aqueus parece ter raízes na espiritualidade oriental que considera a imanência de um poder absoluto em todas as coisas. O iconoclasmo nesta adoração metafísica está em abster-se de antropomorfizar suas manifestações, o que é um traço característico da religião oriental monoteísta mais conhecida por nossa sociedade atual: o Islã. Mas não me cabe aqui traçar as religiões orientais. Cabe-me destacar o que Vernant já fez sobre a nossa fonte ocidental religiosa grega: a não separação do sobrenatural e natural em domínios opostos pelo homem grego que, ao confrontar forças em justo equilíbrio da experiência natural e sobrenatural, teoriza e germina um saber, liga conceitos à imagens, articula ações. Enquanto isso, a filosofia utiliza-a como objeto para formular enunciados e conceitos, porém desvinculados de religiosidade. Era a religião cívica. Não seria essa uma forma de fazer científico pré-moderno, porque procura respostas nas experiências proporcionadas pela interação com uma natureza cosmogonizada, porém vivida, experienciada, quase sensualista?

Faz-se aqui a propositura, pessoal, de que até então a religiosidade clássica helênica consistiria uma forma de labor científico-filosófico a partir das experiências práticas de suas épocas, enquanto sabedoria própria de moral política que se desenvolvia no uso prático, e portanto, em movimento positivo. Tratava-se de um sentimento de pertença do indivíduo no mundo e de uma moral que se configurava nas atividades da vida pública e social do indivíduo. A religiosidade parece então ter surgido aqui como um uso prático para a razão – a moral. Ainda segundo o autor: “O politeísmo grego não repousa sobre uma revelação; não há nada que fundamente, a partir do divino e por ele, sua inescapável verdade; a adesão baseia-se no uso: os costumes humanos, os *nómoi*.” (VERNANT, 2006. p.7, grifo do autor).

Portanto, a vida política moral e a religião não estavam desassociadas no mundo grego. Movimento positivo para a religião moral e cívica. Entretanto, a política associada a esta religião moral e cívica exclusivamente para controle do crescimento da civilização pode ter levado ao uso negativo do fenômeno religioso, e há de se introduzir agora a crítica negativa não da religião, mas da política religiosa: “nas épocas helenística e romana, as heroificações e as apoteoses multiplicaram-se em proveito dos soberanos e dos imperadores, por vezes em vida dos mesmos.” (BORAU, 2008. p.64)

Nos primeiros períodos da civilização romana a religião moral e cívica existiu. Contudo, à medida em que mais e mais territórios eram conquistados, com povos das mais diversas crenças, os privilegiados sacerdotes e imperadores romanos viram-se preocupados menos com a religiosidade do que com o discurso retórico para fazer-se cumprir politicamente o que propriamente antes era cumprimento religioso por sabedoria divina – na verdade moral e cívica. Note-se que entre a civilização grega e a romana perdeu-se uma “liberdade” – legitimada pelo ato heróico do indivíduo:

o questionamento da autoridade parece não ter sido herdado pelos romanos do mundo grego. Creio estar aqui a chave que diferencia substancial e essencialmente, que faz inclusive com que Borau relacione de forma mínima a civilização grega da romana, suscitando assim o desvencilhamento de uma suposta religião greco-romana. Para o autor, “só podemos falar de uma religião *greco-romana* a partir do início da era cristã, como resultado da conjugação de três fatores: a unidade do mundo dominado pelo Império Romano, a helenização da religião romana e a orientalização das duas grandes religiões ocidentais” (BORAU, 2008. p.59)

O mundo romano não herdou mas reproduziu os deuses gregos, deixando de lado sua “religião cívica” que permitia à alma humana “atravessar os deuses”, e não apenas aos sacerdotes e imperadores entre si, regulando e controlando um crescimento vertiginoso valendo-se de uma retórica político-religiosa da Providência .

