
A NATUREZA HUMANA

E O SIMBOLISMO RELIGIOSO:

DESAFIOS ÀS CIÊNCIAS

DA RELIGIÃO

SILAS GUERRIERO

Resumo: este texto procura discutir a natureza da religião e a importância do simbolismo religioso na constituição do ser humano. Parte do princípio de que qualquer olhar unidirecional sobre a religião resulta em reducionismos. As contribuições advindas de outras áreas, além das ciências sociais, cooperariam para um avanço no conhecimento acerca do fenômeno religioso, embora seja um desafio às ciências da religião.

Palavras-chave: natureza religiosa, evolução humana, simbolismo

As ciências da religião têm, nos últimos anos, contribuído de maneira consistente para a compreensão das religiões. Claro, é esse mesmo o seu papel. Temos assistido a uma profusão de pesquisas sobre as manifestações religiosas, em detalhes minuciosos, explorando a imensa riqueza da diversidade humana a esse respeito. Sem dúvida, além de tarefa inesgotável, esses estudos contribuem para ampliar nosso conhecimento sobre nós mesmos. Aqui, refiro-me aos múltiplos olhares das ciências da religião, sejam eles sociológicos, psicológicos, filosóficos e até teológicos. Creio que essa ciência, que de alguma forma ainda precisa se esforçar para se ver consolidada no rol das demais ciências¹, leva uma grande vantagem sobre as demais, pois já

parte da multiplicidade de olhares advindos de suas disciplinas auxiliares. Enfim, quero frisar que os estudos sobre o fenômeno religioso se multiplicam e estão num bom caminho.

Quero trazer aqui para o debate um tema que considero da maior importância, mas que tem merecido um posto de menor destaque em nossos estudos. Penso que as ciências da religião, se desejam mesmo compreender a religião no seu todo, precisam também olhar para os aspectos da natureza da religião. Sei que o tema é polêmico. Falo com base no olhar da Antropologia, ciência de minha formação, e que poderia ser, pela sua própria constituição, aquela disciplina auxiliar das ciências da religião que pensasse os aspectos da natureza humana, os fundamentos biológicos do nosso ser que, entre outras coisas, faz religião. Ora, mesmo na Antropologia, esse debate é descartado. Parece até que os antropólogos se esquecem de que nossa preocupação maior deveria ser a compreensão do *antropos* em suas múltiplas dimensões². A chamada Antropologia Social, por uma série de razões, que mais à frente volto a abordar, distanciou-se quase por completo das dimensões biológicas do ser humano, afirmando que os aspectos simbólicos das atividades humanas são relativos apenas à dimensão sociocultural e aos frutos da aprendizagem e do ambiente. Trata-se, então, de uma questão mais do que polêmica, pois, se as ciências humanas, de certa maneira, abandonaram essas reflexões, como as ciências da religião, que tratam dos elementos mais profundos da alma humana, podem falar de uma natureza biológica da crença? Em resumo, quero trazer à luz alguns elementos que podem contribuir para a ampliação do debate sobre a natureza humana e o simbolismo religioso.

Uma pergunta inicial que está por detrás de todas as nossas investigações sobre o fenômeno religioso é: por que os humanos fazem, afinal de contas, religião? Claro, costumamos ter diferentes posturas diante dessa questão. De maneira geral, não perdemos muito tempo em procurar respondê-la. Afinal, fazemos religião e ponto final. Vamos logo partindo para o estudo dessa religião em seus múltiplos aspectos (sociológicos, psicológicos, filosóficos, entre outros). Podemos pensar que ela é similar à linguagem humana. Possuímos e assim a usamos. Podemos pensar, também, que a religião é obra de Deus, ou dos deuses, um belo mecanismo do Criador a serviço de uma (re)ligação com o sagrado. Há também as explicações que dizem ser a religião algo primitivo, neurose obsessiva, infantilidade irracional ou ópio a

nos entorpecer e nos compelir a aceitar uma realidade injusta. Há, ainda, explicações de ordem sociológica, como a de Durkheim, da religião como sociedade, as explicações psicológicas, filosóficas (a perene busca de sentido da vida e de respostas para a finitude), históricas e outras tantas.

Confesso que nenhuma dessas explicações me satisfaz plenamente. Não que estejam erradas. Muito pelo contrário. Há teorias maravilhosas, das quais compartilho. O problema é que geralmente partem do pressuposto de uma separação ontológica. O mundo humano é visto como separado da natureza. Estamos muito mais acostumados a pensar no humano como mais próximo dos deuses do que dos demais animais. Na verdade, temos certa resistência em nos vermos juntos aos demais animais no imenso processo biótico do planeta.

