

TÉCNICAS DO CORPO, MENTES RELIGIOSAS E O CÉREBRO SOCIAL

Observações da antropologia estrutural para a psicologia evolutiva

por

Marina Prieto Afonso Lencastre¹

Resumo: As religiões tradicionais dispõem frequentemente de técnicas corporais específicas para entrar em contacto com realidades ausentes, através do transe e de actividades alucinatórias que são comunicadas pelas narrativas culturais. Mitos e magias complexos são formas simbólicas e práticas de organizar as experiências corporais baseadas em emoções e comportamentos oriundos de impulsos internos, seus afectos e significados. A antropologia estrutural de Luc de Heusch identifica quatro grandes ideologias religiosas, as religiões da possessão, o xamanismo, o mediunismo e o profetismo, que se relacionam de formas específicas com essas experiências corporais, mentais e sociais. Podem ser comentadas como resultados do cérebro social analógico, afectivo e imaginativo, e da teoria da mente humana, que moldaram aspectos importantes da ideação e das práticas sociais afectando os contextos individuais, sociais e ecológicos da evolução das mentalidades culturais.

Palavras-chave: técnicas corporais, ideologias religiosas, evolução, cérebro social, teoria da mente humana.

Abstract: Traditional religions often dispose of specific body techniques to contact absent realities through trance and hallucinatory activities that are communicated by cultural narration. Complex myths and magic allow for symbolic and practical ways to organize bodily based emotional experiences and social action, stemming from internal urges, affects and insights. Luc de Heusch's structural anthropology identifies four main religious ideologies – possession, shamanism, mediumism and prophetism – that share specific relationships to these bodily, mental and social experiences. They can be commented upon as the products of the analogic, affective and imaginative social brain and human theory of mind, that shaped important aspects of cultural ideation and practices impacting on individual, social and ecological contexts of cultural mentalities' evolution.

Key-words: body techniques, religious ideologies, evolution, social brain, theory of human mind.

Résumé: Les religions traditionnelles disposent souvent de techniques corporelles spécifiques pour entrer en contact avec des réalités absentes, grâce à la transe et à des activités hallucinatoires racontées par les récits culturels. Mythes et magies complexes sont les moyens symboliques et pratiques pour organiser les expériences corporelles basées sur des émotions et des comportements liés à des impulsions internes, ses affects et significations. L'anthropologie structurelle de Luc de Heusch identifie quatre grandes idéologies religieuses, les religions de la possession, le chamanisme, le médiumnisme

¹ Professora Catedrática da UP e UFP; Psicoterapeuta Especialista da SPPC.

et le prophétisme, qui se rapportent de manière spécifique à ces expériences corporelles, mentales et sociales. Elles peuvent être commentées comme résultant du cerveau social analogique, émotionnel et imaginatif, et de la théorie humaine de l'esprit, qui ont façonné des aspects importants de l'idéation et des pratiques sociales qui affectent les contextes individuels, sociaux et écologiques de l'évolution des mentalités culturelles.

Mots-clés: techniques du corps, les idéologies religieuses, l'évolution, la théorie du cerveau social de l'esprit humain.

INTRODUÇÃO

As primeiras evidências significativas de práticas religiosas remontam ao Paleolítico Superior (50.000 a.C.), e ainda há controvérsia entre os arqueólogos sobre a exacta interpretação a dar aos achados anteriores, do Paleolítico Médio. Lieberman (1991) propôs que os rituais funerários de Neanderthal no Paleolítico Médio poderão indicar que essas populações arcaicas possuíam uma crença na vida após a morte. Os enterros em Krapina, Croácia (há cerca de 130.000 a.C.) e em Qafzeh, Israel (há cerca de 100.000 a.C.) sugerem uma preocupação ritualizada com os mortos. A excarnação ritual dos corpos, juntamente com o cuidado protomédico, é rastreável em esqueletos de Neanderthal (Fallio, 2007). Os Neanderthais podem ter praticado o canibalismo de grupos vizinhos (White, 2006) tal como o fez o *Homo sapiens*, antigo e moderno. As descobertas de restos de ursos especialmente dispostos em cavernas dos Alpes foram atribuídas a cerimónias de Neanderthal, evidenciando um culto ao urso com cerimonial sacrificial, no norte da Europa, há cerca de 200.000 a.C. (Campbell, 1979). Mas também é possível que os restos de ursos fossem encontrados nas cavernas porque estas eram o seu habitat natural e as disposições especiais dos corpos eram devidas a processos geológicos e sedimentológicos, e não à acção humana (Wunn, 2000). A evidência arqueológica do Paleolítico Superior é menos controversa e alguns artefactos como o Homem Leão, figuras de Vénus e pinturas rupestres têm recebido interpretações propiciatórias ou religiosas (Clottes & Lewis-William, 1998). Religiões mais complexas e organizadas são típicas do período Neolítico e da transição dos estilos de vida de caçador-recolector nómada para as chefaturas, os estados antigos e os impérios. A chefatura é uma sociedade agrícola mediadora entre os caçadores-recolectores e os antigos estados, que poderiam já dispor de escrita. A ascensão demográfica, as hierarquias estatais e a escrita resultaram em religiões organizadas, em instituições e em templos (Wright, 2009). Estes substituíram as mitologias orais dos pequenos grupos de caçadores-recolectores, ligadas a seres naturais e aos antepassados, por panteões de deuses antropomórficos organizados como sociedades reais que imi-