Assim, um sentimento religioso positivo antes moral e cívico foi transformado em discurso estético-retórico de uso e finalidade política de manutenção do poder em um vasto império que aglutinou diversos povos e tradições, e que por isso torna negativo, na medida em que não deixa germinar o conhecimento, mas controlá-lo. Aquela germinação do saber, uma sabedoria filosófico-religiosa quase científica, porque ainda questionadora na religião grega, transforma-se, na civilização romana, em política moral e cívica regida pela Providência do bem, da verdade e da justiça.

A Igreja Católica Romana como instituição assumiu como seus os três pilares de uma religiosidade evolutiva greco-romana: fidelidade, piedade, “virtuosidade” (simplificados depois como bem, verdade e justiça), constituindo a tríade de uma Providência monista que se mostra influenciada pelos sustentáculos daquela que foi classificada como uma religião politeísta romana pagã. A retórica política criticava e perseguia uma religiosidade que se deliberou como pagã por natureza, mas com fundo monista na verdade.

Avidez de centralizar e universalizar um poder? A religiosidade virou religião política, religião de uso moral deliberado para fins de controle político– uma razão religiosa sem sentimento religioso, instrumento de coerção de um império que se transformou em instituição político-religiosa. Chegamos assim em uma Idade das Trevas no Ocidente que se pretendia cristão, mas dominado pelo que se pretendia ser o universalismo católico. Assim, a religião romana deságua no estabelecimento da Igreja Católica Romana como continuação política - agora institucional - desenvolvendo seu poder dogmático pelo mundo ocidental por toda a Idade das Trevas e impossibilitando aqueles atos heróicos e questionadores de sementes religiosas que se desenvolviam no uso moral positivo.

Não entrarei nas religiões que se desenvolveram com base em conflitos de ideais monoteístas – protestantismo luterano e calvinista do lado ocidental e islamismo do lado oriental. Entre Cruzadas e Inquisições, o catolicismo romano seguiu contra tudo que se opusesse à Santíssima Trindade, chega aos fins da Idade Média abalado, perseguindo seus próprios cristãos heréticos que desacreditavam-no por repúdios a qualquer pensamento colocasse em risco suas convicções. Basta- nos aqui concluir que foram estas transformações sociais e político-religiosas de apropriação do fenômeno religioso pelo Catolicismo Romano que fizeram urgente uma necessidade da cisão entre ciência e religião.

Abriu-se caminho para a ciência moderna pelo humanismo do Renascimento depois da Revolução Comercial de fins do século XV e posteriormente com o Iluminismo e o liberalismo político que se delineava. Era a emancipação da ciência pela Razão Moderna, que possibilitava ao homem novamente atravessar os seus deuses imaginários.

**A ciência moderna: primeiro legitimando o Estado Absolutista, depois divorciada e irreligiosa, militante e política na Era das Revoluções.**

A ciência moderna, isto é, a ciência depois do movimento do Iluminismo, da revolução científica que se operou desde Copérnico tem caráter empirista-sensorial, homologada pela lógica racional e reducionista, com base no racionalismo e no mecanicismo.

Até o século XVI não se distinguia muito bem magia de ciência. As mais diversas artes e ciências desenvolvidas antes do nosso ponto de partida – aqui refiro-me à civilização egípcia religiosamente monista– evidenciam a existência dessa união, que se mostrava desfavorável aos interesses da Igreja Católica Romana desde sua fundação. Vale lembrar, mas não cabe aqui detalhar que esta relação intrínseca artes-ciência-religião existiu no mundo oriental.

