

Breve reflexão acerca da naturalidade cognitiva das crenças religiosas

A brief reflection on the cognitive naturalness of religious beliefs

*Thales Moreira Maia Silva¹
Rondineli Bezerra Mariano²*

Resumo

A contribuição mais notável da Ciência Cognitiva da Religião (CCR) para o estudo do fenômeno religioso é a ideia de sua *naturalidade cognitiva*. Em poucas palavras, isso significa que as características universais da mente humana impeliriam e restringiriam estímulos culturais de forma a favorecer a formulação de ideias recorrentemente identificadas como religiosas. De acordo com tal composição, “naturalidade” seria, comumente, empregada como um conceito comparativo em formulações padrões do campo, seguindo um caminho contrário ao paradigma comum às abordagens socioculturais e pós-estruturais que dominaram o estudo das religiões durante o século XX. Tal suposição tem, ainda, sido utilizada no fomento de argumentos tão variados como os da liberdade das práticas religiosas, do contínuo papel funcional de sistemas religiosos nas sociedades modernas, além de indagações a respeito da racionalidade das ideias religiosas. Não obstante, ao que nos parece, muitas vezes a noção da “naturalidade”, conforme o aplicado pela CCR, é vaga, confusa e, até mesmo quando cuidadosamente articulada, tende a sofrer de problemas conceituais similares aos encontrados no uso do, cientificamente problemático, conceito de “inato”.

Palavras-chave: Ciências Cognitivas; Naturalidade da Religião; Naturalidade Maturacional.

Abstract

The distinctive contribution of Cognitive Science of Religion to the study of religion is the idea of its *cognitive naturalness*. This means that the universal features of the human mind constrain cultural input in a way that favours recurrent religious beliefs. In this context, “naturalness” is commonly a comparative concept and it runs contrary to the socioculturalist and

¹ Bacharel em História e Especialista em Antropologia pela UFMG. Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: thalesmms@gmail.com.

²Bacharel em Psicologia pela UFAL. Doutorando em Psicologia pela UFJF. Contato: rondineligtr@hotmail.com.

poststructuralist paradigms that have dominated the study of religion in the twentieth century. The cognitive naturalness thesis has also been used to back up arguments for freedom of religion, for the persisting role of religious systems in modern societies, and against the rationality of religious ideas. However, this notion of “naturalness” is often unclear, and even when carefully articulated, it may suffer from similar conceptual problems as the, scientifically problematic, concept of “innateness”.

Keywords: Cognitive Sciences; Naturalness of Religion; Maturational Naturalness.

Introdução

Popularmente, debates focados em aspectos específicos dos comportamentos e culturas humanas, frequentemente, incluem alegações a respeito da naturalidade de determinadas características. Independentemente do tópico trabalhado (sendo ele a monogamia, a ingestão de carne ou algum tipo de comportamento sexual), argumentações acerca do que é natural e do que não é, para a espécie humana, muito provavelmente, ocuparão uma posição de destaque dentre os posicionamentos possíveis. De fato, ponderações relativas à naturalidade são, igualmente, amplamente difundidas por uma variedade de contextos acadêmicos, dos quais o estudo da religião não é uma exceção. Efetivamente, desde o início da última década do século passado, vários estudiosos advogando uma Ciência Cognitiva da Religião (CCR)³ têm sustentado a ideia de que as práticas e ideias religiosas são naturais – conforme se pode observar, claramente, por meio da leitura de obras evidentemente intituladas, tais quais *The Naturalness of Religious Ideas* (BOYER, 1994), *Is Religion Natural?* (EVERS, FULLER, JACKELIN, et al, 2012), *Born Believers* (BARRETT, 2012a) e *Why Religion is Natural and Science is Not* (MCCAULEY, 2013a).

Muito daquilo que tem sido produzido pela CCR parece sugerir a existência de algo universal em relação à “natureza humana”⁴ que poderia

³ Eficientes introduções aos estudos da Ciência Cognitiva da Religião e suas implicações filosóficas podem ser encontrados em BARRETT, 2007; VAN SLYKE, 2011 e VISALA, 2011.

⁴ Sobre o conceito de “natureza humana” no contexto da Biologia, Psicologia, Antropologia, Filosofia e Teologia contemporâneas, cf. FUENTES, VISALA, 2016.

explicar o porquê da omnipresença religiosa em (praticamente) todas as culturas conhecidas e por (aproximadamente) toda a história de nossa espécie (Cf. WUNN, GROJNOWSKI, 2016). Tal declaração tende a divergir das principais orientações observadas no estudo acadêmico da religião durante o século XX, as quais objetivaram a busca pelo entendimento do fenômeno religioso situando-o no nível dos sistemas socioculturais (Cf. PYYSIÄINEN, 2001; SLONE, 2004; VISALA, 2011). Por certo, apesar de estudiosos como E. B. Tylor (1832-1917) e Sigmund Freud (1856-1939) terem buscado uma explanação para a religiosidade como um produto da psique humana (no embate com o meio sociocultural), suas formas de abordagem, rapidamente, tenderam ao desuso e recusa (como empreitadas empírico-acadêmicas válidas). Por sua vez, a tradição sociocultural, cujo maior representante foi Emilé Durkheim (1858-1917), empenhou-se pela busca de uma explicação para a existência das religiões em referência à sua funcionalidade na vivência das comunidades e da sociedade humana, e não em alusão aos indivíduos e suas mentes. Paralelamente, apesar da obra de Mircea Eliade (1907-1986) expor a presunção de que o *Homo sapiens* também fosse *Homo religiosus*, ela se opôs, claramente, a toda forma de explanação “reducionista” – tanto psicológica quanto cultural – em favorecimento da noção de que a religião seria uma entidade *sui generis*, (em si) uma categoria própria. Naquilo que se seguiu, Clifford Geertz (1926-2006) e outros “novos socioculturalistas” adotaram o mesmo desprezo ao reducionismo e à explicação em prol de uma forma de interpolação hermenêutica que buscasse entender as práticas e crenças religiosas. De fato, em sua famosa formulação, Geertz concluiu que as ideias e razões que moldavam os alicerces das ações humanas não deveriam ser objeto de explanações causais, um posicionamento que foi reforçado e expandido por recentes vertentes de inquérito socioculturais pós-estruturais (pós-modernas), em sua rejeição à noção de uma natureza humana universal e à sua relevância para a “compreensão” do fenômeno religioso (MARTIN, 2014 p. 343–357).

Dessa forma, a tese da naturalidade da religião se apresenta como uma objeção a tais perspectivas – que ainda predominam no estudo contemporâneo das religiões. Complementarmente, trata-se de uma proposição que pode, também, acarretar em importantes implicações práticas e filosóficas: divergindo de concepções que persistem em defender que o processo de secularização das sociedades é inevitável, muitos pesquisadores na CCR afirmam que a naturalidade da religião corroboraria com sua persistência e com a continuidade da significativa influência que as crenças religiosas exerceriam sobre nossas vidas. Ainda, o filósofo Roger Trigg (2014, p. 209–223) tem defendido o discurso de que, uma vez que as ideias e práticas religiosas seriam (de certa forma) impulsos naturais, a liberdade religiosa deveria ser defendida por todas as sociedades humanas. Distintamente, alguns filósofos e estudiosos da CCR argumentam, por sua vez, que as teorias a respeito da cognição religiosa, sobre as quais a tese da naturalidade se sustenta, colocam em questionamento a racionalidade das crenças e alegações religiosas (THUROW, 2014, p. 77-98).

Não obstante, na análise de tais estudos, nem sempre o significado da alegação “a religião é natural” se dá de forma clara. No que se segue, o presente artigo tentará examinar, precisamente, o que estudiosos da CCR querem insinuar com o conceito de “naturalidade”, quais aspectos do fenômeno religioso eles julgam serem naturais e quais tipos de evidência são oferecidos para sustentar a tese da naturalidade. Depois, identificaremos a existência de modelos, significativamente diferentes, (caracterizados pela variação na intensidade de seu discurso) para o argumento e forma com a qual a CCR trabalha a influência da cultura na difusão de ideias e condutas religiosas. Posteriormente, nosso foco irá recair sobre o trabalho do filósofo Robert McCauley (Cf. 2013a), suas cuidadosas articulações a respeito da tese da naturalidade e as críticas a elas direcionadas – e que, em tese, se aplicariam, de forma geral, a qualquer alegação que se sirva do conceito de “naturalidade”. Por último, consideraremos algumas,

supostas, implicações epistemológicas do acatamento do parecer de que o fenômeno religioso é, de fato, natural.

A tese da naturalidade da religião e seu significado

Em um recente artigo, o psicólogo Justin Barrett e o teólogo Aku Visala (Cf. 2018) identificaram quatro modos distintos por meio dos quais o conceito de “naturalidade” tem sido aplicado na literatura recente. Primeiramente, em algumas obras, a formulação “natural” é empregada como o oposto de “sobrenatural”. A essa perspectiva Barrett e Visala dão o nome de *naturalidade ontológica* da religião. Trata-se de um uso comumente observado na retórica ateuista de certos acadêmicos, como a presente no livro *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* do filósofo Daniel Dennett (Cf. 2006). Sob tal lógica, uma vez que as religiões podem ser explicadas, puramente, com respeito a causas naturais, não haveria nada de sobrenatural nelas e relativo a elas.