tavam as organizações sociais humanas. Ao longo deste processo, a relação com a experiência religiosa mudou dramaticamente, dentro das instituições, bem como no seio da relação individual com o sagrado.

A complexidade da religião é paralela à complexidade da vida social, da cultura e da evolução dos mitos, da magia e das instituições (Wright, 2009). Como não podemos interagir directamente com a realidade, a mediação pelo nosso corpo, cérebro e mente é um pré-requisito necessário para o contacto com ela. A mente e o cérebro são condicionados por processos selectivos de adaptação a um mundo físico de causalidade tridimensional (Lorenz, 1973) e a um mundo social, intencionalmente e emocionalmente significado (Dunbar, 2009). As heurísticas mentais, afectivas e cognitivas - formas rápidas de interpretar e de agir sobre os estímulos externos e internos - são moldadas por esses processos evolutivos de selecção natural e social (Kralik et al, 2012). O nosso cérebro físico foi seleccionado para se adaptar ao mundo material e nosso cérebro social foi moldado para poder orientar-se através de uma vida social complexa. O cérebro social está particularmente envolvido nas crenças religiosas e nas práticas delas derivadas (Bering, 2002, 2006). As narrativas culturais sobre as experiências religiosas revelam com frequência os padrões selectivos que se encontram subjacentes aos temas dos mitos (Eibl-Eibesfeldt, 1989, Gottschall & Sloan Wilson, 2005) assim como aos rituais mágicos (Hudson, 2012). Estes são veementemente experimentados através de técnicas específicas do corpo que induzem estados alterados de consciência, regulados por especialistas religiosos. Neste artigo vamos concentrar-nos na descrição que Luc de Heusch faz de quatro tipos religiosos principais, as suas relações particulares com as técnicas do corpo, as experiências mentais e as ideologias institucionais respectivas. Estes quatro tipos são as religiões africanas da possessão, o xamanismo africano e norte-europeu, o mediunismo central e norte-africano e o profetismo do oriente próximo. Pomos a hipótese, neste artigo, de que estas técnicas corporais particulares, que induzem experiências de transe e de êxtase religioso, podem também ser comentadas como expressões do cérebro social e da teoria da mente humana que moldaram aspectos importantes da ideação e das práticas culturais afectando os contextos individuais, sociais e ecológicos da evolução das mentalidades humanas.

1. PSICOLOGIA EVOLUTIVA, O CÉREBRO SOCIAL E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A psicologia evolutiva estuda a mente humana considerando que é o resultado de um longo processo adaptativo, sujeito a pressões selectivas que afectaram e

ainda afectam os grupos humanos e as suas culturas. Ela postula que os processos de selecção natural, sexual e inclusiva do passado, e também do presente, fundamentam em larga medida as motivações para os comportamentos e os conteúdos mentais (Buss, 2005). O nosso antigo cérebro de mamífero integrou as funções mais básicas da sobrevivência cooptando-as para as novas funções da vida social em grupo (de Waal, 2006). Muitas das nossas metáforas e acções inconscientes reflectem essa origem adaptativa mais antiga: quando desejamos ‘encontrar o caminho para sair’ de uma relação difícil, ou quando reflectimos sobre um assunto e os nossos olhos vagueiam inconscientemente sobre a parede da sala, estamos a reutilizar as nossas antigas habilidades espaciais de navegação em busca de um objecto etologicamente significativo. Weisfeld (2004) considera que uma boa compreensão do cérebro social humano deve integrar as suas funções etológicas mais antigas, processadas pelas estruturas subcorticais e reflectidas nas motivações básicas para agir e para sentir de determinadas maneiras, e não de outras.