É sempre bom lembrar que a religião, ou algo que assim se assemelhe³, existe em todos os grupos humanos. Isso não quer dizer que todos os humanos sejam religiosos, afinal uns são bem mais que outros, mas significa que não existe sociedade alguma que não conheça algum tipo de sistematização de crenças e rituais. Além disso, por tudo o que sabemos do passado, podemos inferir que também nunca houve, em tempos remotos, uma sociedade humana sem religião. Assim, daí surgem duas questões. Primeiro, o que faz a religião ser tão universal, e por que não dizer, tão natural? Em segundo lugar, o “sempre houve” significa dizer que não houve um início, uma origem? Vamos começar por essa segunda, mais fácil de responder. Se pensarmos que o humano, o *Homo sapiens*, surgiu de repente, de maneira espontânea ou por criação, a religião teria surgido no mesmo momento. No entanto, sabemos que isso não é verdadeiro. Temos clareza, hoje, de que o humano é fruto de milhões de anos de evolução. Temos todos os indícios, também, para afirmar que a religião surge muito recentemente neste processo evolutivo a partir do, ou junto ao, processo de simbolização (MITHEN, 2002). Nesse sentido, ela é indissociável de nossa capacidade de simbolização. Isso já nos remete à primeira pergunta. O que faz ela ser assim tão universal e natural? Pensar na religião em termos evolutivos nos remete a pensá-la em termos adaptativos. Um incremento da espécie que serviu para uma melhor adaptação ao meio. Tanto pode ter sido um fator essencial na seleção natural, como pode ter sido um subproduto dessa adaptação. Não há unanimidade entre os estudiosos a esse respeito.

Entretanto, para pensar no humano como fruto de uma evolução, não podemos separá-lo dos demais animais. Contudo, é isso que temos feito, ao menos em vertentes do pensamento ocidental que acabaram por prevalecer nas ciências humanas, sobretudo a partir do início do século XX. Podemos perceber duas grandes vertentes sobre a visão que temos da natureza humana. Uma delas traz a imensa variedade das visões religiosas. Guardadas essas diferenças, em geral, trazem uma visão dualista, de uma alma imortal separada de um corpo finito. Essa tendência a uma visão dualista pode ser explicada pela própria natureza humana. Na tradição ocidental, hebraico-cristã, a separação é clara: só os humanos têm alma e estão mais próximos do Criador, pois foram feitos à Sua imagem e semelhança. Aos demais animais cabe a tarefa de nos servir. A outra vertente, que podemos denominá-la filosófico-científica, é também extremamente diversa e, ao menos numa determinada linha, ratificou essa postura dualista. Desde Platão até os nossos dias, também pensamos numa separação entre corpo e mente. Pinker (2004) faz uma longa análise da crença em uma tábula rasa que perpassa o pensamento ocidental. De acordo com essa visão, que tanto influencia nossos cientistas sociais, educadores e até políticos, a mente humana é desprovida de uma estrutura inerente, e a sociedade, de acordo com as experiências do indivíduo com o meio ambiente, pode escrever à vontade nessa mente que se encontra, a princípio, vazia. O neurologista Antonio Damásio chamou isso de erro de Descartes (2000). Não significa que o erro fosse do Descartes, mas que esse filósofo e matemático contribuiu para que, através do pensamento cartesiano, a visão dualista se tornasse uma sólida certeza. Na verdade, é o mesmo erro de Platão ou daqueles que pensam hoje ser o cérebro um grande computador e a cultura seus programas, a famosa metáfora do *hardware* e *software*. Para Damásio (2000), alma e espírito, ou seja, emoções e sentimentos, são estados complexos e únicos de um mesmo organismo. Não se pode separar mente e cérebro.

No entanto, é esse pensamento dualista, o erro de Descartes, que acabou prevalecendo nas ciências humanas do século XX. Claro que houve algumas tentativas de unificação das explicações, como as ocorridas durante o século XIX. Porém, destas resultaram posturas racistas e extremamente preconceituosas que acabaram por contribuir para a marginalização de qualquer tentativa posterior de síntese e empurraram as ciências humanas, notadamente a Antropologia e a Sociolo-

gia, a olharem com enorme desconfiança qualquer pensamento que procurasse compreender o comportamento humano embasando-se em sua dimensão biológica.

Charles Darwin trouxe à luz a questão de que todos nós, seres vivos, incluindo os humanos, fazemos parte de uma evolução. Nesse sentido, para pensar o humano, seria necessário olhar para como se deu a evolução. O século XIX foi muito marcado pela idéia de progresso, e as ciências não estiveram imunes a isso, haja vista o pensamento de Marx, de Conte, de Freud e até, por que não, no campo das espiritualidades, o pensamento kardecista. Não demorou muito para surgirem várias (re)leituras produzidas por outros autores nem sempre corretas e muitas vezes perniciosas. É o caso, por exemplo, do denominado darwinismo social de Spencer, cunhando a expressão “sobrevivência dos mais aptos”, ou mesmo da concepção de eugenia, que, em algumas situações, como no nazismo, resultou em experiências bastante trágicas à humanidade. É bom frisar que Darwin não teve nada a ver com o darwinismo social, mas seu nome ficou a ele ligado. Essas idéias auxiliaram na justificativa da dominação de muitos povos, como o colonialismo na África, e alimentaram inúmeras teses racistas. Todos esses acontecimentos fizeram que, durante muito tempo, as ciências humanas se afastassem da biologia e qualquer tentativa de aproximação fosse sempre recebida com muita polêmica, haja vista o debate em torno do livro sociobiologia, de Edward Wilson, em 1975.