Voltemos ao Ocidente: guiado pelos iluministas mais radicais, passou a ser a ciência orgulhosa divorciada da religião: Francis Bacon no século XVII não poupou esforços para exorcizar as bruxas que praticavam magias e feitiçarias. Praticamente foi ele o juiz que legitimou o processo de divórcio entre ambas. Para ele, a sabedoria – a ciência – deveria ser guiada não por objetivos individuais e egoístas, mas para o desenvolvimento da sociedade. Como aponta Chalmers (1939), para Bacon “parte importante da meta da verdadeira ciência é a ampliação dos meios de, na prática, intervir no mundo físico e controlá-lo, sistematicamente torcendo o rabo do leão...”. Parece-me que aqui parte do humanismo foi um resgate daquela religiosidade grega: o movimento humanista europeu foi também messiânico, embora não carregue comumente este último título: O fogo de Prometeu foi reaceso.

Um progresso tecnológico aconteceu de fato, mas por outro lado o sistema político ainda divinizado e amparado por motivos religiosos sustentava o Antigo Regime e inquietava os filósofos iluministas. Monarcas precisavam ser destronados: os intelectuais se lançaram em uma revolução política que tinha por ideologia princípios um tanto relativos que substituiriam o caráter divino de um príncipe absoluto. Ora, não mais poderia acreditar-se em religião! “A ciência, meus caros, e a política, podem nos libertar da escravidão divina” – imagino pictoricamente Robespierre, Danton, Jean Marat em seus discursos inflamados. Este último inclusive mereceu a mesma divinização de Jesus Cristo, exaltado em altares pela França. Acreditou-se que a liberdade, a igualdade e a fraternidade seriam os ideais possíveis para o mundo ocidental, em oposição à santíssima trindade que garantia até então ao rei pleno domínio de seus territórios. Pretendia-se uma emancipação humana da religião através da Revolução Francesa.

O progresso desenvolvimentista através de uma militância de ateísmo metodológico estabelecia uma nova ordem para a sociedade com entusiasmados objetivos, herdados por ideologias sócio-políticas da Revolução Francesa. Como aponta em notas de rodapé sobre uma discussão epistemológica sobre as ciências da religião, Luiz Felipe Pondé diz que é a normatividade que impera na militância, e o espaço para a descrição empírica é relegado ao segundo plano. Pois bem, nesse período a religião ou formas de religiosidade estranhas ao mundo europeu da Razão moderna eram ignoradas, o cristianismo de qualquer espécie era renegado pela ciência, enquanto um mundo de outras novas religiões estavam para ser descoberto pelos que se lançavam além-Europa. E não eram as Índias, como os europeus modernos acreditaram. Um mundo anormal estava para ser classificado. E este novo mundo suscitou paixões tanto apologéticas, em defesa de um passado distante que romantizava a natureza, quanto uma necessidade da Razão moderna ser coroada e divinizada, em um drama ontológico do homem que desejava viver como centro do universo.

Conforme nos mostra Cruz (2004):

“Em razão do contato com diferentes religiões por conta da expansão colonial, e do aumento do ceticismo em relação à tradição, dois movimentos complementares se acentuaram: em primeiro lugar, o questionamento do uso do termo no singular; em segundo, a negação de que a religião fosse produto da revelação de um Deus ou que fosse algo natural e benéfico ao ser humano.”

Entre discussões iluministas como as de Voltaire e de Rousseau sobre os poderes da religião sobre os indivíduos em um Estado absolutista, que fariam eco na Revolução Francesa à classificação entre o bom e o mau selvagem por Sepúlveda ou Las Casas perante o novo mundo, plantavam-se raízes de discussões culturais que seriam abordadas pela antropologia posteriormente, especialíssima depois do advento da expansão colonial. Seria o início de uma nova consciência de que um estudo sério que operasse uma “ruptura metodológica” (LAPLANTINE, 1943) na ciência

seria necessária, e não somente por mero deleite filosófico, mas para a prática, na realidade, de uma aproximação não-deletéria para com a diferença.