Em segundo lugar, a ideia da naturalidade da religião pode ser apresentada como referindo-se a uma *naturalidade metodológica*. Em tese, isso significaria que os métodos e teorias das ciências naturais e comportamentais poderiam prover abordagens válidas para a investigação das crenças e condutas religiosas. Seguindo tal lógica, *The Naturalness of Religious Ideas*, do antropólogo Pascal Boyer (Cf. 1994), oferece um programa de inquérito cujo foco está no desenvolvimento de uma, bem-sucedida, explanação causal para o pensamento religioso. De fato, embora poucos cientistas e filósofos contestassem tal abordagem, estudiosos, advogando pelo socioculturalismo na análise acadêmica das religiões, têm, tradicionalmente, demonstrado grande (e injustificável)⁵ incômodo com tal forma “reducionista” de pesquisa.

⁵ É notório que aquilo que, comumente, acadêmicos dos estudos da religião (e das Ciências Humanas e Sociais, de forma geral) entendem por “reducionismo” é uma concepção em completa ignorância dos atuais modelos para a relação entre níveis de inquérito científico, segundo o exposto pela Filosofia da Ciência (MCCAULEY, 2013b, p. 11-32).

Por sua vez, o terceiro sentido, atribuído à naturalidade na literatura recente, é aquilo que Barrett e Visala intitulam de *naturalidade intercultural*. O que, nele, se defende é a percepção de que os ambientes sociais humanos são, comumente, saturados de estímulos religiosos. Assim, por meio do aprendizado social, novas gerações de indivíduos tendem a, naturalmente, se adaptar às crenças e comportamentos religiosos de suas comunidades. Esse tipo de perspectiva fundamentada no senso comum é, muitas vezes, hipertrofiado nas análises do fenômeno religioso respaldadas pelas Ciências Sociais. De fato, na tentativa de se explicar a persistência da religião, teóricos como Durkheim se referiram ao poder que os sistemas religiosos, aparentemente, possuiriam na manutenção da coesão grupal humana. Concomitantemente, e mais recentemente, uma abordagem análoga pode ser observada nas análises evolucionistas contemporâneos das religiões, que enxergam nas condutas religiosas uma forma de promoção da credibilidade e da cooperação interna aos grupos sociais (Cf. SOSIS, 2006; ALCORTA, SOSIS, 2005). De acordo com tal tese, práticas rituais de difícil dissimulação atuariam como sinais de comprometimento com crenças e valores dos grupos que as exercem. Adicionalmente, à credibilidade e à cooperação, comumente, se seguiria um maior sucesso na reprodutibilidade dos grupos (e, conseqüentemente, indivíduos) por elas afetados.⁶ Em poucas palavras, e sob tais perspectivas, o que

⁶ Ao limitar sua cooperação apenas àqueles que demonstrarem estar compromissados – por meio de rituais extensos e complexos – grupos religiosos estariam, de fato, evitando se desgastar (e arriscar sua integridade e a de seus membros) com indivíduos não-interessados em contribuir com sua perpetuação. A participação ritual seria, então, uma sinalização clara de comprometimento do sujeito com a comunidade, dessa forma, fortalecendo a cooperação religiosa (SOSIS, BULBULIA, 2011, p. 341-362). Segundo o filósofo e cientista da religião Joseph Bulbulia (Cf. 2008), trata-se de algo que é possibilitado pela forma como nossas mentes funcionam: fingir estar compromissado se torna difícil, uma vez que, meramente participar efetivamente dos mecanismos envolvidos em rituais religiosos já implica na existência de certa religiosidade em seus praticantes e, dessa maneira, que eles sejam incorporados pelos valores de cooperação do grupo. Por promoverem a coesão social, então, as práticas ritualizadas (no caso, religiosas) possuiriam características adaptativas positivas e proporcionariam (aos seus praticantes) claras vantagens evolutivas (Cf. WATTS, TURNER, 2014).

aparentaria ser natural seria, primariamente, a trama da dinâmica evolutiva que atuaria ao nível das comunidades humanas.

Finalmente, o quarto tipo de naturalidade, denominado *naturalidade cognitiva*, se refere, por sua vez, à forma como as mentes humanas funcionam. De acordo com tal perspectiva, seres humanos não aderem às religiões, apenas, porque nossos sistemas culturais estão repletos de inferências religiosas; ao contrário, nossas vidas estão cercadas de crenças e comportamentos religiosos, porque nossas próprias mentes são suscetíveis a tais ideias e condutas. Destarte, e como forma de diferenciar os conceitos de *naturalidade cognitiva* e *naturalidade intercultural*, Barrett e Visala oferecem a seguinte analogia:

É possível supor, por exemplo, que nossas mentes funcionem como “armadilhas” para ideias culturais específicas. Adicionalmente, é uma observação inegável que, nas mentes humanas, abundam concepções passíveis de serem consideradas como religiosas. Sob tais condições, nossas mentes parecem ser, constantemente, atraídas por ideias religiosas, ao invés de, por exemplo, desígnios científicos. Assim – e seguindo a metáfora da armadilha para concepções culturais – a explanação para tal peculiaridade pode estar na existência de algo na mente humana que a predisponha à captura de ideais religiosos (de acordo com a metáfora, algo que diz respeito à armadilha) ou, simplesmente, no fato de que o contexto no qual nos inserimos está saturado de pressupostos religiosos [de acordo com a metáfora, algo que diz respeito ao excesso de presas específicas]. Logicamente, segundo o primeiro caso, a religião seria, então, cognitivamente natural, ou seja, *os mecanismos que concebem e formulam nossas crenças seriam enviesados de tal forma que criariam uma tendência ou disposição para a aquisição, reflexão e transmissão de ideias religiosas, em detrimento de outras formas de representação*. Por seu turno, de acordo com a segunda circunstância, a religião seria interculturalmente natural, ou seja, estímulos religiosos (incluindo, entre outros, testemunhos e rituais) estariam presentes e teriam se propagado pela grande maioria das (talvez todas as) culturas humanas (BARRETT, VISALA, 2018, p. 2–3, grifo nosso).

A *naturalidade cognitiva* é, exatamente, a concepção defendida por pesquisadores representantes do “modelo padrão”⁷ da CCR. Tomando como

⁷ A denominação “modelo padrão” foi primeiro concebida pelo filósofo Michael Murray e pelo doutor Andrew Goldberg (Cf. 2009). Para uma análise mais extensa, cf. SMITH, SANKEY, 2013.

exemplo o trabalho de Pascal Boyer (Cf. 1994; 2001), observamos que o autor sustenta a tese de que as crenças religiosas nos indivíduos adultos são subdeterminadas pelas interações sociais que os introduzem em diferentes ideais e concepções de mundo. Segundo tal lógica, nossas mentes não são uma “tábula rasa”, um “vasto espaço vazio” pronto para ser preenchido por qualquer conteúdo que a educação, cultura e a experiência pessoal nos forneça.⁸ Pelo contrário, Boyer (fundamentado em estudos cognitivos modernos) argumenta que “a única forma de se explicar compreensivamente as representações adultas é por meio da postulação de estruturas cognitivas preexistentes, que *impeliriam e restringiriam* a capacidade de aprendizado das ideias religiosas” (1994, p. 28, grifo nosso). Por conseguinte, de forma análoga à seleção natural, as mentes humanas selecionariam certos *inputs* (estímulos) culturais com uma frequência maior do que outros, da mesma maneira como nos lembramos de certas sonoridades com um detalhamento e regularidade maior do que outras, de acordo com o meio pelo qual sua melodia foi organizada.⁹ De fato, só algumas sonoridades se tornam “contagiantes” ao ponto de serem recorrentemente representadas nos mais diversos contextos. A tese de Boyer afirma que as concepções religiosas gozariam de uma vantagem seletiva semelhante.

⁸ Críticas da noção de uma “tábula rasa” mental têm, predominantemente, partido do campo da Psicologia Evolutiva (Cf. TOOBY, COSMIDES, 1992; PINKER, 2002). Alguns estudiosos, como o antropólogo John Tooby e a psicóloga Leda Cosmides, argumentam que esse tipo de concepção da mente humana é parte daquilo que pode ser chamado de Modelo Padrão das Ciências Sociais. Seguindo a premissa, esse (ingênuo) modelo conceberia nossas mentes como uma espécie de mecanismo de aprendizado generalizado (Cf. LANE, 2016). Isso presumiria a existência de um fluxo unidirecional, partindo das culturas e direcionado aos indivíduos (causação descendente), ao mesmo tempo que negaria a possibilidade da arquitetura da mente humana poder modelar, significativamente, ideologias ou comportamentos (religiosos) socioculturais (causação ascendente). Notoriamente, as ideias defendidas por Tooby e Cosmides exerceram grande influência sobre a obra de Boyer (Cf. PYYSIÄINEN, 2014b).

⁹ A origem da tese de que se faz necessário entender certas características da mente humana para uma correta explanação da distribuição de ideias culturais é, comumente, atribuída ao cientista cognitivo Dan Sperber (o qual é extensamente referenciado por Boyer). Escrevendo a respeito de uma suposta *epidemiologia das representações* (ou *epidemiologia das crenças*), Sperber alega que explicar as culturas é elucidar o porquê de certas concepções serem mais contagiosas do que outras. Em poucas palavras, nossas mentes parecem ser suscetíveis a certas representações ou crenças de forma semelhante a como nossos corpos são suscetíveis a certos germes ou víruses (Cf. SPERBER, 1985; 1996).