Vamos olhar, um pouco, para o campo da Antropologia. Desde seu início, no século XIX, esteve sempre preocupada em responder questões acerca da diversidade humana. Imersa na visão evolucionista de então, procurou compreender a religião, no seu sentido amplo, aqui incluindo a magia, como elemento distintivo do desenvolvimento dos povos. Nesse período, a biologia ocupava lugar de destaque, uma vez que o conceito de raça caía como uma luva para explicar as diferenças existentes. E o conceito de raça tinha justamente o apelo científico e se encaixava à teoria evolucionista. Estaria provado, através da evolução das raças humanas, o porquê da imensa diversificação entre os povos e, em particular, a superioridade do branco europeu cristão sobre os demais povos. Hoje, sabemos que o conceito de raça não tem nenhuma fundamentação científica, mas, naquele momento, serviu aos interesses colonialistas. A religião ganhou lugar de destaque, pois,

afinal pela comparação, ficaria evidente a evolução do pensamento mítico e supersticioso até a racionalidade do branco europeu, tomado como parâmetro de pensamento correto e evoluído. O nativo, seja da África, da Oceania ou das Américas, pensava de maneira primitiva, pois todo seu comportamento era ditado por questões mágico-religiosas. Olhar para a religião era o mesmo que olhar para a mente humana, era o que nos diferenciava dos demais animais. Assim, havia povos com mentes mais primitivas (menos evoluídas) e os ocidentais, brancos, civilizados e avançados. Quanto mais crente ou supersticioso, menos evoluído era o pensamento. Ao contrário, quanto mais racional, mais avançada seria essa mente.

Para Tylor (1976), um dos heróis civilizadores da Antropologia, o animismo antecedia o politeísmo e este o monoteísmo. O animismo seria a fase original da evolução religiosa. Embora sem a crença em deuses, o primitivo atribuía os fenômenos naturais à intervenção de espíritos benevolentes ou malévolos. Para o animismo, o mundo está povoado por seres que habitam tanto os objetos como as plantas, os animais ou os homens. Para ele, a noção de alma vinha das experiências do sonho. O primitivo não teria, dessa maneira, condições de diferenciar o sonho da realidade e transportava a esta e a toda a natureza os mesmos elementos do sonho.

Frazer (1951), outro grande totem da Antropologia, falava numa unidade psíquica humana que incluía os primitivos. Os povos seriam diferentes porque estariam em momentos diversificados da evolução. Claro que os europeus, sobretudo os britânicos da era vitoriana, estariam na ponta mais avançada dessa evolução. Numa mesma ordem evolutiva, percebia o pensamento caminhando da magia para a ciência, passando pela religião. A magia seria uma forma primitiva de ciência, mas, por ser precoce e sistematicamente fracassar, teria resultado na religião. Claro que esta deveria desaparecer, quando os povos abandonassem a superstição e abraçassem a ciência.

Quando, na virada do século XX, fez-se a crítica a essa visão evolucionista da Antropologia, jogou-se fora também qualquer tentativa de se olhar para o humano de maneira integral em seus aspectos biológicos e culturais.

Durkheim tratou de enxergar a religião como a própria sociedade, acima dos indivíduos. Sua influência foi descomunal não apenas para a Sociologia e Antropologia francesas, mas para as Ciências Sociais de uma maneira global. Nos Estados Unidos, o pensamento culturalista de Boas

(1966) foi enfático: todos os aspectos da existência humana, aí incluindo a religião, deveriam ser explicados com base na cultura. Os instintos humanos desaparecem. Aquele determinismo biológico do século XIX é substituído, agora, por um determinismo cultural. Claro que nessa passagem há um ganho fabuloso, que foi o de relativizar as diferenças entre os povos. Nesse sentido, todos eles estão corretos, não há religião mais ou menos verdadeira nem culturas inferiores ou superiores. Porém, o resultado foi uma separação quase por completo entre o mundo humano e a natureza. Kroeber (1949), discípulo de Boas, falou do mundo da cultura como um nível superorgânico, acima do inorgânico e do orgânico, onde estariam todos os animais. Nessa visão, o humano não tem natureza. O que ele tem é história. A natureza humana passa a ser vista como totalmente plástica e moldada ao meio. Até as emoções e o sistema nervoso são produtos da cultura.