### **Religião e imaginário: crianças-problema da ciência.**

A partir de uma revolução política e outra científica surgia o conceito de laicidade: não mais a política da instituição “Estado” poderia exigir uma religião em sua moral cívica. A religião seria opção do indivíduo, não do Estado, que se firmava como poder institucional, substituindo o príncipe divino. Todavia o que se verificou após a revolução francesa não foi a laicidade, mas o laicismo. Qualquer razão religiosa seria desconfiada, desconsiderada, guilhotinada. Propositadamente questiono se três ideais abstratos e relativos não estariam substituindo, apenas retoricamente, o que não mais poderia se admitir como poder politicamente divinizado.

Como aponta Cruz (2004), após a revolução científica do século XVII associou-se a providência ao progresso tecnológico proporcionado pelo fazer científico, associação esta que foi chamada de secularização. A partir do século XVIII outra derivação surgiria desta ideia: o positivismo lógico, que considerava que todo conhecimento revelado pela ciência levaria a um progresso da humanidade.

Boa parte da interpretação científica moderna de religião pela ciência nos finais do século XIX se deveu pela equívoca leitura (deliberada ou não) das teorias que fazem parte da Teoria da Evolução de Darwin pelos cientistas de sua época. Ao se limitarem à classificação dicotômica melhor/pior, superior/inferior, um conceito foi transformado em armamento ideológico, que partiu da chamada “teologia natural”.

A evolução é um conceito que, desejando entendê-lo rápido, o ser humano aprendeu-o com equívocos normativos. Após a apresentação da noção de evolução, pseudociências dela se apropriaram sob a premissa determinista de que só uma espécie “evoluída” deveria se sobrepor, por características “naturais”: sociologismos e psicologismos que fariam Darwin questionar-se sobre sua contribuição, atribuindo-lhe, por exemplo, validação de conotações como a eugenia de Galton, o darwinismo social de Herbert Spencer e o romantismo de Ernst Haeckel. Para Cruz (2004), estas foram “fantasias evolucionistas”.

A psicologia e a história só puderam a partir de então reservar o rótulo de alienante à qualquer religião ou atividade imaginária, por ser caracterizada, segundo as ciências que seguiram o positivismo lógico, como manifestação do arcaico, primitivo: o lado infantil do ser humano. Claramente se teriam perdido na evolução como um fato, e voltaram-se para o desenvolvimento do próprio homem enquanto ser: criança, adulto, idoso. A religião só poderia ser tomada aqui como uma criança-problema para o homem moderno.

### **A ciência contemporânea pós-moderna e a valorização da vida humana.**

Grandes problemas na manutenção das sociedades civilizadas que se apresentaram após as revoluções políticas, sociais e tecnológicas ainda são tidos como exclusivamente religiosos, enquanto sua faceta político-sócio-econômica se pretende impotente diante da situação em que se encontra o indivíduo social. Este é afetado na medida em que participa inconscientemente das mais variadas formas de relações que se desenvolveram até este momento da sociedade contemporânea – política, cultural e economicamente.

Problemáticas teleguiadas por estatísticas de uma sociedade à qual se tenta pertencer no cotidiano, apontam cegamente para alvos que são identificados como problemas, no sentido de afetar e desorientar nossas escolhas, minando a faculdade de julgamento do próprio indivíduo. A religião é considerada responsável por esta necessidade do sentimento de pertença pelo indivíduo, porque assim o indicaram historicismos, sociologismos e psicologismos decorrentes da interpretação por suas respectivas áreas ao analisar a religião segundo pressupostos normativos da política racional positivista. Partiram de ideais – muitas vezes equivocadamente taxados de evolutivos – em vez de partir da realidade daqueles indivíduos e sociedades existentes e

sobreviventes. Acabaram gerando um bloqueio negativo para o conhecimento por qualquer ciência, porque desconsidera e/ou desvaloriza a realidade, levando a aporias ou tragédias da vida humana, como já assistimos e temos assistido em torno do tema religião.