Mas, por que as mentes humanas estariam tão sujeitas às crenças religiosas? De acordo com a hipótese de Boyer, exposta na obra *Religion Explained*, ideias religiosas recorrentes seriam facilmente adquiridas, absorvidas e transmitidas (e, assim, difundidas) porque são *minimamente contraintuitivas*. Conceitos religiosos, tipicamente, violariam nossos pressupostos intuitivos acerca da ontologia daquilo que é comum no ambiente em que vivemos, conforme é o caso de *objetos, plantas, animais e pessoas*. Uma estátua que consegue ouvir orações, por exemplo, é um *objeto*, mas possui capacidades psicológicas que são, comumente, atribuídas apenas a *pessoas*; uma montanha que se alimenta do sangue advindo de sacrifícios animais é um *objeto natural*, com os predicados *animais* da fome e da capacidade de digestão; fantasmas, espíritos e deuses são *pessoas* que não possuem um corpo material (notadamente, todas essas exemplificações incluem uma única violação de determinados limites ontológicos). Agora, embora a ausência de violações possa tornar um conceito específico em algo mundano e desinteressante, uma quantidade excessiva de violações faria de tal conceito algo confuso e difícil de ser recordado. Podemos conceber, por exemplo, a ideia de uma estátua que escuta orações e possui a capacidade de, intermitentemente, desaparecer. Tal concepção atribui propriedades psicológicas a um objeto ao mesmo tempo em que rompe nossas intuições naturais acerca de suas propriedades físicas, ou seja, trata-se de algo demasiadamente contraintuitivo. De forma contrária, ideias religiosas recorrentes tipicamente incluiriam apenas uma quantidade mínima de violações, o que faria com que se tornassem chamativas às nossas predisposições cognitivas e, portanto, fáceis de serem lembradas – ou, pelo menos, mais fáceis de serem recordadas do que conceitos, simplesmente, intuitivos ou altamente contraintuitivos (BOYER, 2001, p. 51–92).

Portanto, um equilíbrio ideal entre intuição e contraintuitividade seria o que forneceria às ideias religiosas certa vantagem seletiva sobre as outras formas de representação. Adicionalmente – e central à, praticamente, todas as teorias na

CCR – o conceito de “intuitividade” vem sendo, amplamente, discutido por cientistas cognitivos subscritos a *modelos de raciocínio de processamento duplo*, caracterizados pela distinção entre duas formas de formatação das crenças humanas, denominadas intuitiva e reflexiva (Cf. KAHNEMAN, 2011; EVANS, 2003). Conforme a lógica, crenças intuitivas seriam suscitadas por nossas mentes de forma automática, rápida e, frequentemente, inconsciente. Convicções reflexivas, no entanto, resultariam de considerações realizadas de forma deliberada, centrada e, relativamente, lenta. Ainda, crenças intuitivas seriam, muitas vezes, mantidas pelos sujeitos de maneira consideravelmente implícita, enquanto convicções reflexivas seriam, por sua vez, sustentadas de modo mais explícito.

Tal distinção também é utilizada por Justin Barrett (2004, p. 1–30) em sua descrição do processo de constituição das crenças religiosas, apesar de seu modelo substituir o termo “intuitivo” por “não-reflexivo”. Barrett argumenta que ideias não-reflexivas orientam, impelem e formatam ideias reflexivas. Em tese, as ferramentas mentais básicas dos seres humanos, operando fora de nossa percepção, produziram constantemente crenças não-reflexivas acerca do mundo que nos cerca. Por exemplo, com a ajuda de aparatos mentais tais quais o Dispositivo Hiperativo de Detecção de Agência (DHDA)¹⁰ e um mecanismo de “leitura da mente” chamado de Teoria da Mente (TdM)¹¹, nós, de forma rápida e sem esforço, seríamos capazes de detectar a agência animal e humana no meio em que habitamos e atribuir estados mentais (como intenções, crenças e desejos) a esses possíveis agentes. Ainda, seguindo a mesma lógica, crenças não-reflexivas seriam a fonte padrão para a formulação de crenças reflexivas e,

¹⁰ Suposto módulo mental que teria evoluído para ajudar-nos a evitar predadores, mas que agora serviria, principalmente, para a indução de crenças em agentes não-visíveis. A lógica por trás de sua existência está no fato de que, após milênios de evolução, nossos cérebros se adaptaram para detectar a existência de agência externa até mesmo onde ela não existe – uma vez que a falha na percepção de um agente real poderia resultar na não-identificação de um predador natural ou de qualquer perigo eminente (Cf. BARRETT, 2004).

¹¹ Habilidade humana de interpretar e racionalizar a respeito dos estados mentais dos agentes existentes no contexto o qual habitamos (Cf. BARRETT, 2012a).

concomitantemente, as primeiras, também, dariam sustento às últimas, fazendo com que sejam consideradas plausíveis e credíveis (se algo parece ou passa a impressão de ser verdadeiro, esse algo tende a ser considerado como verdadeiro). Finalmente, quão maior for o número de diferentes ferramentas mentais a sustentar determinada ideia não-reflexiva, maior será a probabilidade de tal concepção se tornar reflexiva. E, conjuntamente, quão maior for o número de ideias não-reflexivas a sustentar uma determinada concepção reflexiva, maior será a convicção com que tal crença ou ideia será defendida (Cf. BARRETT, 2004).

Entretanto, por meio de tal exposição, pode-se argumentar que ideias (até mesmo minimamente) contraintuitivas não seriam boas candidatas a se tornarem crenças reflexivas ou não-reflexivas, uma vez que tais ideias não seriam sustentadas pelo funcionamento padrão de nossas ferramentas mentais. Então, por que as crenças religiosas, aparentemente, gozariam de uma vantagem seletiva? Barrett defende a tese de que tais concepções realizariam um “câmbio benéfico” com nossas propensões cognitivas. Explicações baseadas na atribuição de agência, por exemplo, parecem ser altamente intuitivas. Logo, na busca por uma explicação para algum evento estranho não é incomum observarmos casos de sua associação com histórias tradicionais ou lendas locais, como a de um suposto agente sobre-humano que é creditado como causador de fenômenos semelhantes. De fato, apesar da ideia de uma *pessoa* invisível contradizer nossas expectativas ontológicas intuitivas, tal concepção pode ser atraente para certas ferramentas mentais, tais como o DHDA e a TdM. Dessa forma, alguns conceitos contraintuitivos parecem existir e persistir graças a um câmbio entre propriedades intuitivas e uma melhor ativação e interação com diferentes ferramentas mentais humanas (BARRETT, 2004, p. 1–30). Com efeito, ideias religiosas populares podem, para muitos, parecer estranhas, mas, frequentemente, são interessantes o suficiente para não serem descartadas (de nossa atenção e memória).

Logo, conforme as considerações acadêmicas apresentadas sugerem, o termo “naturalidade” parece ser uma caracterização dos *processos* ou *comportamentos* por meio dos quais indivíduos adquiririam, considerariam e transmitiriam representações passíveis de serem consideradas como religiosas. Assim, apesar de Boyer escrever acerca da “naturalidade de ideias religiosas”, estritamente falando, tais ideias ou crenças não seriam, elas mesmas, de fato, naturais. E, embora Barret (Cf. 2012b) e McCauley (Cf. 2013a) também dissertem a respeito de *sistemas* ou *disposições* cognitivas naturais de nossa espécie, na grande maioria das vezes, tais autores parecem usar esses termos “na descrição da relação entre crenças religiosas e o funcionamento da cognição humana” (DE CRUZ, DE SMEDT, 2015, p. 30).

Os componentes naturais da religião

Notoriamente, “religião” é um termo utilizado para designar uma realidade complexa que parece permear a vida humana. Diante de tal consideração, a CCR não se apresenta como uma tentativa de oferecer uma explicação para tudo aquilo que pode ser rotulado sob tal conceito. Robert McCauley (2013a, p. 9), por exemplo, descreve sua exposição da naturalidade da religião como não “pretendendo estabelecer uma teoria compreensiva e completa, tanto para o caso das práticas e crenças religiosas, quanto para a ciência da cognição”. De fato, se observarmos o cenário mais amplo do campo, muitos acadêmicos tendem a evitar, de modo geral, uma definição para o conceito de “religião”. Tal posicionamento é bem ilustrado na (já mencionada) análise de Justin Barrett (2007, p. 768), na qual existe um favorecimento daquilo que o autor chama de “abordagem fragmentada”, que corresponderia à “identificação dos padrões de ideias e condutas humanas que podem ser consideradas como ‘religiosas’ para, então, tentar explicar o porquê desses padrões serem interculturalmente recorrentes”.

Segue-se, então, que não é a totalidade do fenômeno religioso que pode ser considerada como natural. Mas, assim sendo, o que, então, seria natural acerca das religiões? A CCR analisa os aspectos recorrentes e subjacentes às crenças e comportamentos que são observados na grande maioria dos sistemas religiosos (mas, muito provavelmente, não em todos). Apesar de uma parcela significativa de sua literatura se focar no estudo das práticas humanas, tais como as dos rituais (Cf. ALCORTA, SOSIS, 2005; LAWSON, MCCAULEY, 2002), ao que tudo indica, a maior parte de sua atenção tem sido direcionada para o tópico da crença religiosa e a recorrência de (certa porção de) seu conteúdo: incluindo aquilo que diz respeito à existência de uma alma imortal e da vida após a morte (Cf. BLOOM, 2007; 2004), de propósito e “design inteligente” no mundo natural (Cf. KELEMEN, ROSSET, 2009; KELEMEN, DIYANNI, 2005) e de uma natureza moral do universo – no qual condutas consideradas más provocariam consequências negativas, nessa vida ou, supostamente, naquilo que a sucederia (JOHNSON, 2016, p. 138–173).