Até os dias atuais, essa visão tende a prevalecer. Quando se fala em olhar para os comportamentos humanos, tendo por base, além das influências culturais, elementos biológicos, surge uma imensa resistência. Será tão difícil, assim, pensar a natureza humana? Será que somos mesmo distintos dos demais animais? Quando pensamos nos demais animais, não nos espantamos com a base instintual de seus comportamentos. Logo, aceitamos a idéia de que tais comportamentos são definidos, ao menos em parte, pelos genes de cada uma das espécies. Por que tanta resistência em pensar nos instintos e genes humanos? Será que, quando nos tornamos humanos e nos vimos no campo da cultura, acabamos deixando de lado todo o passado animal? Será que realmente não temos mais instintos animais?

A meu ver, são essas visões que dificultam nossa compreensão sobre o porquê da existência universal da religião e, dessa forma, acabam por comprometer nosso próprio entendimento sobre a religião como um todo.

Se a religião é universal para os humanos e se este humano é fruto de uma evolução, então a religião deve ter surgido num momento primitivo de formação desse *sapiens* e deve, de alguma maneira, ter contribuído para a própria sobrevivência e adaptação desse animal humano. Não se trata aqui de querer encontrar o “gene de Deus”, como foi chamado, e criticado, o livro do geneticista Hamer (2005). Mas o termo, tão atacado por uns e elogiado por outros que vislumbraram uma possibilidade de comprovação científica da existência de Deus, não faz jus ao conteúdo do livro. Na verdade, o autor procura, na composição gené-

tica, e não num único gene, as possíveis raízes para o comportamento daquilo que ele denominou espiritualidade. É preciso olhar um pouco para outras ciências, como a Psicologia Evolutiva, a Arqueologia e Antropologia Biológica, a Neurociência e as ciências cognitivas, ciências estas que já perceberam o erro da separação dualista, e ver o que elas têm nos mostrado sobre a natureza humana e o surgimento da religião. Claro que quando falamos de evolução estamos num campo especulativo. Afinal, não se trata de replicar experimentos em laboratório para certificar a veracidade de suas afirmações. Tudo o que sabemos é por analogias e por deduções. Outra coisa importante a ressaltar é que nenhum desses pesquisadores está excluindo as influências do meio. A cultura exerce papel fundamental em nossos comportamentos. Disso ninguém duvida. O que eles questionam é que não podemos olhar apenas para o meio e descartar as potencialidades genéticas. Como qualquer outro animal, somos feitos de nossos genes. Apesar de falarmos em espécies, não há dois indivíduos absolutamente iguais geneticamente, com exceção dos gêmeos univitelinos e, claro, dos possíveis clones. As pequenas diferenças genéticas podem resultar em indivíduos com tendências diferentes. Porém, não há um gene da religião, assim como não há um outro da agressividade, do altruísmo, do homossexualismo, e assim por diante. Determinadas tendências podem ou não se manifestar dependendo do meio cultural em que esse indivíduo vive. Pode ser até mesmo que tais tendências nunca venham a se manifestar. Uma pessoa que, por mais que tenha se esforçado desde a mais tenra idade, jogue muito mal o futebol não pode culpar por isso o meio em que foi criado. Isso se deve ao fato de que ela não é, ou não era, uma tábula rasa em que, dependendo da criação, tudo poderia ser inscrito. O mesmo deve acontecer com a nossa capacidade de crer, embora ela deva ser muito mais antiga que a habilidade de dominar uma bola com os pés, pois, como dissemos, aparece em todos os grupos humanos.

Foi valendo-me da leitura de autores de outras áreas distintas da Antropologia que eu comecei a me preocupar com essas questões. Lembro-me de uma passagem de Sacks (1995), em *Um antropólogo em Marte*. Uma cientista e engenheira altamente competente em seu ramo de atuação, possuidora de uma brilhante mente racional, era totalmente desprovida da capacidade de ter emoções e de se colocar no lugar de uma outra pessoa. Autista, essa pessoa não conseguia se sensibilizar com um pôr do sol ou com uma obra de arte. Era incapaz de compreender uma

metáfora ou uma ironia. Não havia lugar em sua mente para esses tipos de representações. Ela era o antropólogo em Marte descrito por Sacks, um estrangeiro perdido num mundo de estranhos. Os autistas têm dificuldade em discernir crenças e intenções de outras pessoas. Não conseguem ler a mente e se colocar no lugar de uma outra pessoa. Ora, se existe uma síndrome genética que impede uma pessoa de crer, deve haver um outro lado que nos impele a crer, a ter sentimentos para com o outro, a confiar nesse outro. Damásio (2000), por sua vez, também trabalhou com casos de síndromes ou ainda de pessoas que sofreram lesões no lobo temporal e que ficaram incapacitadas de sentir emoções. Para esse neurologista, a complexidade mente e corpo torna possível não apenas a inteligência, como também as emoções. A capacidade de se colocar no lugar do outro, fruto dessa combinação complexa entre razão e sentimento, possibilita a antecipação de coisas que podem acontecer conosco e a criação de estratégias sociais para lidar com as vicissitudes. Isso só se fez possível pela nossa capacidade de percepção do tempo, de um passado, de um presente ou de um futuro. Esse é um ganho fenomenal quando pensamos em termos de evolução, pois ampliam enormemente as chances de sobrevivência daqueles que conseguem se colocar no lugar e enxergar a mente do outro, seja um inimigo, um predador ou um animal a ser caçado.