Em todos esses processos atitudes mais compreensivas e menos vexatórias para com a alteridade, que poderiam permitir o acesso à diferença, ao conhecimento do conhecimento do outro, não como venda de produto ou de visão de mundo “evoluído”, tampouco como programas que tendenciem para descaracterização ou desconstrução de uma identidade ou de um fenômeno, poderiam ter-nos poupado de alguns desconcertos cometidos pela humanidade – tanto em nome de uma religião, como em nome de uma cultura, de uma política, ou até mesmo de uma economia .

A antropologia cultural desenvolvida pelos pós-modernos revelou-nos principalmente que um conceito com caráter apoditicista e universalista pode ser danoso em uma sociedade global que já deveria ter-se dado conta do valor da alteridade – que a meu ver já havia sido plantado por Kant em seu princípio da dignidade human, que passou a reger as leis há séculos atrás, mas que, por falta de habilidade de interpretação caiu no abismo do julgamento de valor apressado.

Assim como uma instituição quis apoderar-se do sentimento cristão da religião, instituições da ciência foram fabricadas, mas também passaram a ser contestadas, ao assumir que o conhecimento científico é imperfeito, e às vezes atende a um ideal político e não à busca da verdade, como já apontou Chalmers (1994). As ciências sociais por vezes apoderaram-se não apenas da análise do fatos mas também de assunções políticas em uma forma de ação estritamente racional, que pareciam querer atingir ideais positivistas construídos ao longo dos tempos e, por fim, desconsiderar o valor da realidade apresentada. As mudanças práticas devem ocorrer de maneira gradual para que os erros possam ser corrigidos sem incorrer em grandes danos.

A revalorização do imaginário operada pela “psicologia das profundezas” por Jung no século XIX e XX foi essencial para uma mudança de consciência na ciência. Retomada por metodologias repensadas que buscam validar o conhecimento simbólico como o fez Bachelard, Eliade e mais recentemente a sociologia mitológica de Durand e o conhecimento epistemológico transversal de Morin contribuem para o reconhecimento de uma ontologia filosófica acerca da religião como imaginário evolutivo digno de reconhecimento, e contra os dogmatismos reivindicados por evolucionistas positivistas tomados pelo “iconoclasmo endêmico” (DURAND, 1998).

Em análise, tendo sob a perspectiva da teoria do imaginário de Gilbert Durand (PITTA, 2005. p. 15) inicialmente se explica: “O imaginário, nessa perspectiva, pode ser considerado como essência do espírito, à medida que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...) é a raiz de tudo aquilo que, para o homem, existe.”

### **A legitimidade das ciências das religiões.**

O sentimento religioso nasceu muito antes, na vida pública, e não na política retórica formulada pelo Império romano do Ocidente. Foi frequentemente reduzido por uma ou outra ciência que se arriscou a explicá-lo a partir dos cacos fragmentados de sua disciplina, mostrando-se incompetentes na compreensão de sua totalidade porém ainda obedientes às regras do jogo político que permeia nossa sociedade.

A área acadêmica das ciências das religiões – no plural é sua realidade, no singular é desiderato, como aponta Faustino Teixeira (2008) – desenvolveu-se sempre sob as desconfianças das demais áreas do saber científico. Sua legitimação faz-se necessária para a habilitação de profissionais competentes na educação / mediação para conflitos religiosos gerados por preconceitos que alimentaram as mentes individuais não somente pelas instituições que atualmente as representam, mas pela contradição que chegou a ciência moderna iluminista e a pós-modernista, pelas querelas e quiproquos entre a indisciplinaridade das disciplinas representantes dos feixes do saber, fragmentados em conhecimentos isolados que pretenderam explicar toda uma realidade complexa de sistemas. Costumou-se atribuir o dogmatismo exclusivamente à religião, re-

significando suas qualidades sob um imaginário politicamente induzido.