A nossa história evolutiva antiga foi caracterizada por milhões de anos de vida em grupos de primatas e, mais recentemente, por milhares de anos de coexistência humana. Mithen (1996) avançou com a hipótese de que a mente dos humanos primitivos (antes de 500.000 a.C.) se caracterizava por ser sobretudo domínio-específica, ou seja, organizada a partir de um número limitado de módulos cognitivos, em grande parte isolados entre si, e que eram usados para pensar sobre as tecnologias, as relações sociais e a natureza. Segundo o autor, as habilidades imaginativas eram condicionadas pelas fronteiras de cada domínio cognitivo e os primeiros humanos tinham pouco, ou nenhum, pensamento metafórico. O aumento no tamanho do cérebro, principalmente no volume cortical, afectou duas linhagens separadas, uma linhagem europeia de Neanderthais, há cerca de 300.000 anos, e uma linhagem africana que deu origem ao *Homo sapiens* moderno, há cerca de 150 000 anos, de quem todos nós descendemos (Stringer & Gamble, 1993). O crescimento do cérebro e as habilidades linguísticas mais ricas evoluíram nos humanos, dotando-os de maiores capacidades para armazenar informações sociais, desenvolver estratégias competitivas e afiliativas complexas e para interagir de forma flexível com um grupo social crescente (Chance, 1988). Mithen (2001) levantou a hipótese de que a mente moderna é, assim, principalmente domínio-generalista, combinando diferentes maneiras de processar as informações específicas: caracteriza-se por ser cognitivamente fluida (Mithen, 2005). A hipótese do cérebro social integra este cenário evolutivo do desenvolvimento do cérebro humano, com pesquisas comparativas sobre os primatas não humanos e as descobertas recentes das neurociências do comportamento social humano (Ebstein et al., 2010). Com efeito, um grupo social maior representou uma maior pressão sobre os indivíduos

para que compreendessem com rapidez as interações sociais complexas e as estratégias que permitissem a sobrevivência, a seleção dos parceiros sexuais e o desenvolvimento dos comportamentos parentais; a complexidade social pode, portanto, ter sido o principal factor selectivo para a evolução do cérebro social (Dunbar, 1995).

A capacidade de formar coligações e de manter relações cooperativas (Dunbar & Schultz, 2007) promoveu a utilização permanente de um repertório emocional sofisticado incluindo a simpatia, a confiança, o amor, mas também a vergonha, a culpa e a inveja, sendo que o altruísmo e o sentimento de justiça se encontram intimamente relacionados com um sistema de recompensa cerebral que promove a cooperação nos humanos (Tabibnia et al., 2008). Neste sistema social altruísta, foi necessário detectar e punir os sujeitos não-cooperantes. O reconhecimento dos sinais de fraude e a promoção social de comportamentos retributivos, principalmente entre indivíduos não aparentados ou afastados, desenvolveu-se a partir de um complexo nivelamento das capacidades mentais e de distinções mais claras entre si e os outros. Estas capacidades de mentalização, ou teoria da mente dos outros e de si, baseiam-se em competências empáticas, emocionais e cognitivas, que permitem a compreensão intuitiva e a reflexão sobre os estados mentais e as intenções dos outros, e de si próprio na relação com eles. A evolução da linguagem simbólica foi uma aquisição essencial desta mente moderna (Deacon, 1997) e do cérebro social.

Para a correcta decifração de sinais não verbais subtis tais como as posturas corporais, os gestos ou as expressões faciais mínimas, um vínculo afectivo e representacional precoce entre a mãe e o filho é essencial, mas também a proximidade com os irmãos e os colegas. A importância adaptativa da proximidade física e psicológica dos seres humanos entre si, particularmente no seio de grupos individualizados (Eibl-Eibesfeldt, 1989), promoveu a especialização do cérebro social para a detecção ontogenética precoce de sinais sociais (Kinderman, 2003) e o desenvolvimento correlativo de ‘mentalidades sociais’ (Gilbert, 2000). Uma mentalidade social descreve a motivação orientada para tipos de relacionamento social, com a atenção dirigida para o recrutamento, processamento e manifestação de emoções e comportamentos sociais adaptados (Liotti & Gilbert, 2010). As mentalidades sociais são heurísticas afectivas e cognitivas estáveis que processam informações sobre questões sociais importantes. Estas são, por exemplo, os cuidados afectivos com os parentes, a seleção de parceiros sexuais e das amigas, a formação de alianças, os comportamentos hierárquicos, a distinção entre cooperantes e não-cooperantes, etc. À medida que a criança vai amadurecendo as mentalidades sociais, a sua teoria da mente vai passando por níveis de compreensão que vão

da distinção entre o real e o imaginário, aos 18 meses, a distinção entre as suas crenças e as dos outros, e a compreensão de que se pode ter crenças sobre as crenças dos outros, aos 5 anos, até à compreensão das metáforas e da ironia, aos 7 anos, e a compreensão do *faux pas*, aos 11 anos. A enorme complexidade desta mente social exige um período juvenil prolongado para que o cérebro possa atingir a maturidade necessária para a estabilização dinâmica das regras e normas permitindo a competição e a cooperação, no seio de grupos humanos alargados. Este processo de desenvolvimento origina gradualmente estruturas neurocognitivas e mentais inteiramente internas sobre o ambiente social (Wexler, 2010), moldando culturalmente as mentalidades sociais que são desencadeadas por situações específicas tais como os desafios ou as ameaças sociais, o amor e o abandono, o sucesso ou a perda de estatuto, a cooperação ou a não reciprocidade, a confiança ou o engano etc. Estas são situações sociais que geralmente aparecem nos contextos religiosos, seja como problemas a serem resolvidos, seja como características dos seres transcendentais, e suas lendas.