Nessa variedade genética entre indivíduos, componente básico de toda evolução de espécies, está possivelmente uma chave para compreendermos a natureza da religião. Num dado momento de nossa pré-história, por pressão evolutiva, alguns indivíduos que possuíam uma mutação que possibilitava a mente trabalhar de maneira mais complexa começaram a ser selecionados e passar seus genes para gerações futuras. Como dito, não sabemos se a religião foi a resposta dessa pressão ou se ela foi um subproduto de uma mente capaz de fazer outras coisas também extraordinárias que responderam às pressões adaptativas. Não dá para repetir a experiência.

Vários autores que lidam com a questão da evolução humana e formação da mente têm se perguntado acerca do surgimento da religião. Há posturas divergentes, mas creio ser importante dar ouvidos a essas vozes distantes das ciências da religião para saber o que andam falando justamente dessa tal religião.

Se a religião é universal e ainda persiste, é porque algo de profundo na natureza humana ela representa. A tese central dos estudos evolucionistas de reli-

gião é de que a constituição de crenças religiosas, independente de qualquer redução do significado de religião que possamos empreender, foi algo que significou um ganho evolutivo para a espécie humana.

Ora, o conhecimento científico que se tem atualmente sobre a evolução biológica e sobre a natureza humana nos permite aplicar o paradigma darwiniano a várias dimensões do comportamento humano, inclusive a religião, sem cair em reducionismos tendenciosos. Ainda que a Antropologia fale em religiões no plural, pois é assim que ela efetivamente se manifesta, podemos pensar num estrato mais profundo que o de sua visibilidade social, permitindo uma melhor compreensão não só de sua origem e função, como também de seu sentido e verdade. A grande pergunta sobre as causas da existência de crenças em todos os grupos humanos, já respondida há quase cem anos em termos sociais por Durkheim (2000), ganha novos contornos. As novas visões trazidas por ciências como a Psicologia Evolutiva, a Paleantropologia e a Neurofisiologia, entre outras, permitem-nos perceber a religião como uma associação de diferentes sistemas cognitivos ou adaptativos e apontam para a característica universal da mente humana de pensar em termos de seres ou entidades sobrenaturais. Em linguagem darwiniana, a religião serviu para reforçar mecanismos de defesa associados ao processo evolutivo que nos conduziu até aqui.

Wilson (1999), em *A unidade do conhecimento – consiliência*, dá destaque em como a religião pode ser compreendida com a evolução biocultural. Esse autor, que causou tanta polêmica com o termo sociobiologia, voltou à carga e procurou estabelecer uma síntese entre os saberes da cultura e da biologia, buscando superar a visão dualista. Para ele, os sentimentos morais e religiosos foram inscritos na psique pela evolução porque ajudam os seres humanos e suas sociedades a sobreviverem.

Burker, em *A criação do sagrado*, fala que não podemos abordar a fé exclusivamente do ponto de vista culturalista. A universalidade da fé é seu argumento principal. Analisa a violência e a centralidade do sacrifício nas religiões das pequenas sociedades. Concentra-se em dados das ciências biológicas atuais, especialmente da teoria da evolução, para apoiar suas idéias. Não se trata de encontrar genes religiosos, mas sim de reconhecer que a “seleção genética tem sido associada com funções sociais dentro da evolução da cultura” (BURKER, [1990], p. 18) e, portanto, o estudo da religião está associado ao estudo do processo seletivo biocultural.

Boyer (2001), em *Religion explained*, fala numa predisposição de nossos cérebros a aceitarem as crenças religiosas.

O arqueólogo inglês Mithen (2002), em *A pré-história da mente – a busca das origens da arte, da religião e da ciência*, fala de um *big bang* cultural, uma explosão do simbólico e do imaginário, valendo-se de um profundo estudo sobre as bases evolucionárias de nossa mente. As bases para a produção artística e a religiosa seriam as mesmas e estão na capacidade de atribuição de significados a “objetos inanimados ou marcas distintas a seus referentes” (MITHEN, 2002, p. 261). Para ele, tal capacidade difere da atribuição de significados (o estado cognitivo) quando próximos ao significante (o comportamento observado), fato comum entre vários de nossos parentes mais próximos⁴. Os primatas não-humanos parecem ser incapazes de atribuir significados a marcas inanimadas ou objetos deslocados de seus referentes. Para Mithen, essa explosão simbólica ocorrida entre os *sapiens* possibilita exatamente esse tipo de vínculo significativo. É a base de nossa capacidade simbólica, e só se tornou possível pelo desenvolvimento de nossas mentes. Na base da religião, e da arte, estariam as mesmas características da nossa capacidade simbólica, uma fluidez cognitiva, refletindo em novas conexões em vez de novos poderes de processamento. Aqui, não foi o cérebro que cresceu, mas a mente que mudou de atitude, por razões evolucionárias. Essas conexões, princípios da linguagem abstrata, da arte e da religião, pressupõem a crença de que significante e significado estão intimamente ligados.