Ávidos por uma crítica voraz a qualquer forma de religião/religiosidade existente, hoje nos deparamos com os pseudocientistas contemporâneos (espero não sê-lo...) – aqueles que ainda buscam uma “salvação” amparados pela ordem lógico-positivista de que não há lugar para a religião. Coube-me aqui principalmente apontar que muito embora a religião possa ser uma alternativa para satisfação de impulsos, até dos mesmos indivíduos mesmerizados pelos tempos e pelas sociedades, o seu real significado foi historicamente pervertido por situações políticas que incentivaram a ignorância de formação e abundância de informação. Ao deliberadamente subverter as práticas de religiosidades não institucionais (as práticas altruístas de comportamento) de uma comunidade, sociedade ou civilização, apontando-as em conjunto como “O mal” que necessariamente aliena o indivíduo e requer intolerância para com os que dela se beneficiam, cada vez mais ameaçaram assim a compreensão da religiosidade em sua totalidade.

Exemplo desta “onda” pode ver verificada na nossa sociedade contemporânea pela última guerra mundialmente conhecida ao “terrorismo”. No caso do Brasil, meu país de origem está longe de querer extirpá-las, enquanto utilizam-se da boa fé de indivíduos cristianizados – porque o cristianismo desde sua formação foi a religiosidade mais disseminada – para jogos de política retórica em prol da manutenção de poderes antigos de instituições bem estabelecidas ou pelas novas instituições neopentecostais; uma e outra forma se utiliza da religiosidade cristã para alienação político-econômica, esquecendo-se mesmo da totalidade da religião. As formas mesmas de religiosidade afro-brasileiras são as peças mais vulneráveis destes jogos. É a alteridade que pode ser destruída pela intolerância.

Concluo com a afirmação de que a nova área acadêmica procura se firmar como uma educação para a religião, no sentido de ser aliada na promoção não de uma sociedade perfeita como ingenuamente se buscou através dos tempos, mas “melhor” no sentido do que assegura ao aspecto religioso que se faz presente nas relações humanas desde os primórdios dos tempos. Trata-se de uma área que busca tratar, metodologicamente substanciada e constantemente autocriticada por seu caráter fenomenológico, do ser humano posto como ser imaginário, tesouro não-extirpável da evolução da humanidade, e que deve ser garantido como sendo fundamental a esta, de forma a não permitir a sua apropriação como instrumento de vexação, dominação ou exclusão política. A persistência religiosa e imaginária resiste na evolução do espírito humano, e não podemos mais menosprezá-las ou indigná-las sem contudo compreendê-las e condignizá-las como patrimônio humano. Estaríamos livrando-nos de um baú de relíquias do espírito humano que guarda conhecimentos desprezados porque não compreendidos em sua essência; e fadados a desenvolver habilidades que recaem em abismos existenciais.

“A escalada ou ascensão simboliza *o caminho rumo à realidade absoluta*: e, na consciência profana, a compreensão dessa realidade provoca um sentimento ambíguo de medo e felicidade, de atração e repulsa etc. As ideias de santificação, de morte, de amor e de libertação estão implícitas no simbolismo da escada. Realmente, cada um desses modos de ser representa a abolição da condição humana profana, ou seja, uma ruptura de nível ontológico: através do amor, da morte, da santidade, do conhecimento metafísico, o homem passa, como diz a Bryhadâranyaka Upanishad, do “irreal para a realidade””(ELIADE, pp 46-47, grifos do autor)

## REFERÊNCIAS

- AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Editora da USP, 1968.  
BACHELARD, G. **O racionalismo aplicado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.  
BORAU, J. L. V. **O fenômeno religioso**. Lisboa: Paulus, 2008.  
CHALMERS, A. F. **A fabricação da ciência**. São Paulo: UNESP, 1994.  
CRUZ, E. R. da. **A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza**. São Paulo: UNESP, 2004.

DURAND, G. **O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem.** Rio de Janeiro: Difel, 2004.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

PITTA, D. P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

VERNANT, J.-P. **Mito e religião na Grécia Antiga.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

TEIXEIRA, F. (Org.). **A(s) ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.** São Paulo: Paulinas, 2008. 2ª ed.