De facto, o cérebro social humano e a teoria da mente, apoiados pela imaginação analógica e a capacidade para metaforizar (Holyoak & Thagard, 1997; Maude, 2011), abriram caminhos para novos tipos de significados e de comportamentos associados às religiões: enterros simbólicos ritualizando a perda e o apaziguamento, relação a seres invisíveis comportando-se como os humanos mas com poderes supra-naturais, criação prestigiada – e artística – de objetos significativos para a vida do grupo, etc. A cognição de tipo fluido permitiu a remoção de barreiras entre domínios de pensamento através de metáforas integrativas, baseadas na consciência sobre as emoções corporais e as ações próprias e dos outros, a partir delas, e o pensamento reflexivo. Estas novas aquisições da mente emergiram paralelamente à reorganização do cérebro social, com a produção de pensamentos originais e de objectos abstractos que muitas vezes são altamente criativos e cuja saliência depende de profundas analogias entre a experiência proprioceptiva corporal e a percepção multimodal da realidade física e social (Lakoff & Johnson, 1980; Johnson, 1987; Rosch, Thompson & Varela, 1992). Tudo isto produziu culturas e foi, por sua vez, remodelado por elas através da aprendizagem e da estruturação epigenética do cérebro e da mente (Wexler, 2010).

Mitos e magias complexos são os produtos desta mente social, metafórica e falante. Eles permitem novas formas de organizar as experiências e as ações sociais, sofisticando os comportamentos relacionados com os objectivos biosociais e mentalizando gradualmente os impulsos para agir em padrões comportamentais modulados pelas culturas. Mas os seus poderosos motivos brotam de impulsos internos, de emoções e de significados intencionalizados pelo nosso cérebro social

evoluído. A psicologia evolutiva considera a religião como uma expressão destas emoções humanas profundas e intensas; elas produzem imagens e narrativas que foram tornadas possíveis pela interação dinâmica do cérebro social humano, a mente e a cultura. A investigação sugere que a mente humana é organizada por níveis de prontidão intencional e motivacional, capazes de representar estados mentais progressivos como as causas invisíveis dos comportamentos (Bering, 2002; Povinelli & Bering, 2002). Esse nivelamento intencional é uma especialização cognitiva humana que se apoia na sua sofisticada teoria da mente. Permite a representação de percepções abstractas de segunda e de terceira ordens, sobre os outros e sobre si próprio. A capacidade de tomar consciência desses estados mentais abstractos, e de relatá-los pela linguagem em narrativas coerentes, permite influenciar e prever simbolicamente o resultado da acção social. Segundo Bering (2010), a capacidade de atribuir estados mentais e agência a entidades ausentes baseia-se nesta capacidade humana de imaginar mundos simbólicos inteiramente internos, marcados pelo cérebro social, pela sua intencionalidade e emoções. Esses objetos internos são projectados sobre, e co-optados para, a vida social complexa através da imaginação cultural, as relações simbólicas com os contextos imediatos e o consenso social. Segundo o mesmo autor, é provável que, quanto mais divorciadas estiverem as comunicações simbólicas sobre o ambiente perceptivo e social imediato, mais recursos cognitivos internos estarão envolvidos na comunicação e mais mentalizações de segunda e terceira ordem deverão ocorrer (Bering, op. Cit). Os eventos proximais naturais, imprevisíveis ou emocionalmente carregados, são assim explicados por causalidades distais não-naturais, como é o caso nas religiões, nas ciências e, espectacularmente, também nas psicoses – provavelmente um subproduto do cérebro social e religioso evoluído (Polimeni & Reiss, 2002). Para a consciência humana arcaica, a superstição associada aos cadáveres, com receio de contaminação e de retorno do falecido, foi muito provavelmente relacionada com a ideia de outros mundos onde viviam os mortos, e com poderes sobrenaturais que potencialmente afectariam os vivos. Os estados alterados de consciência, com as suas raízes na neurofisiologia do stress animal (Levine, 2010), foram na origem provavelmente associados com a dramatização ritual de importantes questões sociais, e aparecem como poderosos candidatos para as primeiras expressões da mente religiosa. As questões sociais importantes incluem a regulação da agressão física e a vingança, a iniciação sexual, a fertilidade e o controle da consanguinidade, a hierarquia, a reparação e a propiciação, a saúde e a doença associadas ao medo e fascínio pelos cadáveres, etc.