Sob tal perspectiva, a forma mais comum de crença religiosa seria, provavelmente, a concepção de uma divindade (ou divindades), ou seja, a noção da agência sobrenatural¹². Conforme o exposto pelo antropólogo Scott Atran (2002, p. 57), “agentes sobre-humanos são o conceito mais culturalmente recorrente, cognitivamente relevante e evolutivamente persuasivo, a se ver presente nas religiões”. Seguindo tal aceção, para a CCR, a terminologia “deus” tende a ser utilizada para designar qualquer agente contraintuitivo, intencional e operacional cuja existência e, a princípio, detecção é afirmada por um determinado grupo de indivíduos (BARRETT, 2011, p. 97). Logo, espíritos

¹² A crença em agentes sobre-humanos tem sido analisada extensivamente por estudiosos como Justin Barrett (Cf. 2012a; 2012b; 2004), Stewart Guthrie (Cf. 1993), Todd Tremlin (Cf. 2006) e Ilkka Pyysiäinen (Cf. 2009). Recentemente, o psicólogo Ara Norenzayan (Cf. 2013) e o biólogo Dominic Johnson (Cf. 2016) têm defendido o conceito de “grandes deuses”, sugerindo que o medo da repreensão de poderosas e punitivas deidades (tais como o Deus das religiões abraâmicas) teria tornado possível a existência das sociedades modernas ao garantir a cooperação e o altruísmo internamente aos grandes grupos, nos quais o policiamento das responsabilidades de cada um de seus integrantes teria se tornado impossível.

ancestrais, anjos, demônios e outras formas de entidade representadas como semelhantes a *pessoas* (assim como o Deus das religiões abraâmicas) se enquadrariam bem em tal descrição. Por outro lado, noções como as da divindade abstrata do deísmo ou de uma deidade como “fundamento do ser”¹³, conforme a concepção do teólogo Paul Tillich, tendem a ser desconsideradas.¹⁴ Não obstante, a agência sobrenatural parece possuir relevância na vivência das comunidades humanas graças ao seu *potencial de inferência* (BARRETT, 2009, p. 94-95; BOYER, 2001, p. 78). Isso significa que deidades, devido à sua idealização como oniscientes e onipotentes (ou com conhecimento e poderio sobre-humanos), são concepções úteis para a explanação de ocorrências no mundo natural, especialmente as existencialmente significativas – tais como aquilo que pode ser considerado (totalmente) como sorte ou o azar. Em culturas tradicionais, doença e saúde, infertilidade e fertilidade, além de mudanças no rendimento das colheitas, por exemplo, muitas vezes são explicadas com referência à ação de agentes sobrenaturais. Da mesma forma, indivíduos considerados como religiosos nas sociedades ocidentais modernas, regularmente, interpretam a ocorrência de certas experiências como uma obra divina (Cf. BANERJEE, BLOOM, 2014; HEYWOOD, BERING, 2013) e até mesmo indivíduos não-religiosos tendem, em seu dia-a-dia, a se referir a “pseudo-agentes” tais como o Destino ou a Sorte (BARRETT, 2012a, p. 212–216).

¹³ Segundo uma abordagem cognitivista, as concepções filosóficas e teológicas abstratas (como as de Tillich e do deísmo) dependem, diretamente, de uma instrução cultural que, gradualmente, é empregada na ressignificação de intuições religiosas populares, podendo, em última instância, até mesmo entrar em conflito com essas. Dessa forma, tais teorias (abstratas) tendem a ser empiricamente inviáveis para o estudo das religiões, uma vez que não representam comportamentos e ideias detectáveis nos sistemas religiosos observáveis – mas, sim, elaborações intelectuais particulares (Cf. PYYSIÄINEN, 2014a).

¹⁴ A alegação de que a agência sobrenatural é o que compõe o núcleo dos sistemas religiosos pode, imediatamente, evocar a objeção do Budismo – o argumento de que (alguns) budistas não possuem deuses. No entanto, estudos recentes têm demonstrado que até mesmo o Budismo Teravada não exclui a noção de agentes sobre-humanos e que aos Budas, comumente, são atribuídas características divinas, tais como a omnisciência (SLONE, 2004, p. 68–85; PYYSIÄINEN, 2009, p. 137–172).

Ademais, a CCR oferece boas evidências empíricas para a tese de que a crença na agência sobrenatural é sustentada por predisposições cognitivamente naturais. Em seu livro *Born Believers*, Barrett (2012a, p. 15–104) descreve uma série de resultados de vários experimentos que parecem indicar a existência de ferramentas mentais como o DHDA e a TdM e sua relevância para a cognição religiosa: (I) desde a infância, indivíduos são capazes de, facilmente, diferenciar agentes de outros objetos e entender, de forma satisfatória, como os primeiros se comportam; (II) crianças e adultos, fluentemente, atribuem agência e mentalidade até mesmo a objetos que não se assemelham aos seres humanos (como figuras geométricas se movendo de forma não randômica)¹⁵; (III) agentes, aparentemente, não precisam ser visíveis para nos parecer (suficientemente) reais (por exemplo, cerca de 40% das crianças relatam possuir amigos imaginários); (IV) indivíduos jovens, comumente, atribuem poderes e conhecimentos sobre-humanos (muitas vezes, onisciência e onipotência) a agentes, tais como pessoas adultas; (V) os seres humanos possuem uma forte tendência pela busca de agentes “ocultos” no ambiente que habitam; (VI) somos inclinados a postular a existência de intenção e agência não-humana no mundo natural, em seus objetos e, da mesma forma, a certos eventos particularmente atrativos – conforme o caso de fenômenos naturais, tais como tempestades e estrelas cadentes.

Variedades da tese da naturalidade das crenças religiosas

É importante ressaltar, no entanto, que a argumentação pelos fundamentos naturais da crença religiosa varia, de acordo com cada caso analisado, significativamente em sua intensidade. De fato, os filósofos Helen de Cruz e Johan de Smedt (2015, p. 31) identificaram, na literatura recente interna à CCR, três posicionamentos distintos em relação à tal reivindicação. A versão do argumento apresentada por Boyer é, de certa forma, modesta: as crenças

¹⁵ Esse tradicional exemplo foi primeiro exposto no (clássico) artigo *An Experimental Study of Apparent Behavior*, dos psicólogos Fritz Heider e Marianne Simmel (Cf. 1944).

religiosas são *mais facilmente adquiridas*, em relação a outras formas de ideias, pois elas interagem de maneira otimizada com nossas estruturas cognitivas. Por sua vez, uma forma mais acentuada de se expor a tese da naturalidade está na alegação de que os seres humanos estariam *predispostos* à crença em divindades e entidades sobrenaturais. De Cruz e de Smedt atribuem tal perspectiva a Barrett (2012a, p. 4), de acordo com o exposto em suas obras: “as mentes das crianças são naturalmente *adaptadas* para, de forma geral, a crença em deuses e, provavelmente, de maneira particular, em Deus”.¹⁶ No entanto, é digno de nota que Barrett (2009, p. 88) acredita que nossas ferramentas cognitivas não funcionam de forma a gerar conceitos, tais como deuses, *a partir do nada*, mas, por sua vez, torná-los-iam relevantes e *reforçariam* a crença em sua realidade. Em outras palavras, o que está se alegando é que, para que nelas acreditem, indivíduos jovens não necessitam ouvir ou apreender extensivamente qualquer informação prévia a respeito da existência de deidades (sua dedução já seria o suficiente). Não obstante, de Cruz e de Smedt identificam, adicionalmente, a concepção de uma versão ainda mais acentuada da tese da naturalidade, cujo cerne, segundo o defendido pelo psicólogo Jesse Bering (Cf. 2006), está na asserção de que “conceitos religiosos, tais como espíritos e divindades punitivas, *emergem espontaneamente* desde a estrutura inata de nossas mentes e requerem apenas inferências modestas, se é que necessitam de qualquer referência, para se manifestarem”.

Logo, a quantidade e intensidade de *input* cultural necessária para a concepção das crenças humanas parece ser o ponto de divergência entre pesquisadores do campo, debatendo a respeito da naturalidade da religião. Os próprios de Cruz e de Smedt (2015, p. 38) se posicionam criticamente às alegações mais deterministas a respeito da tese da naturalidade, argumentando que “existe

¹⁶ O que o autor está tentando indicar é a noção de que as crianças humanas são suscetíveis à crença em agentes sobrenaturais de todos os tipos, entretanto, a ideia de um Deus criador, onnipotente, onisciente e moralmente bom (como o presente nas religiões abraâmicas) receberia um suporte ainda maior de nossas intuições naturais.

pouco suporte empírico para a difundida ideia de que a intuição da existência de entidades sobre-humanas seja um padrão cognitivo humano”. Para os autores, então, a exposição cultural às religiões possuiria um papel mais proeminente do que grande parte das pesquisas internas à CCR estaria disposta a admitir.

Ainda mais importante, é possível questionar a possibilidade da delimitação de uma distinção categórica entre o aquilo que é natural e o que não é (ou entre o que é intuitivo e o que é contraintuitivo). No entanto, mesmo se uma diferenciação *qualitativa* acabe por se demonstrar dificilmente exequível, a elaboração de um discernimento *quantitativo* pode, por sua vez, ser um empreendimento viável (DE CRUZ, DE SMEDT, 2015, p. 39). De fato, a constatação de que a “religião é natural” parece ser mais devidamente interpretada quando tomada como uma afirmação relativa ou comparativa (trata-se de uma questão de “mais ou menos” e não de “sim ou não”). Barrett, por exemplo, mantém a opinião de que as concepções populares de deuses são mais naturais do que o ateísmo “de acordo com uma relação de comparação”. Ou seja, ao passo em que os sistemas religiosos se desenvolvem em toda uma variedade de contextos humanos, o ateísmo parece requerer “condições culturais especiais que tendem a subverter nossas funções mentais comuns, exigindo grande esforço cognitivo e um alto grau de suporte sociocultural” (BARRETT, 2010, p. 169). No entanto, tal observação não significa, no que lhe diz respeito, que a emergência de crenças religiosas não necessitaria de qualquer influência cultural. Efetivamente, quando comparadas às demais, suas concepções apenas requereriam uma menor quantidade e intensidade de *inputs* contextuais. Adicionalmente, e segundo a lógica, alguns conceitos e ideias podem ser ainda mais naturais do que as crenças religiosas. Analogamente, por exemplo, de acordo com o psicólogo Paul Bloom (Cf. 2004), nossas emoções são “inatas e mais instintivas” do que a crença em deidades, que, conforme o indicado, parece necessitar de, pelo menos, uma inferência cultural mínima.

A despeito do título de sua obra, *Why Religion is Natural and Science is Not*, Robert McCauley também enfatiza o teor comparativo da tese da naturalidade:

[...] minhas alegações a respeito da naturalidade ou não-naturalidade de determinadas capacidades ou condutas são sempre pretendidas como comparações. Assim, as análises das práticas e ideias científicas e populares que se seguirão não sugerem que tudo aquilo que possuir caráter cognitivo acerca da religião estará fundamentado em sistemas cognitivos naturalmente desenvolvidos (teologias sistemáticas não são sustentadas por nossas propensões naturais), nem que não exista nada de cognitivamente natural acerca da ciência (MCCAULEY, p. 101, 2013a).

Mas o que, então, faria da ciência algo menos natural que a religião? De acordo com McCauley, o pensamento científico depende de *processos* cognitivamente não-naturais que requerem certas habilidades específicas para serem dominados, tais como o discernimento dos tipos de evidências a serem consideradas e as capacidades necessárias para acessá-las e analisá-las. Ainda, apesar dos seres humanos buscarem, naturalmente, explicações desde sua infância e de novas experiências serem capazes de alterar suas expectativas, nossa espécie está propensa à ação dos vieses de confirmação, da percepção motivada¹⁷ e de outras heurísticas de raciocínio falíveis, as quais são ativamente evitadas por cientistas profissionais (MCCAULEY, 2013a, p. 83–144). Em segundo lugar, os *produtos* de inquéritos científicos são, também, muitas vezes altamente contraintuitivos: especialmente nas teorizações basilares da Física Moderna, por exemplo – a Teoria da Relatividade¹⁸ e a Mecânica Quântica¹⁹ – “prevê-se um mundo que é assustadoramente incompatível com nossas intuitivas concepções comuns de espaço, tempo e matéria” (MCCAULEY, 2013a, p. 109). Adicionalmente, a teoria darwiniana da evolução, por meio da seleção

¹⁷ Vieses de atenção (Cf. VOSS, SCHWIEREN, 2015).

¹⁸ Normalmente compreende duas teorias inter-relacionadas concebidas pelo físico alemão Albert Einstein (Cf. 1916): a Relatividade Especial (partículas elementares e suas interações) e a Relatividade Geral (as leis da gravitação e suas relações com outras forças da natureza).

¹⁹ Teoria física fundamental, responsável pela descrição da natureza a partir das menores escalas de tratamento dos níveis de energia dos átomos e partículas subatômicas (FEYNMAN, LEIGHTON, STANDS, 2011, p. 1).

natural, parece batalhar contra nossa intuição essencialista de que as espécies possuem uma existência, aparentemente, fixa e a tendência em considerar que apenas agentes podem impor ordem a sistemas complexos. De fato, estudos recentes têm demonstrado que perspectivas criacionistas e versões teleológicas/lamarckistas da noção de evolução tendem a ser opções significativamente mais intuitivas do que o atual modelo científico para a explicação do surgimento e desenvolvimento das espécies (Cf. EVANS, 2001; KELEMEN, ROSSET, 2009; KELEMEN, DIYANNI, 2005).

Curiosamente, McCauley distingue o conhecimento científico das ideias e práticas tecnológicas, as quais ele considera serem (particularmente) naturais. De acordo com a tese, ao contrário da ciência, a tecnologia não depende de destrezas historicamente raras, tais como a leitura e a escrita, e é, ao que tudo indica, favorecida por habilidades cognitivas que, nos seres humanos, se desenvolveram há, pelo menos, 40.000 anos. Ainda, formas simplificadas de práticas tecnológicas foram encontradas entre os vestígios de outras espécies de hominídeos, assim como entre alguns animais complexos, tais como chimpanzés e corvos da Nova Caledônia. Traçando uma lógica semelhante, Barrett (Cf. 2012b) argumenta que a Teologia é menos natural que a religião, uma vez que, assim como a ciência, essa seria um fenômeno relativamente recente na história da humanidade, dependendo, diretamente, das capacidades de leitura e escrita, do ensino e aprendizado explícitos (nos quais alguns indivíduos demonstram maior facilidade do que outros), assim como de um raciocínio forçoso. Ademais, da mesma forma como as teorias científicas, muitas ideias teológicas comuns são, também, altamente contraintuitivas. Uma divindade trinitária onnipresente que determina, absolutamente, todos os eventos do universo, por exemplo, pode ser o cerne do teísmo cristão, mas trata-se de um conceito de difícil elaboração (BARRETT, 2012a, 140–141; SLONE, 2004, p. 85–102). Seria, aparentemente, por essa razão que a grande maioria dos indivíduos religiosos, comumente, exhibe concepções grosseiramente antropomórficas e “teologicamente incorretas”

acerca de suas divindades, mesmo quando estão explicitamente comprometidos com perspectivas teológicas específicas (Cf. SLONE, 2004; JONG, KAVANAGH, VISALA, 2015). Ao que parece, concepções religiosas teologicamente imprecisas, simplesmente, requerem um menor suporte cultural e elaboração cognitiva para sua formação e transmissão.

Parâmetros para a naturalidade das crenças religiosas

Se, supostamente, a tese da naturalidade possui a pretensão de ser uma conjectura científica, faz-se necessário o estabelecimento de alguns critérios acerca do que há de ser natural. De fato, tais parâmetros foram conjecturados pelo filósofo Robert McCauley, cuja, já referida, obra *Why Religion is Natural and Science is Not* foi, recentemente, rotulada como “a mais meticulosa articulação a respeito da tese da naturalidade”, existente até o presente momento (Cf. SOSIS, WILDMAN, MCNAMARA, 2013).

Para McCauley, constatar que a religião é natural significa defender a posição de que muitas das características fundamentais e recorrentes das crenças e conceitos religiosos populares são consequência de sistemas cognitivos *naturalmente maturáveis*, presentes em todos os indivíduos neurotípicos e saudáveis de nossa espécie, assim como em todas as culturas conhecidas, graças à sua interação padrão com o ambiente na qual se situam. Concepções religiosas, então, se valeriam de capacidades cognitivas evolutivamente concebidas, tais como o DHDA e a TdM, para sua existência e reprodução. Seguindo a lógica, ideias a respeito de deuses não seriam, em si, adaptações cognitivas, da mesma forma como não existiria uma área específica no cérebro humano devotada à religião. Na realidade (e ao que tudo indica) a crença em divindades seria, unicamente, um *subproduto* dos processos corriqueiros de nossa cognição.²⁰ Em outras palavras:

²⁰ A noção de que as ideias e práticas religiosas seriam um *subproduto* ou um “resíduo” é o que parece distinguir o modelo padrão da CCR de abordagens evolutivas que estudam a religião como uma adaptação (Cf. JOHNSON, BERING, 2009; BULBULIA, 2009; JOHNSON, 2016). No

[As religiões populares parecem] empregar concepções e tipos de pensamento que são naturalmente atrativos para a mente humana, uma vez que estão enraizados em disposições cognitivas naturalmente desenvolvidas e dão suporte a formas de compreensão que já se encontram disponíveis aos indivíduos desde uma idade muito precoce (MCCAULEY, 2013a, p. 154).

Adicionalmente, McCauley (2013a, p. 37) enumera quatro características típicas dos sistemas cognitivos naturalmente maturáveis: primeiro, essas estruturas de desenvolvimento natural “operam inconscientemente, com seus sinais alcançando nossa consciência *de forma automática e não-reflexiva*”; segundo, a grande maioria dos sistemas naturalmente maturáveis (mas não todos) *emergem muito cedo na vida dos seres humanos* (normalmente, já estão, satisfatoriamente, desenvolvidos por volta de nosso quinto ano de idade); terceiro, estruturas de desenvolvimento natural tendem a estar relacionadas com os “*desafios cognitivos fundamentais*” com os quais temos que lidar, “dirigindo-se aos problemas elementares da sobrevivência humana”; quarto, para a sua existência, as operações realizadas por tais sistemas “*não dependem de nada que seja culturalmente característico* – nem mesmo de instruções, preparações estruturadas ou artefatos”.