De acordo com Mithen, somente a estrutura da mente do humano moderno tem a fluidez necessária para relacionar elementos distintos, como, por exemplo, animais e pessoas, num todo coerente. E só fez isso porque foi uma forma adaptativa que serviu para nossa sobrevivência. O autor se apóia em novas descobertas da Neurologia e também nos estudos com o desenvolvimento de comunicação entre os grandes macacos atuais. Nenhum chimpanzé ou bonobo, por mais próximo que sejam, em seus 99,3% de identidade com o nosso DNA, consegue produzir religião, arte ou sequer qualquer símbolo, muito menos ligar pessoas a animais, no mais simples princípio de formulação totêmica. É essa junção que a mente moderna consegue fazer que permite o simples ato de classificação e criação das representações. Assim, pode estar em nossas próprias mentes a chave para compreendermos o sentido daquilo que entendemos por sagrado.

O autor lembra um dado importante para a compreensão da natureza humana. Ele chama a atenção para o fato de que muitos hominídeos que nos antecederam, ou conviveram conosco, e também muitos dos grandes macacos atuais são capazes de façanhas inteligentes e até de construções culturais. Porém, nenhum deles possui a fluidez entre as capacidades mentais que tornaram possível o pensamento simbólico. Isso só se deu com o *sapiens* e num momento muito recente. É necessário lembrar que todos nós descendemos de um pequeno grupo africano que teria vivido há mais ou menos 100 mil anos. Esse funil evolucionário garantiu a permanência de uma variedade genética muito pequena entre todos os humanos atuais. Essa variedade é infinitamente menor do que a encontrada entre grupos de chimpanzés, por exemplo. A nossa história (pré-história) mostra que indivíduos descendentes desse grupo africano saíram de seu continente entre, calcula-se, aproximadamente, 60 e 80 mil anos e logo se espalharam pelos vários cantos do mundo. Nesse caminhar, foram substituindo as populações de outros hominídeos existentes, como foi o caso dos neandertais na Europa. Por que o *sapiens* desbancou tão rapidamente aqueles que já estavam na Europa há mais tempo e que tinham uma boa adaptação ao meio gelado? A resposta pode estar, acreditam esses autores, na nossa capacidade de simbolização.

De acordo com descobertas recentes, no sul da África, a chamada explosão simbólica começou entre 70 e talvez 90 mil anos naquele continente. Posteriormente, resultados dessa simbolização apareceram em vários lugares como Austrália, 45 mil anos, e Europa, 30 a 35 mil anos atrás. Pode-se afirmar que, há 30 mil anos, ela já estava plenamente estabelecida pelos povos que se espalhavam pelos continentes – lembrem que a ocupação da América foi a mais tardia, algo entre 12 e 15 mil anos. Pressões adaptativas exploraram ao máximo essa capacidade mental do *Homo sapiens*.

Nesse processo de constituição da mente moderna, surge a possibilidade de desenvolvimento pleno da linguagem, da arte e da religião. É nesse período que começamos a encontrar ornamentos corporais, sepultamentos, objetos de arte e as famosas pinturas rupestres. Os objetos de arte ou utensílios passam a ter um significado simbólico. Há uma intencionalidade de comunicação. Um símbolo pode transportar ainda uma idéia de algo distante, tanto no tempo, passado ou futuro, como no espaço. Porém, a intenção semântica somente pode ser percebida

se identificada no contexto. Essas características demonstram a necessidade de uma mente altamente complexa, capaz de elaborar todos esses mecanismos. A produção de uma imagem, de um símbolo, envolve planejamento e execução, segundo modelos pré-concebidos. É necessária uma antecipação do tempo, uma mente capaz de se colocar num outro espaço-tempo.

Mithen analisa o surgimento, nesse período de explosão simbólica, de duas características que permanecerão conosco até os dias atuais: o pensamento antropomórfico e o pensamento totêmico. Uma estatueta de um homem-leão em marfim encontrada no sudeste da Alemanha, de 30 a 33 mil anos, sugere exatamente isso. Pode ser um animal que assumiu atributos humanos ou pode ser um humano que descende de um leão. O totemismo e o pensamento antropomórfico são dois lados de uma mesma moeda. Essa identificação com animais tornou fácil conceituar as relações entre grupos humanos. As paisagens também recebem significados humanos. Quem sabe os mitos não serviriam, entre outras coisas, para guardar na memória informações geográficas ou até estratégias de sobrevivência diante de determinados animais? Com a simbolização, o mundo se amplia. Pessoas (sociedades) e coisas (natureza) se tornam vivas e unidas. Isso muda radicalmente a interação desses grupos com o mundo natural.

As vantagens disso são evidentes, como maior competência e êxito na caça.