As religiões tradicionais contactam muitas vezes realidades ausentes, através de actividades alucinatórias que narram experiências com agentes não-físicos. Para

Silverman (1967), a grande diferença entre a religião xamânica e a psicose é a aceitação cultural do comportamento do xamã. Para o mesmo autor, o transe, os estados dissociados, as alucinações e a atividade mitológica típicas do xamanismo e de outras religiões tradicionais são universais humanos. Estas experiências extraordinárias são sintónicas com as cosmologias locais e beneficiaram os grupos paleolíticos e neolíticos de várias maneiras. As religiões ainda beneficiam os grupos humanos actuais, organizando e significando sobrenaturalmente os eventos sociais e ecológicos. As experiências subjectivas que produzem ajudam as pessoas a orientarem-se através de uma vida social e material complexa muitas vezes difícil. A religião permite uma síntese emocional profundamente sentida (geralmente positiva) da experiência, que é confiada a outros de natureza poderosa, beneficente e sobrenatural. Emergindo no processo evolutivo da humanização, a realidade religiosa é marcada pelos motivos, afectos e significados que moldam o nosso cérebro e mente social. Essa é a razão pela qual ainda encontramos uma parte dos interesses intragrupo e das tensões entre grupos, assim como muitos dos nossos afectos sociais e relações ao poder, reflectidos no sagrado. Este aspecto não elimina a religião enquanto fenómeno, pois é uma realidade humana profundamente sentida e experienciada enquanto tal; mas mostra que está também profundamente enraizada no corpo humano vivo e no cérebro e mente sociais. Como muitos outros aspectos da vida humana, a experiência religiosa é um fenómeno evolutivo que está em processo e sendo moldado pelo nosso questionamento existencial, pelas nossas respostas privadas e públicas a ele, e pelos modos como nos comportamos em sociedade.

2. TÉCNICAS DO CORPO, CÉREBROS SOCIAIS E MENTES RELIGIOSAS: O TRANSE E A ANTROPOLOGIA DO SAGRADO

Luc de Heusch é um antropólogo belga especializado nas culturas africanas. Publicou em 2006 um importante livro sobre o transe e sobre a organização estrutural da experiência religiosa. O seu livro é importante porque descreve quatro formas religiosas principais, mostrando as suas relações com a experiência mental, a expressão corporal e a vida social. De acordo com de Heusch, estas quatro formas religiosas são as religiões da possessão, o xamanismo, o mediunismo e o profetismo. Distribuem-se ao longo de um contínuo com dois pólos estruturais, um pólo que vai da possessão (en-stasis: o espírito encarna o corpo e a mente humanos) ao pólo do xamanismo (ex-stasis: o espírito vive no mundo espiritual e a mente viaja até ele). Estas quatro formas religiosas desenvolveram relações diferentes

com figuras de poder interno e externo, e com as linguagens do amor. Implicam diferentes tipos de experiências corporais e psicológicas, sendo a possessão uma experiência de amnésia e de confusão identificatória total do corpo-mente com os espíritos, e o xamanismo produzindo uma distância mentalizada, uma viagem controlada pelo xamã para o mundo espiritual.

Curiosamente, Luc de Heusch relaciona os cultos africanos da possessão com as religiões xamânicas, mas também com o misticismo cristão e islâmico, mostrando as suas fortes ligações com a sexualidade, as forças agressivas, a hipnose e as linguagens corporais e mentais do amor. De Heusch é estruturalista e sua preocupação central é mostrar como a relação estrutural entre esses estados corporais e mentais permite a experiência e expressão religiosas, nas suas diversas formas. Argumenta que as quatro ideologias religiosas tomam origem em experiências corporais e mentais do transe que partilham características comuns. Porque reflectem experiências universais do corpo-mente, deveremos encontrar alguns aspectos de cada uma expressos nas outras, bem como em outras áreas da vida humana como a estética, a política, o erotismo e a psicopatologia. Os pontos seguintes farão a apresentação resumida destas ideologias religiosas e as suas manifestações do corpo-mente, o que elas partilham e também o que as torna tão diferentes e culturalmente identificáveis