Para entendermos a forma como sistemas naturalmente maturáveis podem dar suporte à crença em divindades, consideremos, por exemplo, o funcionamento da Teoria da Mente – nossa habilidade de atribuir estados mentais aos outros – de acordo com os respectivos critérios enumerados por McCauley. Em primeiro lugar, a TdM opera de forma automática e não-reflexiva: até mesmo um mero gesto, expressão facial, olhar ou tom de voz pode desencadear, nos seres humanos, convicções a respeito dos estados emocionais ou intenções dos indivíduos observados. Ainda, de forma semelhante e inconsciente, a TdM pode, muitas vezes, nos levar a detectar informações intencionais em fenômenos naturais e eventos existencialmente salientes,

entanto, a recente obra *Big Gods*, de Ara Norenzayan (Cf. 2013), demonstra como esses dois pontos podem se confluir em uma análise holística da evolução cultural dos sistemas religiosos.

atribuindo-lhes uma espécie de mentalidade desincorporada – Jesse Bering (Cf. 2002) denomina tal capacidade de “teoria existencial da mente”. Tal processo é possível pois não se faz necessária a observação de um agente específico para que se possa inferir a respeito de seus estados mentais. Ainda, estudos recentes mostram que, quando indivíduos religiosos praticam suas rezas, seus correlatos neurais da TdM são ativados, ou seja, sob a perspectiva da neuroimagem, o diálogo com deidades é detectado como uma comunicação com um ser humano qualquer (CF. SCHJOEDT, STØDKILDE-JØRGENSEN, GEERTZ, et al, 2009). Em segundo lugar, já nos princípios da infância humana, a TdM se encontra satisfatoriamente desenvolvida. Concomitantemente, e conforme o anteriormente observado, estudos em psicologia do desenvolvimento nos mostram que crianças jovens, correntemente, relatam possuírem amigos imaginários e atribuem intenções a objetos que nem mesmo se assemelham a humanos ou animais. Em terceiro lugar, nossas habilidades de conjecturar acerca dos pensamentos alheios podem ser (e muitas vezes são) vitais para a vivência em comunidade – McCauley expõe que:

[A TdM] equipa os seres humanos de forma a conduzi-los por um complexo universo social, no qual, entre outras coisas, indivíduos estabelecem alianças, entram em conflito e em cooperação, competem e comunicam entre si, brincam, ameaçam, se aperfeiçoam, confiam uns nos outros e tendem a se enganar (MCCAULEY, 2013a, p. 82).

Por último, e em quarto lugar, apesar do desenvolvimento da TdM requerer uma interação regular com outros humanos, nada de culturalmente específico se vê necessário para sua maturação e funcionamento.

A despeito da cuidadosa formulação de McCauley para a tese da naturalidade, alguns estudiosos do campo têm se posicionado criticamente à sua descrição. No presente artigo, nos concentraremos, apenas, naqueles, dentre tais posicionamentos, que tangem ao (antigo) problema mais geral da divisão entre natureza e cultura ou problematizam o significado do vocábulo “inato”. Nesse contexto, Aku Visala e o psicólogo experimental Jonathan Jong (2014, p. 159),

acreditam que o uso do termo “naturalidade”, segundo o empregado por McCauley, seria uma tentativa de evitar os vários problemas conceituais relacionados com a expressão “inato”. Similarmente, em um estudo recente, o filósofo e teólogo Gregory Peterson observou que:

[...] o termo “natural”, em debates acerca da natureza humana, possui uma extensa e histórica associação com alegações acerca da existência de certas inerências e disposições genéticas de nossa espécie, tendo McCauley se colocado em uma posição na qual o autor necessita, constantemente, informar à sua audiência que não é isso que ele busca indicar quando se vale de tal expressão (PETERSON, 2014, p. 719).

Para obtermos uma avaliação mais precisa de tal crítica, consideremos, primeiro, qual seria, exatamente, o problema com o termo “inato” e porque tal questão poderia ter motivado McCauley a se distanciar de seu uso. Diversos biólogos, psicólogos e filósofos consideram o conceito de “inato” como algo extremamente problemático: primariamente, seu uso não identifica nenhuma particularidade teoricamente útil de determinado traço biológico ou cognitivo, mas, sim, tenderia a fundir uma série de propriedades distintas (YLIKOSKI, KOKKONEN, 2009, p. 143). De fato, uma característica pode ser considerada inata em virtude de não ter sido aprendida, possuir uma origem genética, ser hereditária ou ter um desenvolvimento naturalmente robusto, mas até mesmo tais descrições de propriedades específicas podem significar coisas diferentes em contextos distintos (Cf. MAMELI, BATESON, 2011). Ainda, um segundo problema estaria na observação de que a demarcação da linha que divide o inato do não-inato é, deveras, arbitrária e cientificamente inútil. O filósofo Matteo Mameli e o biólogo Patrick Bateson (Cf. 2006), por exemplo, listaram 27 significados possíveis para a palavra “inato” e concluíram que todos esses eram academicamente insatisfatórios. Como ilustração, tal vocábulo não pode ser equiparado com a noção de determinismo genético, uma vez que todo o traço humano se deve parcialmente aos nossos genes, mas nenhuma de nossas características é totalmente genética. Talvez, em certo contexto, se objective

indicar que o desenvolvimento de determinados atributos depende, em uma intensidade maior, da genética; logo, esses seriam mais inatos, ao passo que outras particularidades dependeriam mais do ambiente e de inferências contextuais para se desenvolver; entretanto, não existe nenhum método científico para a mensuração dos *inputs* genéticos ou ambientais em especificidades físicas ou comportamentais (YLIKOSKI, KOKKONEN, 2009, p. 144). Por consequência, muitos estudiosos concluíram que o conceito de “inato” deve ser tomado como pré-científico, uma ideia fundamentada em noções psicológicas populares, assim como ocorre com o termo “instinto” (Cf. GRIFFITHS, 2002).

A despeito desse conjunto de objeções, o termo “inato” tem gozado de popularidade em estudos internos à Psicologia Evolutiva, um polêmico campo que exerceu grande influência sobre a CCR (Cf. PYYSIÄINEN, 2014b). Para Jong e Visala, o conceito de “naturalidade” utilizado por McCauley se assemelha extensivamente à definição de “inato”, conforme seu uso por psicólogos evolutivos, que se focam na “busca por características que se desenvolvam de forma semelhante transculturalmente, mesmo ante a variações ou insuficiências nos *inputs* contextuais pós-natais”. Ainda, para os autores, o maior problema da formulação de McCauley está em sua quarta característica enumerada: trata-se de algo “vago, na melhor das hipóteses, e, na pior delas, uma tentativa furtiva de contornar a discussão a respeito da causalidade genética por meio da negação da função causal de fatores ‘culturalmente distintos’” (JONG, VISALA, 2014, p. 159–160). Jong e Visala acrescentam, também, que a interpretação mais generosa possível para tal característica é a de que as operações dos sistemas cognitivos naturalmente maturáveis não dependem de qualquer tipo de aprendizado. No entanto, uma vez que, praticamente, tudo aquilo que diz respeito às concepções e comportamentos humanos pode ser entendido como relativamente instruído (da mesma forma como tudo em nossa espécie é relativamente genético), tal aceção não seria o suficiente para uma análise científica rigorosa (JONG, VISALA, 2014, p. 160).

Portanto, o problema da alegação de que determinado traço ou capacidade seria natural está na implicação de algum mecanismo causal no desenvolvimento normal dos seres humanos, o qual McCauley não identifica. Se alegarmos que, em si, a constatação de que certos sistemas cognitivos tendem a se desenvolver similarmente em todas as culturas observadas (a quarta característica enumerada) é o suficiente para tomá-los como naturais, então, podemos estar, apenas, indicando uma falta de variação cultural. Contudo, nesse caso, a noção de “desenvolvimento canalizado”, concebida pelo biólogo Conrad Waddington, seria um termo mais apropriado, pois, ao contrário de “inato” ou “natural”, esse conceito diferenciaria, claramente, o diagnóstico de variâncias do diagnóstico de causalidades (JONG, VISALA, 2014, p. 153–154). Isso significa, então, que a expressão “religião é natural” deveria ser entendida como indicando que práticas e ideias religiosas seriam, de fato, canalizadas (ou, ainda, que os sistemas cognitivos que dão sustento às crenças religiosas seriam canalizados)? Na realidade (e infelizmente) isso corresponderia a dizer, apenas, que o fenômeno religioso é universal, uma observação que, conforme o descrito por Peterson (2014, p. 179), dificilmente seria uma novidade ou atrairia interesse: a constatação de que as condutas e concepções religiosas são encontradas por todo o mundo e em (praticamente) todas as épocas é evidente e inegável.

Entretanto, é possível, ainda, equiparar a definição de McCauley para os mecanismos naturalmente maturáveis da mente humana com uma descrição de propensões cognitivas observadas, sob formas largamente similares, de maneira ampla e intercultural (e sobre as quais os fundamentos da perícia e aprendizagem cultural seriam estabelecidos). Essa interpretação para a noção da *naturalidade maturacional*, por sua vez, não requer que tais sistemas mentais se vejam presentes em seres humanos desde sua concepção, sejam biologicamente determinados, estabelecidos ou, especificamente, sejam considerados inatos. De fato, embora algumas de nossas capacidades possam, em grande parte, ter se desenvolvido e fixado antes mesmo de nosso nascimento ou (excluindo nossas necessidades

biológicas comuns) serem impermeáveis a *inputs* contextuais, certas estruturas naturalmente maturáveis podem, extensivamente, ser consideradas como produtos similarmente adequados por regularidades ambientais presentes em toda a pluralidade de contextos possíveis (uma conclusão que se aproxima da noção de “desenvolvimento canalizado”). Com efeito, estudiosos das crenças e práticas religiosas, muitas vezes, negligenciam a evidente regularidade presente em vários aspectos do ambiente no qual nossa espécie habita (incluindo nosso contexto natural e sociocultural). Logo, e divergindo das opiniões anteriormente expostas, a identificação de certos sistemas cognitivos como naturalmente maturados pode não necessariamente se comprometer com qualquer problemática referente à questão da existência de inerências ou disposições genéticas em nossa espécie (BARRETT, 2018, p. 69).

Por conseguinte, tais críticas não colocam em dúvida o próprio empreendimento científico, nem mesmo a afirmação de que as operações normais da mente humana, parcialmente, explicam o porquê dos indivíduos de nossa espécie adquirirem, processarem e transmitirem ideias religiosas com uma maior intensidade do que outras concepções. O que se revela, no entanto, é que o conceito de “naturalidade” é problemático, até mesmo quando cuidadosamente fixado e delimitado. De fato, se utilizada indiscriminadamente, corre-se o risco da noção de “naturalidade” se tornar uma ferramenta retórica, um termo mais comercialmente útil do que cientificamente viável. Finalmente, e diante de tais observações, curiosamente (e, ironicamente, assim como o ocorrido com o vocábulo “inato”), em si, o conceito de “naturalidade” parece ser (em muitos casos), uma ideia cognitivamente natural: afinal, não podemos negar o quão intuitivo é a concepção de que os traços humanos (tanto culturalmente quanto temporalmente) universais, seriam, efetivamente, naturais.

Consequências da naturalidade das crenças religiosas

Mas, se as alegações básicas da CCR forem verdadeiras, então, quais seriam suas consequências? Vários estudiosos têm argumentado que elas trariam interessantes e seríssimas implicações: primeiro, a tese da naturalidade pode ser de grande relevância para o nosso entendimento do futuro das ideias e práticas religiosas. Muitas obras recentes, trabalhando sob um paradigma cognitivo e evolutivo para o estudo das religiões, parecem convergir para a conclusão de que os sistemas religiosos são parte integral de nossa existência como espécie e que seu impacto em nossa vivência diária irá perdurar (Cf. ATRAN, 2002; MCCAULEY, 2013a; NORENZAYAN, 2013; JOHNSON, 2016). Mais importante, sob tal perspectiva, o avanço da “alfabetização científica” não parece impor, necessariamente, uma séria ameaça à persistência da religião, não obstante ao que alguns “intelectuais antirreligiosos” contemporâneos insistem em afirmar. Segundo uma abordagem cognitiva, no que tange à explicação do mundo que nos cerca, explanações científicas e religiosas, na grande maioria das vezes, ocupam sistemas cognitivos diferentes e, dessa forma, conviveriam em “harmonia”, dentro de nosso aparelho mental (ATLAN, 2002, p. 274–280; MCCAULEY, 2013a, p. 244–252). Por outro lado, alguns estudos do campo têm produzido evidências que sustentam a tese de que a educação e o esforço intelectual se correlacionam negativamente com crenças religiosas (Cf. GERVAIS, NORENZAYAN, 2012). Logo (e provavelmente), um raciocínio rigoroso talvez possa, até certo ponto, dificultar nossa religiosidade cognitivamente natural (remodelando nossas concepções não-reflexivas).

Em segundo lugar, conforme anteriormente mencionado, o filósofo Roger Trigg tem argumentado que a CCR pode oferecer um suporte epistemológico para a idealização da liberdade religiosa. De acordo com sua lógica, nossas necessidades e desejos, tais como a necessidade de comer e beber para sobreviver, ou os ímpetos e impulsos que possuímos, não são facilmente separáveis daquilo que somos como seres humanos. De fato, seriam essas as características que constituiriam a natureza humana. Assim, em um cenário de equivalência, seria

ideal que os seres humanos conquistassem aquilo que desejam, uma vez que contrariar nossos impulsos básicos significaria uma obstrução de nossa prosperidade como espécie (Cf. TRIGG, 2014). Embora, certamente, existem manifestações religiosas – como é o caso do terrorismo – que as sociedades, muito provavelmente, não devam tolerar, segundo a perspectiva de Trigg, o Estado não possui a autoridade de encarar os impulsos religiosos (as propensões cognitivas) dos indivíduos como algo inapropriado, pois, “fundamentalmente”, segundo a palavra do autor, “o problema em questão diz respeito à liberdade individual”:

O bem-estar e a realização da humanidade estão intrinsecamente conectados com nossa arraigada natureza. Os direitos humanos, de forma geral, reconhecem o fato de que nossa espécie não é, em sua origem, socialmente construída. De maneira similar, o direito particular da liberdade religiosa é uma resposta para o fato universal de que todos nós procuramos uma realidade espiritual superior e atribuímos propósito até mesmo a eventos randômicos (TRIGG, 2014, p. 222).

Por último, e em terceiro lugar, a naturalidade da religião teria alguma implicação sobre a racionalidade, justificação ou garantia epistêmica da crença religiosa? Afinal, ideias acerca de agentes sobre-humanos seriam adquiridas de forma automática e não-reflexiva. Em poucas palavras, a crença em divindades, habitualmente, se formaria sem uma ponderação consciente acerca das evidências contra ou a favor de sua existência, levando-nos, simplesmente, àquelas conclusões que sentimos serem intuitivamente corretas. Diante de tal constatação, tal processo de formulação de convicções aparenta ser irracional, pois crenças que emergiriam de tais processos psicológicos tenderiam a carecer de uma justificativa epistêmica (Cf. GRIFFITHS, WILKINS, 2013; NOLA, 2013). Contudo, muitos filósofos da religião buscaram analisar em profundidade tal alegação, creditando-a como insuficiente (Cf. CLARK, BARRETT, 2010; 2011; THUROW, 2013; 2014; VISALA, 2011; 2014; SCHLOSS, MURRAY, 2009; TRIGG, BARRETT, 2014). Nesse contexto, um ponto de interesse a ser destacado é a observação de que muitas concepções fundamentadas no senso comum e

adotadas de forma não-reflexiva, como a crença na existência de outras mentes ou de uma realidade externa (que existe de forma independente da percepção de nossos sentidos) parecem ser perfeitamente racionais. Portanto, o questionamento indiscriminado do processo causal de formação das ideias que sustentam a crença em deidades pode, similarmente, levar-nos a questionar todas as demais crenças baseadas em nossas intuições. Conseqüentemente, a tese da naturalidade da religião não é uma ameaça para a racionalidade das concepções religiosas – pelo menos não sob qualquer sentido simplório (Cf. DE CRUZ, 2016).

Observações finais

“A religião é natural” tem se tornado um lema comumente observado em estudos fundamentados pela Ciência Cognitiva da Religião. O presente artigo buscou evidenciar que, embora o significado de tal alegação varie de acordo com o contexto de seu uso, (pelo menos em sua concepção primária) a contribuição mais notável da CCR para o estudo do fenômeno religioso é a ideia de sua *naturalidade cognitiva*. Em poucas palavras, isso significa que as características universais da mente humana impeliriam e restringiriam *inputs* culturais de forma a favorecer a formulação de ideias recorrentemente identificadas como religiosas, tais como noções a respeito da agência sobrenatural. Conforme o observado, de acordo com tal composição, “naturalidade” seria, comumente, empregada como um conceito comparativo em formulações padrões do campo, como (por exemplo) as que tratam a crença em divindades como mais natural que o ateísmo, que o suporte às teorias científicas contraintuitivas ou, até mesmo, que doutrinas teológicas, cuja prevalência nas sociedades humanas careceria de um reforço cultural específico. Adicionalmente, discutimos como a tese da naturalidade cognitiva da religião acaba por ocupar uma posição de destaque no campo dos estudos do fenômeno religioso, uma vez que essa segue um caminho contrário ao paradigma comum às abordagens socioculturais e pós-estruturais (pós-modernas) que dominaram a disciplina durante o último século. Por último,

evidenciamos que tal suposição tem, ainda, sido utilizada no fomento de argumentos tão variados como os da liberdade das práticas religiosas, do contínuo papel funcional de sistemas religiosos na sociedade humana, além de indagações a respeito da racionalidade das crenças religiosas. Não obstante, ao que nos parece, muitas vezes a noção da “naturalidade”, conforme o aplicado pela CCR, é vaga, confusa e, até mesmo quando cuidadosamente articulada, tende a sofrer de problemas conceituais similares aos encontrados no uso do, cientificamente problemático, conceito de “inato”.

Referências

- ALCORTA, Candace; SOSIS, Richard. Ritual, emotion, and sacred symbols: the evolution of religion as an adaptive complex. *Human Nature*, v. 16, n. 4, p. 323–359, 2005.
- ATRAN, Scott. *In gods we trust*. The evolutionary landscape of religion. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BANERJEE, Konika; BLOOM, Paul. Why did this happen to me? *Cognition*, v. 133, p. 277–303, 2014.
- BARRETT, Justin. *Why would anyone believe in god?* Lanham: AltaMira Press, 2004.
- _____. Cognitive science of religion: what is it and why is it? *Religion Compass*, v. 1, n. 6, p. 768–786, 2007.
- _____. Cognitive science, religion and theology. In: SCHLOSS, J.; MURRAY, M. (Org.). *The believing primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 76–99.
- _____. The relative unnaturalness of atheism: on why geertz and Markússon are both right and wrong. *Religion*, v. 40, n. 3, p. 169–172, 2010.
- _____. *Cognitive science, religion, and theology*. From human minds to divine minds. West Conshohocken: Templeton Press, 2011.
- _____. *Born believers: the science of children's religious belief*. New York: Atria Books, 2012a.
- _____. The naturalness of religion and the unnaturalness of theology. In: EVERS, D.; FULLER, M.; JACKELIN, A., et al (Org.). *Is religion natural?* London: T&T Clark, 2012b. p. 3–24.
- _____. On the naturalness of religion and religious freedom. In: SHAH, T.; FRIEDMAN, J. (Org.). *Homo religiosus?* Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 67–88.
- BARRETT, Justin; VISALA, Aku. In what sense might religion be natural? In: TALIAFERRO, C.; COPAN, P. (Org.). *The naturalness of belief: new essays on theism's reasonability*. Lanham: Lexington Press, 2018.

BERING, Jesse. The cognitive psychology of supernatural belief. In: MCNAMARA, P. (Org.). *Where god and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. Volume 1: Evolution, Genes, and the Religious Brain. Westport: Praeger Publishers, 2006. p. 123–134.

BLOOM, Paul. Religion is natural. *Developmental Science*, v. 10, n. 1, p. 147–151, 2007.

_____. *Descartes' baby: how the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books, 2004.

BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.

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

BULBULIA, Joseph. Free Love: Religious solidarity on the cheap. In: BULBULIA, J.; SOSIS, R.; HARRIS, E., et al (Org.). *The evolution of religion: studies, theories & critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press, 2008. p. 153-160.

_____. Religiosity as mental time-travel. Cognitive adaptations for religious Behavior. In: SCHLOSS, J.; MURRAY, M. (Org.). *The believing primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 44–75.

CLARK, Kelly; BARRETT, Justin. Reformed epistemology and the cognitive science of religion. *Faith and Philosophy*, v. 27, p. 174–189, 2010.

_____. Reidian religious epistemology and the cognitive science of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 79, p. 639–675, 2011.

DE CRUZ, Helen. The naturalness of religious belief: epistemological implications. In: CLARK, K. (Org.). *The blackwell companion to naturalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 493–481, 2016.

DE CRUZ, Helen; DE SMEDT, Johan. *Natural history of natural theology: the cognitive science of theology and philosophy of religion*. Cambridge: MIT Press, 2015.

DENNETT, Daniel. *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon*. London: Penguin Group, 2006.

EINSTEIN, Albert. *Relativity: the special and general theory*. New York: H. Holt and Company, 1916.

EVANS, Jonathan. In two minds: dual-process accounts of reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 7, n. 10, p. 454–459, 2003.

EVANS, Margaret. Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: creation versus evolution. *Cognitive Psychology* v. 42, p. 217–266, 2001.

EVERS, Dirk; FULLER, Michael; JACKELLEN, Antje et al (Org.). *Is religion natural?* London: T&T Clark, 2012.

FEYNMAN, Richard; LEIGHTON, Robert; SANDS, Matthew. *The feynman lectures on physics*. Vol. III: The New Millennium Edition: Quantum Mechanics. New York: Basic Books, 2011.

- FUENTES, Agustín; VISALA, Aku. *Conversations on human nature*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2016.
- GERVAIS, Will; NORENZAYAN, Ara. Analytic thinking promotes religious Disbelief. *Science*, v. 336, p. 493–496, 2012.
- GRIFFITHS, Paul. What is innateness? *The Monist*, v. 85, p. 70–85, 2002.
- GRIFFITHS, Paul; WILKINS, John. Evolutionary debunking arguments in three domains: fact, value, and religion. In: DAWES, G., MACLAURIN, J. (Org.). *A new science of religion*. New York: Routledge, 2013. p. 132–146.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HEIDER, Fritz; SIMMEL, Marianne. An experimental study of apparent Behavior. *American Journal of Psychology*, v. 57, n. 2, p. 243–259, 1944.
- HEYWOOD, Bethany; BERING, Jesse. “Meant to be”: how religious beliefs and cultural religiosity affect the implicit bias to think teleologically. *Religion, belief, and Behavior*, v. 4, n. 3, p. 183–201, 2013.
- JONG, Jonathan; KAVANAGH, Christopher; VISALA, Aku. Born idolaters: the limits of the philosophical implications of the cognitive science of religion. *Neue zeitschrift für systematische theologie und religionsphilosophie*, v. 52, p. 244–266, 2015.
- JONG, Jonathan; VISALA, Aku. Three quests for human nature: some philosophical reflections. *Philosophy, Theology and the Sciences*, v. 1, n. 2, p. 146–171, 2014.
- JOHNSON, Dominic. *God is watching you*. How the fear of god makes us human. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- KAHNEMAN, Daniel. *Thinking, fast and slow*. London: Penquin, 2011.
- KELEMEN, Daniel; DIYANNI, Cara. Intuitions about origins: purpose and intelligent design in children’s reasoning about nature. *Journal of Cognition and Development*, v. 6, n. 1, p. 3–31, 2005.
- KELEMEN, Daniel; ROSSET, Evelyn. The human function compunction: teleological explanation in adults. *Cognition*, v. 111, n. 1, p. 138–143, 2009.
- LANE, Justin. Rethinking the cognitive science of religion in light of explanatory pluralism. *The Religious Studies Project*, fev. 26, 2016.
- MAMELI, Matteo; BATESON, Patrick. Innateness and the sciences. *Biology and philosophy*, v. 21, p. 155–188, 2006.
- _____. An evaluation of the concept of innateness. *Phil. Trans. R. Soc. B*, v. 366, p. 436–443, 2011.
- MARTIN, Luther. *Deep history, secular theory: historical and scientific studies of religion*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- MCCAULEY, Robert. *Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *Why religion is natural and science is not*. Oxford: Oxford University Press, 2013a.
- _____. Explanatory pluralism and the cognitive science of religion: Why scholars in religious studies should stop worrying about reductionism. In:

- XYGALATAS, D.; MCCORKLE, W. (Org.). *Mental culture: classical social theory and the cognitive science of religion*. London: Routledge, 2013b.
- MURRAY, Michael; GOLDBERG, Andrew. Evolutionary accounts of religion: explaining or explaining away? In: SCHLOSS, Jeffrey; MURRAY, Michael. (Org.). *The believing primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford: Oxford University Press, p. 179–199, 2009.
- NOLA, Robert. Do naturalistic explanations of religious beliefs debunk religion? In: DAWES, G.; MACLAURIN, J. (Org.). *A new science of religion*. New York: Routledge, p. 162–188, 2013.
- NORENZAYAN, Ara. *Big gods: how religion transformed cooperation and conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- PETERSON, Gregory. On McCauley's why religion is natural and science is not: some Further Observations. *Zygon*, v. 49, n. 3, p. 716–727, 2014.
- PINKER, Steven. *The blank slate: the modern denial of human nature*. London: Penguin, 2002.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *How religions works: towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill, 2001.
- _____. *Supernatural agents. Why we believe in souls, gods, and buddhas*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. Religion, theology, and cognition: on reading Paul Tillich. *Literature & Theology*, v. 28, n. 3, p. 258–269, 2014a.
- _____. The cognitive science of religion. In: WATTS, F.; TURNER, L. (Org.). *Evolution, religion and cognitive science*. Oxford: Oxford University Press, 2014b. p. 21–37.
- SCHLOSS, Jeffrey; MURRAY, Michael. (Org.). *The believing primate. Scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SCHJOEDT, Uffe; STØDKILDE-JØRGENSEN, Hans; GEERTZ, Armin, et al. Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, v. 4, p. 199–207, 2009.
- SLONE, Jason. *Theological incorrectness: why religious people believe what they shouldn't*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SMITH, Aaron; SANKEY, Howard. Thinking about religion: examining progress in religious cognition. In: DAWES, G.; MACLAURIN, J. (Org.). *A new science of religion*. New York: Routledge, 2013. p. 111–130.
- SOSIS, Richard. Religious Behaviors, badges, and bans: signaling theory and the evolution of religion. In: MCNAMARA, Patrick (Org.). *Where god and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. Volume 1: Evolution, Genes, and the Religious Brain. Westport: Praeger Publishers, 2006. p. 61–86.
- SOSIS, Richard; BULBULIA, Joseph. The behavioral ecology of religion: the benefits and costs of one evolutionary approach. *Religion*, v. 41, n. 3, p. 341–362, 2011.

- SPERBER, Dan. Anthropology and psychology: towards and epidemiology of representations. *Man*, v. 20, p. 73–89, 1985.
- _____. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell, 1996.
- THUROW, Joshua. Does cognitive science show belief in god to be irrational? *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 74, p. 77–98, 2013.
- _____. Some reflections on cognitive science, doubt, and religious belief. In: BARRETT, J.; TRIGG, R. (Org). *The roots of religion: exploring the cognitive science of religion*. Farnham: Ashgate, 2014. p. 189–207.
- TOOBY, John; COSMIDES, Leda. The Psychological Foundations of Culture. In: BARKOW, Jerome; COSMIDES, Leda; TOOBY, John (Org.). *The adated mind: evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 19–136.
- TREMLIN, Todd. *Minds and gods: the cognitive foundations of religion*. New York: Oxford University Press, 2006.
- TRIGG, Roger. Human nature and religious freedom. In: BARRETT, J.; TRIGG, R. (Org). *The roots of religion: exploring the cognitive science of religion*. Farnham: Ashgate, 2014. p. 209–223.
- TRIGG, Roger; BARRETT, Justin. *The roots of religion: exploring the cognitive science of religion*. Farnham: Ashgate, 2014.
- VAN SLYKE, James. *The cognitive science of religion*. Farnham: Ashgate, 2011.
- VISALA, Aku. *Religion explained?* Farnham: Ashgate, 2011.
- _____. The evolution of divine and human minds: evolutionary psychology, the cognitive study of religion and theism. In: WATTS, F.; TURNER, L. (Org.). *Evolution, religion and cognitive science*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 56–73.
- VOSS, Andreas; SCHWIEREN, Christiane. The dynamics of motivated perception: effects of control and status on the perception of ambivalent stimuli. *Cognition and Emotion*, v. 29, n. 8, p. 1411–1423, 2015.
- WATTS, Fraser; TURNER, Leon (Org.). *Evolution, religion and cognitive science*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- WUNN, Ina; GROJNOWSKI, Davina. *Ancestors, territoriality, and gods: a natural history of religion*. Berlin: Springer, 2016.
- YLIKOSKI, Petri; KOKKONEN, Tomi. *Evoluutio ja ihmisluento*. Helsinki: Gaudeamus, 2009.

Recebido em 12-02-2019.
Aprovado em 02-04-2019.