A possibilidade de prever os movimentos de suas presas (pois afinal são vivas e possuidoras de atributos humanos) e o planejamento de estratégias complexas de caça (o grupo agindo como se fosse um animal) tornam a empreitada mais eficiente. O pensamento antropomórfico possibilitou uma melhor previsão do movimento dos animais.

A arte e a linguagem permitiram uma nova estratégia: fazer instrumentos para armazenar informações e ajudar a trazer à tona informações guardadas na mente. Ler o mundo ao redor, por exemplo, nas águas, nas nuvens ou nos astros, possibilitou uma melhor compreensão sobre a realidade, a organização e a sistematização nas ações que não seriam mais aleatórias.

As sepulturas com ornamentos pessoais funcionavam para emitir mensagens sociais, como o *status* de uma pessoa e de seu grupo e as relações com outros indivíduos.

Boyer (2001) fala nos universais religiosos e localiza, nessa capacidade de simbolização, as condições para elaboração das crenças. Basicamente,

levanta quatro elementos das crenças religiosas que podem ser encontrados em todas as culturas: a crença em seres não-físicos; a crença de que algo da pessoa, algum componente não-físico, pode sobreviver após a morte do corpo e permanecer como um ser de desejos e ações; a crença de que algumas pessoas são mais aptas a receber mensagens dos deuses ou espíritos; e a crença de que certos rituais, se praticados corretamente, podem causar mudanças no mundo natural. Para Boyer, os seres sobrenaturais das mitologias possuem atributos que extrapolam nossa intuição, como levitar, atravessar paredes, ser invisíveis, existir tanto no passado como no futuro, ser imortal. Porém, ao mesmo tempo, possuem atributos humanos. Isso os torna mais próximos de nós e, assim, podemos aprender com eles.

A possibilidade de crer em vida após a morte e em seres espirituais está relacionada à nossa capacidade de estabelecer uma separação entre nossa subjetividade e nosso corpo. É a famosa dualidade corpo e mente. Se naquilo que vimos antes o dualismo impediu uma melhor compreensão sobre nós mesmos, percebemos que, em termos evolutivos, o dualismo, fruto da capacidade de simbolização, foi importante, pois possibilitou a faculdade de se colocar no lugar do outro. Esse sair de si e se pensar num outro nos ajudou a compreender o social, a lidar com os outros indivíduos, a cooperar e, assim, nos ajudar na própria sobrevivência. Essa tendência dualista traz a possibilidade de nos vermos sempre de fora, como se houvesse um eu fora do corpo. Somos capazes de nos observar por um outro ponto de vista, sair de nós mesmos. Os seres espirituais, as divindades, são formulações elaboradas desse processo, auxiliaram-nos na busca de estratégias de sobrevivência.

Podemos pensar, ainda, em outras vantagens de se ter uma espiritualidade evoluída. A fé numa vida eterna parece impedir que nos tornemos imobilizados diante do pavor da morte. Isso se dá, em graus variados, em praticamente todas as culturas. A fé pode auxiliar a cura de doenças. Em muitas culturas, o curandeiro é o próprio feiticeiro ou xamã. Pesquisas atuais demonstram que atitudes espirituais provocam bem-estar nas pessoas, pois libera a produção de substâncias, como a dopamina, que deixam as pessoas mais felizes, confiantes e otimistas (HAMER, 2005). Uma pessoa animada sai sempre em busca de alimento e de saídas. Do contrário, cairia em tristeza e desânimo. Se hoje isso pode parecer comum e não interferir na sobrevivência física dessa pessoa, é preciso reconhecer que, em termos darwinistas,

um indivíduo assim estaria fadado a morrer prematuramente e não passaria seus genes a descendentes.

Para muitos, a fé provoca maior união do grupo. A promoção da cooperação na comunidade facilita a colaboração no interior do grupo, como caça, divisão de alimento, defesa contra ataques. Mas, como pensar numa cooperação altruísta se pensarmos no gene egoísta? (DAWKINS, 2001). O indivíduo sairia ganhando se todos os demais cooperassem e ele ficasse simplesmente descansando. Assim, a cooperação exige mecanismos sociais de controle que impeçam as pessoas de tirar proveito sem participar do esforço coletivo. A religião é um desses mecanismos.

Os rituais são formas de comunicação. As atividades religiosas, especialmente os rituais mais difíceis que exigem sacrifício do indivíduo, sinalizam a adesão desse indivíduo ao grupo. Na verdade, o sujeito está dizendo: “identifico-me com o grupo e faço qualquer coisa para isso, mesmo que seja dolorida”. Isso elimina os aproveitadores e promove a cooperação. No final, o indivíduo desse grupo tem mais chance de sobreviver que um outro isolado ou que está num grupo sem coesão. Um ritual religioso é dispendioso. Numa visão superficial, podemos pensá-lo como antiadaptativo, pois, ficar horas ao sol meditando, perfurar o corpo com lanças, fazer peregrinações ou fazer oferendas com comidas, parece diminuir nossas chances de sobrevivência. Mas, ao fazer um ritual aparentemente dispendioso, está-se sinalizando aos demais membros: “sou deste grupo, pode confiar em mim. Afinal, por que eu faria esse esforço todo se assim não fosse?” Ele está indicando um alto nível de adesão a um grupo específico.