a) Religiões africanas da possessão

Considerando a origem africana do *Homo sapiens*, podemos razoavelmente supor que as religiões africanas da possessão são as mais antigas da humanidade. Nestas, as figuras espirituais são antepassados poderosos, entidades naturais, duplos de vizinhos irascíveis ou de feiticeiros malvados. São figuras turbulentas, por vezes vezes violentas, por vezes benevolentes, que encarnam fisicamente na pessoa e a possuem. O possuído (feiticeiro ou paciente) não tem memória da experiência. O espírito faz-se presente através de posturas corporais teatrais, convulsões e ritmos, mas não através da linguagem, que deve ser provocada. Tudo isto acontece durante o transe de possessão, sempre em grupo, sem ingestão de drogas e acompanhado de música colectiva. O paciente, ou o feiticeiro, são receptores passivos dos espíritos e da música, não os controlam, mas são controlados por eles. O feiticeiro africano pode ser uma figura ambivalente, já que a oposição entre divindades benéficas ou malélicas é geralmente pouco operativa em África. A beneficiência ou a maleficiência dependem das circunstâncias sociais e das lutas espirituais que tem de suportar. As negociações com os espíritos poderosos são uma tarefa importante do

feiticeiro e as linguagens do amor estão geralmente ausentes nas religiões africanas. Através do ritual e da magia, o feiticeiro deve ter a inteligência e o conhecimento suficientes para expulsar os espíritos malignos (exorcismo) e para reter os espíritos benignos (adorcismo). Como as cosmologias não estão claramente separadas, as figuras espirituais são distribuídas pelos reinos sobrenaturais enquanto negociam com os seres humanos a paz ou a guerra, a saúde ou a doença, da mesma forma que os humanos fariam, mas com conhecimentos e poderes supra-naturais.

Juntamente com as religiões da possessão, dominantes em África, Luc de Heusch descreve também algumas formas empobrecidas de cura quasi-xamânica. São semelhantes a um mediunismo médico cujas formas completas se encontram no xamanismo das culturas nativas asiáticas ou americanas. Nos rituais quasi-xamânicos africanos, o curador provoca um transe de identificação no paciente para conhecer o nome do espírito doente, ou coloca-se a si mesmo em transe e torna-se o meio para o espírito se expressar. Aplica então o ritual mágico para o expulsar e curar o paciente.

b) Xamanismo

As religiões xamânicas plenas apareceram principalmente na Europa do norte, na Ásia e na América nativa, após as migrações para fora de África. No xamanismo existe uma diferenciação entre os bons espíritos – que vivem acima, no céu – e os maus espíritos – que vivem abaixo, sob a terra. Alguns cientistas argumentam que a arte rupestre pode ser uma expressão das experiências mentais típicas dos rituais xamânicos (Clottes & Lewis-William, 1998). Ao contrário do feiticeiro africano, o xamã não encarna espíritos no corpo, com amnésia: a sua viagem ao mundo espiritual implica uma distância dele, uma distância mental que inicia uma jornada imaginária. O xamã não experimenta uma incorporação, mas uma experiência alucinatória que pode incluir expressões amorosas pelos espíritos auxiliares da jornada. No xamanismo, a visão predomina sobre a incorporação. O xamã vê e sente, e tem um controle ativo sobre sua jornada para o mundo sobrenatural, de que ele se lembra perfeitamente. O seu objetivo é encontrar-se face a face com os espíritos poderosos, maus ou bons, que ele comanda depois de ter sido preparado para isso pelos ensinamentos de xamãs mais velhos. O xamã não é uma figura ambivalente, mas alguém que conhece pessoalmente a morte, a doença, as várias ameaças ao grupo, a vida mundana e o depois da vida. Como no transe da possessão, o xamanismo é uma prática de grupo, mas aqui somente o xamã entra em transe de maneira mentalmente activa, após a ingestão de plantas

alucinogêneas e tocando a música sagrada. Segundo a bela formulação de Luc de Heusch, os feiticeiros africanos são ‘musicados’, os xamãs são ‘musicantes’.

c) Mediunismo

Para de Heusch, o mediunismo consiste numa forma atenuada do transe xamânico. Refere casos de mediunismo no Congo, na África Central e no Tibete. No mediunismo, os deuses estão mais distantes dos seres humanos, os seus poderes não são manejáveis pelos encontros colectivos onde eles visivelmente contactam ou são contactados pelas pessoas. Especialistas ideográficos que sabem ler sinais, tanto artificiais como naturais, entram na cena religiosa. São especialistas em leitura e interpretação simbólica, próximos do poder e ao serviço do poder. Ao contrário do feiticeiro africano ou do xamã, o médium não é um curador da alma. Ele retira do espírito ou do deus, a que está especialmente conectado, a revelação dos remédios, das interdições ou dos comportamentos rituais impostos para a cura e para o sucesso. O transe mediúnic não é o desencadear teatral de forças espirituais, como na possessão ou nas visões heróicas do xamã; o transe mediúnic é bastante discreto e o médium encontra-se simplesmente na presença de um espírito de protecção, recebendo dele a informação para o indivíduo ou para a comunidade. Para Luc de Heusch, o espírito vem ao médium como uma ‘anunciação’, através de sonhos ou de meditação intensa perto de uma fonte. Diz-lhe quais são os detalhes do culto ou como preparar um feitiço. Os médiuns permanentes mostram as insígnias do espírito ao qual estão ligados e são reconhecíveis por todos.

d) Profetismo

O profetismo representa um outro tipo, diferente, de experiência religiosa descrita por Luc de Heusch. As três religiões proféticas estão baseadas na bíblia, um texto com cerca de 3500 anos, e o profetismo apareceu originalmente com o judaísmo. Não há evidência de práticas proféticas em outras tradições religiosas. Profetizar é prever por inspiração, falar em nome de deus. Podemos argumentar que o profetismo está associado a, e provavelmente facilitado pela, concentração monoteísta e personalista da experiência religiosa, um deus pessoal que fala a um eu pessoal. O eu pessoal está em processo de individuação espiritual, muitas vezes por oposição aos poderes colectivos. Para de Heusch, o transe de Elias antecipando a sua profecia é um tipo especial de experiência mediúnica que anuncia a grande

experiência mística cristã. Aqui, os agentes sobrenaturais externos e poderosos são substituídos por uma voz interna e íntima que inspira a acção moral. O ‘coração ardente’ do profeta anuncia o encontro com um deus amoroso, e as ideias de beatitude, de graça e de temor inefável tomam existência. O êxtase da mística cristã e islâmica encarna este anseio de deus e uma extrema comunhão de amor com ele, que é um novo tipo de experiência emocional e corporal religiosa, apelando ao uso silencioso do corpo e à contemplação. Para Luc de Heusch, a experiência mística cristã realiza a síntese de uma possessão suave com uma viagem ascensional para deus, de tipo xamânico.. Ao contrário das outras formas religiosas, nas religiões monoteístas não há identificação com deus; os místicos descrevem uma ‘comunhão’, uma inspiração por ele, e não os estados confusionais ou proximais em que os seres humanos e os espíritos são quase iguais.

O profetismo tradicional e contemporâneo é muitas vezes descrito como um instrumento de protesto dos povos colonizados, um anti-poder. O primeiro grande profeta foi Moisés, considerado como tendo poderes carismáticos inspirados por deus, de quem ele era o intérprete contra a opressão e a perseguição. O carisma é um poder especial, conferido ao profeta como um dom de deus; mas pode haver bons ou maus profetas, dependendo de suas acções morais, pessoais e políticas. O profetismo desenvolveu-se sociologicamente no Ocidente, juntamente com formas pessoais de individualismo, ao contrário das outras religiões que estão principalmente associadas às sociedades colectivistas. Para Luc de Heusch, todas expressam a tensão estrutural entre possessão e xamanismo, e todas têm uma relação particular com a sexualidade, a sedução, a dominação e o amor apaixonado. Todas dão indicações claras sobre como se comportar de forma altruísta e benéfica, e todas elaboram as suas contrapartidas, o egoísmo, o ódio, a inveja, o engano, que aparecem diferenciadamente sob as figuras do mal.

3. CONCLUSÃO

De um ponto de vista evolutivo, podemos notar que estas quatro ideologias religiosas acompanharam genericamente as migrações humanas, a diferenciação das suas histórias e padrões eco-culturais, ao longo do tempo. Muito provavelmente apontam para intrincadas relações adaptativas entre a ecologia, a cultura, a vida social e o cérebro e a mente humanos. Podemos pensar que a evolução do cérebro e da mente sociais, com as suas capacidades crescentes de mentalização e de consciência personalista, mudou as nossas percepções sociais e as nossas experiências do sagrado. É nossa hipótese que a expansão das capacidades psico-

lógicas do nosso cérebro-mente social mudou gradualmente o sagrado como uma intensa experiência corporal, colectiva e heterónima de agentes poderosos externos (originalmente ambíguos), para um relacionamento mentalizado, pessoal, autónomo e mais íntimo com o sagrado, os outros e a acção moral. Este é um processo contínuo em que a globalização e o contacto entre religiões desempenham, hoje, um papel eminente; esta hipótese deverá ser articulada com os factores ecológicos, sociais e psicológicos inerentes à mudança histórica e cultural das mentalidades.

BIBLIOGRAFIA:

- Baude, J.M. (2011). Plaidoyer pour l'imagination, *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz*, 107-116.
- Bering, J. (2010). *The god instinct: the psychology of souls, destiny and the meaning of life*. London: Nicholas Brealey.
- Bering, J. (2001). Theistic percepts in other species: can chimpanzees represent the minds of non-natural agents? *Journal of Cognition and Culture*, 12., 107-136.
- Buss, David M. (2005). *The handbook of evolutionary psychology*. Hoboken: Wiley.
- Campbell, J. (1979). *The masks of god: primitive mythology*. New York: The Viking Press.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (1998). *The shamans of prehistory: trance and magic in the painted caves*. New York: Harry N. Abrams.
- De Heusch, L. (2006). *La transe. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.* Bruxelles: Ed. Complexe.
- Deacon, T.W. (1997). *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Dunbar, R. (2009). The social brain hypothesis and its implications for social evolution, *Annales of Human Biology*, 36(5): 562-72.
- Dunbar, R.I.M. (1995). Neocortex size and group size in primates – a test of the hypothesis. *Journal of Human Evolution*, 28, 287-296.
- Dunbar, R.I.M. & Schultz, S. (2007). Evolution in the social brain. *Science*, 317, 1344-1347.
- Ebstein, R.P, Israel, S., Chew, S.H., Zhong, S. & Knafo, A. (2010). Genetics of human social behavior. *Neuron*, 65, 831-844.
- Gilbert, P. & Bailey, K. (Edts.) (2000). *Genes on the couch. Explorations in evolutionary psychotherapy*. UK: Brunner-Routledge.

- Gottschall, J. & Sloan Wilson, D. (Edts.) (2005). *The literary animal: evolution and the nature of narrative*. USA: Northwestern University Press.
- Holyoak, K.J & Thagard, P. (1997). The analogical mind, *American Psychologist*, 52-1, 35-44.
- Hudson, M. (2012). *The 7 laws of magical thinking: how irrational beliefs keep us Happy, healthy, and sane*, UK: Oneworld Publ.
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. USA: The University of Chicago Press.
- Fallio, V.W. (2007). *New developments in consciousness research*. NY: Nova Science Publisher.
- Kinderman, P. (2003). Social cognition in paranoia and bipolar affective disorder. In Brune, M., Ribbert, H. & Schiefenhover, W. (Edts.), *The social brain. Evolution and pathology*. UK: Wiley Ed.
- Kralik, J.D., Xu, E.R., Knight, E.J., Khan, S.A. & Levine, W.J. (2012). When less Is more: evolutionary origins of the affect heuristic, *PLOS ONE*, 7-10, e46240.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, P. (2010). *In an unspoken voice: how the body releases trauma and restores goodness*. USA: North Atlantic Books.
- Lieberman, P. (1991). *Uniquely human*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Liotti, G. & Gilbert, P. (2010). Mentalizing, motivation, and social mentalities: theoretical considerations and implications for psychotherapy, *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 84, 9-25.
- Lorenz, K. (1973). *Die Rückseite des Spiegels*. Munchen: Piper Verlag.
- Mithen, S.J. (1996). *The prehistory of the mind: a search for the origins of art, religion and science*. London and New York: Thames and Hudson.
- Mithen, S.J. (2001). The evolution of imagination: an archaeological perspective, *SubStance* # 94/95, 28-54.
- Mithen, S. J. (2005). *The singing Neanderthals: the origins of music, language, mind and body*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Polimeni, J. & Reiss, J. P. (2002). How shamanism and group selection may reveal the origins of schizophrenia. *Medical Hypotheses*, 58, 244-248.
- Povinelli, D.J. & Bering, J.M. (2002). The mentality of apes revisited. *Current Directions in Psychological Science*, 11, 115-119.
- Rosch, E., Thompson, E. & Varela, F.J. (1992). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. USA: MIT Press.

Schmidt, K. (2006). *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. Munich: CH Beck.

Silverman, J. (1967). Shamans and acute achizophrenia. *American Anthropologist*, 69, 28-29.

Stringer, C. & Gamble, C. (1993). *In search of the Neanderthals*. London: Thames and Hudson.

Tabibnia, G., Satpute, A.B. & Lieberman, M.D. (2008). The sunny side of fairness: preference for fairness activates reward circuitry (and disregarding unfairness activates self-control circuitry). *Psychological Science*, 19, 339-347.

Waal, F. de (2006). *Primates and philosophers. How morality evolved*. Princeton Un. Press.

Weisfeld, G. E. (2004). Some ethological perspectives on the fitness consequences and social emotional symptoms of schizophrenia. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 867-867.

Wexler, B.E. (2010). Neuroplasticity, cultural evolution and cultural difference, *World Cultural Psychiatry Research Review*, 11-22.

White, T.D. (2006). *Once were Cannibals. Evolution: A Scientific American Reader*. USA: University of Chicago Press.

Wright, R. (2009). *The evolution of god*. USA: Hachette Book Group.

Wunn, I. (2000). Beginning of religion. *Numen* 47 (4), 417-452.