Nada estimula os que não crêem a se juntar ou permanecer num grupo religioso, já que os custos necessários são elevados. É preciso ter em mente aquilo que Malinowski (1974) já falava: os rituais não são eficazes naquilo que eles prometem. A morte não é evitável; a doença não é afastada; a seca não acaba; a dor e a injustiça não são eliminadas. A crença e o ritual serviriam para diminuir a ansiedade e para tornar essas dores suportáveis (GEERTZ, 1978). A vantagem adaptativa do comportamento ritual é a capacidade de promover e manter a cooperação. Em tempos primitivos, esse era um enorme desafio. Quanto maiores as exigências e os sacrifícios, maior a adesão. Com maior adesão e comprometimento, os grupos obtêm mais sucessos.

As crenças sobrenaturais, extraordinárias, são mais fáceis de serem recordadas que as mundanas. Isso facilita a transmissão cultural. A crença

em agentes sobrenaturais, como deuses e espíritos, parece ser crucial à capacidade da religião de promover cooperação a longo prazo.

Num momento primitivo, de emergência da capacidade de simbolização, a pressão adaptativa deve ter forçado alguns grupos, com cada vez mais sistemas de crenças organizados, com rituais e narrativas capazes de transmitir e perpetuar os mecanismos culturais encontrados⁵, a levarem vantagem sobre os demais. A substituição desses outros grupos se deu num período muito curto.

Por um lado, os rituais auxiliam a transmissão de informações, mas, por outro, é preciso algum mecanismo que garanta a permanência da informação entre os eventos de transmissão. Creio que aparece aqui o papel fundamental da tradição. Ora, uma tradição se torna realmente eficaz quando remetida a uma verdade que está além de nós, além do grupo de origem, numa instância sobrenatural, incondicionada.

Em resumo, temos, a partir da emergência do *sapiens* e da constituição da mente moderna, toda a capacidade de pensar a partir do outro, de um dualismo que não apenas separa corpo e alma como o agora e o antes ou depois. Temos a condição de simbolizar e criar seres e mundos imaginários e de criar instrumentos sólidos de transmissão e de manutenção das informações cada vez mais essenciais à sobrevivência, mediante aquilo que podemos chamar de tradição. O desenvolvimento desses elementos resultou naquilo que denominamos religião.

Se a religião tornou possível a nossa sobrevivência ou se foi apenas um subproduto de uma mente capaz de simbolizar talvez nunca saberemos ao certo. O que podemos afirmar é que a religião está nas nossas origens e parece não querer nos abandonar.

Notas

¹ A esse respeito, convém observar o debate atual sobre as áreas de conhecimento do CNPq e Capes, bem como todo o debate interno sobre a nomenclatura – ciência da, ciências da ou ciências das religiões.

² Se atentarmos para as programações da nossa associação, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), perceberemos que muito pouco, ou nada, fala-se acerca dos aspectos biológicos da natureza humana.

³ Creio que a discussão sobre o conceito de religião ainda não está, nem de longe, esgotada, merecendo ser ainda melhor trabalhada.

⁴ É preciso lembrar de que já falam até em culturas entre macacos pregos do Brasil. A respeito da cultura entre animais, ver Lestel [1990].

⁵ Como o próprio *Menes*, no conceito de Dawkins (2001), *O gene egoísta*.

Referências

BOAS, F. *Race, language and culture*. New York: Free Press, 1966.

BOYER, P. *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.

BURKER, W. *A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa: Edições 70, [1990].

DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

DURKHEIM, É. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Revista Religião e Sociedade*, n. 2, 1977.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

FRAZER, J. G. *Golden bough*. New York: Macmillan, 1951.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HAMER, D. *O gene de Deus: como a herança genética pode determinar a fé*. São Paulo: Mercuryo, 2005.

KROEBER, A. O superorgânico. In: PIERSON, D. *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins, 1949. V. II.

LESTEL, D. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, [1990].

MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia y religion*. Barcelona: Ariel, 1974.

MAUSS, M.; DURKHEIM, É. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 399-468.

MITHEN, S. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Edunesp, 2002.

PINKER, S. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

SACKS, O. *Um antropólogo em Marte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

TYLOR, E. B. *Primitive culture*. New York: Gordon Press, 1976.

WILSON, E. O. *A unidade do conhecimento: consiliência*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

Abstract: the paper seeks to discuss the nature of religion and the importance of religious symbolism to the human formation. It began from the principle that any unidirectional view about religion results in reductionisms. The contributions from the others areas, beyond social sciences, could contribute to increase the knowledge about the religious phenomenon, in despite of the fact that is a challenge to the religious sciences.

Key words: religious nature, human evolution, symbolism

SILAS GUERRIERO

Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Chefe do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP.