

## Por que a crença religiosa persiste na cultura? O conceito de epidemiologia de representação de Dan Sperber

Why does religious belief persist in culture?  
The concept of epidemiology of representation of Dan Sperber

José Carlos Sant'Anna  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)  
[santanna.carlos@hotmail.com](mailto:santanna.carlos@hotmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/5800381632581073>

### Resumo

Este texto tem por objetivo apresentar o problema teórico que a crença religiosa suscita em uma perspectiva evolutiva. A crença religiosa aparentemente não possui nenhum vestígio de ser um produto adaptativo da evolução humana, no entanto ela é fortemente aderente e pervasiva tanto individual quanto culturalmente. Para dissolver esse problema, a crença religiosa será abordada a partir das ciências cognitivas da religião, em especial sob o foco epidemiológico de Dan Sperber. Como resultado, ela será considerada como um subproduto de outros módulos cognitivos, adquirindo, assim, um caráter peculiar de crença reflexiva.

### Palavras-chave

Dan Sperber, epidemiologia de representação, ciências cognitivas da religião.

### Abstract

This text aims to present the theoretical problem that religious belief raises in an evolutionary perspective. Religious belief apparently has no trace of being an adaptive product of human evolution, yet it is strongly adherent and pervasive both individually and culturally. To dissolve this problem, religious belief will be approached from the cognitive sciences of religion, especially under the epidemiological focus of Dan Sperber. As a result, it will be considered as a byproduct of other cognitive modules, thus acquiring a peculiar character of reflective belief.

### Keywords

Dan Sperber, epidemiology of representation, cognitive sciences of religion.

## 1. A natureza da crença

Pensamos sobre nós mesmos como seres racionais, como indivíduos que mantêm uma relação com o mundo que é mediada por processos mentais complexos. O aparato cognitivo presente na espécie humana desenvolveu-se de um modo que a faz claramente distinta de outras espécies. Não somos imediatamente guiados por nossos instintos e sensações, antes podemos mediar nossa relação com a realidade através de episódios mentais denominados de crenças.

Crenças são estados mentais representacionais dotados de conteúdo proposicional em um modo psicológico específico (Searle, 1983, p. 20), sendo que o conteúdo proposicional determina o conjunto de condições de satisfação e o modo psicológico determina a direcionalidade de tal conteúdo. No caso da crença, ocorrerá a direção de ajuste mente-mundo, isto é, nosso aparato cognitivo responde aos impactos do mundo. O ambiente, nesse sentido, não apresenta um papel neutro no ajuste entre mente e mundo, mas exerce autoridade sobre o sistema de crenças que um indivíduo possui. Não é possível ignorar tal coerção do mundo empírico, de sorte que, sob pena de não sobreviver, o indivíduo ajusta-se ao mundo.

Na medida em que representam o mundo, as crenças podem ser verdadeiras ou falsas. Isto é, tais episódios mentais possuem critérios de aplicabilidade porque possuem conteúdo proposicional e dizem respeito a um estado de coisas no mundo. Desse modo, o mundo empírico compele o sistema de crenças que o indivíduo possui, pois a condição de satisfação de tais conteúdos representacionais é determinada, em última instância, pela própria realidade.

Existem diferentes modos de se compreender a direcionalidade mente-mundo das crenças, a saber, ou em um quadro internalista (McDowell, 1994) ou em um quadro externalista (Goldman, 1976). No primeiro, aquilo que fornece justificção para uma crença deve estar cognitivamente disponível para um sujeito, de modo que ele seja capaz de fornecer as razões das suas crenças. Enquanto que para o externalista, o sujeito epistêmico é eximido de tal responsabilidade, basta que seus mecanismos de aquisição de informação sejam confiáveis para que as crenças sejam fundamentadas (O'Brien, 2006; Luz, 2013).

No entanto, em qualquer das posições assumidas, independente das variações internas que elas possuem, haverá um elemento em comum: um mundo que constrange nossas crenças e que estabelece o ajuste comportamental bem ou mal sucedido das ações do indivíduo ao seu contexto. Reconhecer essa coerção do mundo não significa cair no Mito do Dado (Sellars, 2008), ou seja, não é o mesmo que afirmar que há um dado sensorial puro que não necessita de nenhuma estrutura inferencial no que tange à sua justificativa. Apenas reconhece que há um nível de coerção empírica que é incontornável tanto ao internalismo quanto ao externalismo epistêmico.

Em um viés naturalista, a ideia de que nosso sistema de crenças é coagido pelo mundo está em consonância com a perspectiva evolutiva acerca da filogênese de nossos mecanismos perceptivos e cognitivos no seguinte aspecto: há um evidente valor adaptativo acerca do fato de existir um mundo empírico ao qual nossas representações mentais se ajustam (Tooby e Cosmides, 1990, p. 406).

Tanto a morfologia quanto as estruturas cognitivas, bem como qualquer complexidade organizada de algum organismo específico, são compreendidas em função da história dos processos adaptativos em que tal organismo necessariamente sobreviveu e se reproduziu (Pinker, 1997, p. 180). Logo, diante desse quadro inevitável da Teoria da Seleção Natural, as estruturas perceptivas e cognitivas dos indivíduos humanos não podem mais ser compreendidas como simples acasos. Elas devem ser consideradas, ao menos inicialmente, através de sua filogênese específica.

Portanto, o termo “adaptação” é utilizado em seu sentido biológico evolutivo, como uma propriedade de um organismo que favorece sua sobrevivência<sup>1</sup>. No nosso caso, em específico, queremos destacar que o maquinário cognitivo que processa crenças e representações que os indivíduos humanos possuem é uma adaptação desenvolvida devido a pressões evolutivas. Isso ocorre de um modo tão específico na espécie humana que Tooby e Cosmides (1990), pioneiros nos estudos da psicologia evolutiva, afirmam que há um “nicho cognitivo” que evoluiu em função de adaptações cognitivas<sup>2</sup>.

Com base nisso, Boyer (2000, p. 203) comenta que não há nenhuma outra espécie que necessite de tantas informações acerca de seu ambiente quanto a espécie humana. Especialmente porque as ações humanas são baseadas em um rico banco de dados que fornece parâmetros para suas ações, e que essas mesmas ações não seriam bem explicadas sem levar em conta as massivas aquisições de informação do ambiente<sup>3</sup>. Assim, adquirir informações corretas ou verdadeiras sobre o mundo a partir da percepção e realizar um ajuste comportamental ao ambiente possui um claro valor adaptativo.

O que temos, portanto, é que considerando tanto uma perspectiva epistêmica, quanto uma perspectiva, ainda mais básica, da filogênese dos mecanismos mentais, temos um mundo que constrange nosso sistema de crenças. Isso explica (cognição social à parte) o fato de termos um “mundo” compartilhado (Davidson, 2001, p. 105) e de conseguirmos coordenar ações mesmo com indivíduos que se localizam em quadros teóricos muito distintos dos nossos. Isto é, vivemos no

---

<sup>1</sup> “An adaptation is a property of an organism, whether a structure, a physiological trait, a behavior, or any other attribute, the possession of which favors the individual in the struggle for existence” (Mayr, 2001, p. 165).

<sup>2</sup> “Moreover, the human entry into the “cognitive niche” appears to have involved the evolution of cognitive adaptations for improvising novel sequences of behavior to reach targeted goals of certain kinds, and the breadth of applicability of these mechanisms has obviously allowed humans to penetrate new habitats and subsist in new ways” (Tooby e Cosmides, 1990, p. 406).

<sup>3</sup> “Humans depend more than any other species upon information about their environment. Most human behaviour is based on a rich and flexible data-base that gives parameters for action. Very little human behaviour can be explained or even described without taking into account the massive acquisition of information about surrounding situations. The proper ecological niche of humans is a 'cognitive niche'” (Boyer, 2000, p. 203).

mesmo mundo sensório-motor de objetos dispostos permanentemente num espaço representacional (Tomasello, 1999, p. 21). Assim, podemos dizer que compartilhamos as mesmas crenças empíricas, pois há uma ontologia “intuitiva” que exerce coerção sobre nós.

Contudo, um importante desafio emerge da consideração do aspecto adaptativo que as crenças desempenham nos indivíduos humanos, desafio que esse trabalho irá se ocupar. Dada a natureza da crença empírica e do valor adaptativo que elas possuem por causa de seu ajuste bem-sucedido ao mundo, como explicar a disseminação e pervasividade da crença religiosa, tendo em vista sua aparente falta de valor adaptativo?

## **2. A crença religiosa**

A crença religiosa é muito disseminada na cultura e de modo algum ela pode ser considerada como um fenômeno marginal. Pelo contrário, em várias manifestações culturais a crença religiosa se mantém como o elo principal de coesão. Basta pensar na centralidade que a religião assumiu em vários períodos da história humana e em como, ainda hoje, ela se mantém fortemente difundida.

Apesar da religião hoje ser formulada e realizada de formas muito variadas e distintas das formas historicamente conhecidas, ela ainda continua desempenhando um papel central na vida da maioria das pessoas<sup>4</sup>. O cristianismo perdeu progressivamente seu destaque no jogo político e econômico no mundo ocidental desde o início da Era Moderna, porém ele se constitui apenas como um pequeno rastro ou vestígio da predisposição que a espécie humana possui para a elaboração de crenças religiosas.

Através de dados arqueológicos, sabe-se que os sinais mais antigos e confiáveis de expressões religiosas são de 100.000 anos atrás (Sterelny, 2017). Isso significa que as formas modernas e contemporâneas da religião ou até mesmo o predomínio do cristianismo no mundo ocidental há menos de 2.000 anos consiste apenas em um pequeno episódio da história da religião na vida dos indivíduos humanos. Há inúmeras outras formas de religião que escapam da maneira como a compreendemos hoje.

Obviamente, o cristianismo ou mesmo as outras religiões mais expressivas (cristianismo, judaísmo e islamismo) deixaram marcas profundas na cultura tal como a vivenciamos. Mas uma

---

<sup>4</sup> Em 2010, soube-se que quase 85% da população mundial professava alguma afiliação religiosa (<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec>).

abordagem mais adequada do fenômeno religioso não pode ser limitada somente à essas religiões, antes é necessário que haja uma abordagem da religião a partir das estruturas cognitivas da mente humana e que mostre como a religião surgiu na cultura, de modo que permita explicar o fato da crença religiosa ser persistente atualmente, em um mundo cuja epistemologia predominante é a científica.

Nesse sentido, a partir do tipo de cognição presente na espécie humana, o primeiro elemento que pesa contra a religião é o fato dela não possuir um mundo sensorial ao qual os sujeitos se ajustam a ele. Vimos que o mundo empírico exerce autoridade em nosso sistema de crenças, pressionando-as à correção e à elaboração necessária ao ajuste comportamental, o que não ocorre com a religião. Como é possível a crença religiosa ser tão pervasiva sem que haja qualquer coerção mínima sobre nosso sistema perceptivo?

Mas ainda há outros elementos que despertam a atenção sobre a crença religiosa. Ela é constitutivamente contraintuitiva em relação à percepção, ou seja, as entidades e objetos que povoam o imaginário religioso são, em alguma medida, violações das expectativas que mantemos das propriedades dos objetos naturais. Todos nós temos uma ontologia intuitiva sobre objetos como pessoa, planta, animal e substância, uma ontologia comum sobre as estruturas do mundo cotidiano que é construída a partir do sistema semântico do aprendiz da língua (Atran e Norezayann, 2004, p. 720). A curiosidade se segue do fato de que a violação da expectativa que mantemos dos elementos básicos dessa ontologia intuitiva deveria depor contra a própria crença religiosa, impedindo-a de se propagar tão rapidamente na cultura. No entanto, ocorre justamente o contrário, a crença religiosa é difundida em grande escala.

Por contraintuitividade podemos imaginar inúmeras crenças religiosas que se caracterizam por sua anomalia e implausibilidade. Um ser que é incorpóreo, mas que mantém suas propriedades de senciente; um vinho natural que se transforma em sangue após uma oração; pessoas mortas que voltam à vida; carruagens de fogo que arrebatam pessoas; pescadores andando sobre as águas; etc. Isso são apenas alguns exemplos das histórias bíblicas, mas essas mesmas anomalias e implausibilidades são presentes em todas as religiões.

É importante observar que o elemento de contraintuitividade das crenças religiosas independe do instrumental hermenêutico utilizado para interpretar o texto sagrado, com o pressuposto de que isso alteraria o status de veracidade de tais proposições religiosas. Em primeiro lugar, não importa, neste caso, se são relatos ou eventos verídicos ou apenas contos e metáforas.

O ponto é que esse tipo de crença é fortemente difundido em mentes individuais e alcançam grande representação cultural.

Em segundo lugar, religiões com tradições escritas, que contenham livros sagrados e que seja possível lançar mão de ferramentas hermenêuticas, são a menor parte. Essas religiões, em questão de números, são muito inferiores à quantidade de religiões que já existiram (e que ainda existem) que não possuem sequer um texto escrito. A crença religiosa é anterior à escrita dos livros sagrados, por isso o ponto que queremos destacar independe do elemento hermenêutico.

Com isso, desperta a atenção a forte disseminação na cultura de crenças religiosas, considerando que ela apresenta um caráter irregular em relação à expectativa que temos com os objetos naturais. Isto é, pesa contra a possibilidade da propagação da crença religiosa o fato de que seu caráter contraintuitivo torna a sua adesão dispendiosa para o indivíduo, já que ele terá que manter como que dois sistemas de crenças, um sistema factual e outro contrafactual, cujo domínio deste será específico para processar crenças religiosas. Porém, em que pese sua dispendiosidade, a crença religiosa segue persistindo em nível individual e cultural.

Não há apenas um custo cognitivo para a manutenção da crença religiosa, mas também há um custo material e emocional. O custo material está relacionado aos recursos necessários para a realização de sacrifícios, rituais e ambientes sagrados, e o custo emocional relacionado ao medo e outras emoções negativas produzidos nos religiosos a partir de projeções de deuses raivosos e vaidosos nos tempos antigos.

Diante do quadro em que a religião se apresenta como dispendiosa em vários aspectos, como ela ainda persiste na cultura e na maior parte dos indivíduos da população mundial? Como explicar esse curioso fenômeno? A religião e a crença religiosa de modo geral é um grande desafio para uma perspectiva evolutiva especificamente porque ela não é uma adaptação da espécie humana<sup>5</sup>, no sentido de ter seu ajuste ao mundo assim como ocorre com as crenças empíricas, e, além disso, é dispendiosa material, emocional e cognitivamente (Atran, 2002).

O problema que nos deparamos é colocado por Bloch (2008, p. 2055) da seguinte maneira:

Como poderia um animal sensível como o *Homo sapiens* moderno, equipado pela seleção natural com conhecimento básico eficiente (ou predisposições modulares), ou seja, conhecimento adequado para lidar com o mundo como ele é, manter essas ideias ridículas

---

<sup>5</sup> Caso a religião fosse uma adaptação biológica própria da espécie humana, não faria sentido o dado apresentado anteriormente, o de que os primeiros indícios de manifestação religiosa ocorreram aproximadamente há 100.000 anos atrás, ou seja, se a religião fosse um produto da seleção natural ela teria que datar as primeiras aparições justamente com a datação da espécie humana, há aproximadamente 200.000 anos atrás.

como: há fantasmas que passam por paredes; existem seres oniscientes; e há pessoas mortas ativas após a morte?<sup>6</sup>

Como veremos, há várias tentativas de responder à questão da persistência da religião na cultura, porém todas caem sob a mesma insuficiência.

### **3. As explicações comuns**

A crença religiosa pode ser compreendida e explicada através de suas funções benéficas, tanto em âmbito individual quanto em âmbito coletivo. Essas tentativas de explicar o motivo pelo qual a crença religiosa existe perpassa por aspectos sociais, econômicos, políticos, emocionais e intelectuais (Boyer, 2001, p. 4-34; Jensine, 2001, p. 7-16; Atran, 2002, p. 4-7; Dennett, 2006, p. 97-104). Essas explicações são amplamente conhecidas, porém possuem pouco poder explicativo sobre o fenômeno religioso.

Como Boyer (2001) destaca, pode-se dividir essas explicações em cenários intelectuais, emocionais e sociais, sendo que todos eles realizam uma generalização a partir de uma característica atualmente presente na religião. É muito comum, por exemplo, pensar que a religião foi criada para explicar os enigmas dos fenômenos do mundo natural (trovões, furacões, eclipses, etc.), do mundo mental (precognição, sonhos, sensação de proximidade com pessoas mortas, etc.) ou para explicar a origem das coisas. Ou seja, nessa perspectiva a religião foi criada em função de demandas explicativas.

Também é muito comum pensar que a religião foi criada por razões emocionais, como para fazer a mortalidade menos indesejável, ou para aliviar a ansiedade e fazer o mundo mais confortável de alguma maneira. Nessa perspectiva, a religião existe em função de demandas emocionais próprias dos seres humanos. Há ainda outra via muito comum de se pensar sobre a origem da religião, a via social. Normalmente se pensa que a religião existe para manter a sociedade unida ou que ela foi inventada para perpetuar uma ordem social ou até mesmo para fundamentar prescrições morais.

Todas essas explicações falham em um nível mais básico: o nível cognitivo. Nenhuma delas consegue explicar efetivamente a razão da mente humana ser tão suscetível às crenças religiosas ou quais os mecanismos cognitivos que possibilitam tais crenças, apenas fazem generalizações a partir de um aspecto que é observado presentemente nas religiões. O principal

---

<sup>6</sup> Tradução nossa.

erro dessas explicações é considerar a religião como meio explicativo para outros aspectos (*explanans*), ao invés de dar um passo atrás e tomar a religião como algo a ser explicado (*explanandum*).

Há ainda outro problema por trás dessas propostas. O fato da religião ter surgido para diminuir problemas emocionais ou sociais não se coaduna com o fato de que ela mesma padece dos mesmos problemas, ou seja, ela também é fonte de sofrimento ou de algum nível de desordem social. O mesmo vale para a proposta da origem da religião como demanda explicativa para fenômenos estranhos porque ela também gera ainda mais lacunas explicativas (Boyer, 2001, p. 31). Não é correto estipular que a religião surgiu para preencher as demandas emocionais, sociais ou intelectuais sem ter o mínimo de evidência para isso.

Não é negado que essas características da religião estejam realmente conectadas às crenças e práticas religiosas, mas apenas que essas explicações imediatas da origem da religião derivam toda uma complexidade e diversidade do fenômeno religioso de apenas um aspecto, além do fato de que todas elas não preenchem a necessidade de detalhar precisamente a ocorrência de tais crenças em nível cognitivo.

As explicações popularizadas de que a religião é o resultado de sentimentos reprimidos de culpa (Sigmund Freud) ou de que ela era uma expressão simbólica de uma ordem social (Emile Durkheim) ou ainda que a religião surgiu como uma superestrutura da infraestrutura econômica (Karl Marx) também falham sob o mesmo ponto.

#### **4. Uma abordagem cognitiva**

A religião em seus vários aspectos sempre foi um fenômeno inquietante para os vários empreendimentos teóricos, dentre eles: filosofia, psicologia, antropologia, neurociência, etc. Ela sempre foi um âmbito que despertou muito interesse em todos os tipos de pesquisadores, tanto daqueles que defendem sua legitimidade quanto daqueles que procuram reduzi-la a um simples mecanismo natural.

Cada uma dessas tendências está enraizada em um tipo de exclusivismo metodológico (McCauley, 1990) acerca da abordagem dos fenômenos culturais: há aqueles que defendem que todos os fenômenos culturais são extremamente complexos, de modo que não se encaixam adequadamente nem no mundo natural nem nos métodos científicos, bastando apenas um tratamento interpretativo/hermenêutico (Geertz, 1973; Durkheim, 1895/1982); e há aqueles que defendem uma abordagem explicativa e reducionista desses fenômenos a partir dos métodos das



ciências naturais (Dennett, 2006; Bering, 2011). Os primeiros rejeitam qualquer tipo de explicação por supostamente implicar em uma redução forçosa, enquanto que os últimos acreditam que o método interpretativo é de todo irrelevante para a correta compreensão de tais fenômenos.

Esse exclusivismo no método de compreensão dos fenômenos culturais e, conseqüentemente, do fenômeno religioso, levou esses dois projetos, interpretativo e explicativo, a se comportarem como projetos antagônicos e incompatíveis. O grave resultado desse antagonismo é que a impossibilidade de haver uma integração conceitual entre os dois projetos tornou-se uma espécie de dogma.

Com o advento da revolução cognitiva e da psicologia evolutiva esse quadro muda de figura. Tanto os processos mentais quanto os fenômenos culturais abandonam seus estigmas de fenômenos misteriosos, encapsulados e *sui generis*. Eles, a partir de então, tornam-se objetos de estudo das ciências cognitivas.

Na esteira da revolução cognitiva está o surgimento da computação, o que promoveu uma nova abordagem dos fenômenos mentais. A mente humana foi considerada como uma espécie de cálculo computacional que realiza funções de input e output. A vantagem explicativa dessa abordagem é a retirada da mente de um reino misterioso e inexplicável, assentando-a no mundo material, de modo que possa ser estudada e analisada. Logo, a cultura e a religião também deixam de ser algo um tanto quanto misterioso justamente pelo fato da cognição humana ser ancorada no mundo material através do conceito de representação, sendo assim passível de análise.

Parte-se do pressuposto de que cognição envolve representações mentais baseadas mais ou menos em regras lógico-matemáticas, ou para uma compreensão mais precisa de cognição: é a soma de todos os processos bottom-up e top-down sob os quais vários entrelaçamentos emocionais, somáticos, sociais e culturais ocorrem (Schjødt e Geertz, 2017, p. 63).

Não é mais possível assumir o antagonismo entre biologia e cultura a partir dos desenvolvimentos das ciências cognitivas, especialmente pela psicologia evolutiva. Pelo contrário, a proposta é que haja uma integração conceitual entre as ciências sociais e naturais, de modo que estejam em harmonia para formar um corpo teórico mais exaustivo e robusto. Assim, as ciências cognitivas preenchem a lacuna tradicional entre psicologia e antropologia ou biologia e cultura.

A lacuna não é preenchida arbitrariamente pela psicologia evolutiva e pelas ciências da mente. Desde que não abandonemos o conceito de “cultura” a um reino abstrato e misterioso, podemos facilmente compreender que a cultura é formada por micromecanismos de processamento e transmissão de informações situados na mente humana. Esses micromecanismos,

por sua vez, são produtos elaboradamente esculpidos pelo processo evolutivo. Com esse ponto de partida, facilmente percebemos como a cultura é dependente dos processos psicológicos.

Os pressupostos mais fundamentais da psicologia evolutiva que ajudam a entender melhor essa interação entre biologia e cultura são: 1) a natureza humana é universal no sentido de possuir mecanismos psicológicos evoluídos (e não de expressões culturais abstratas); 2) esses mecanismos evoluídos são adaptativos, isto é, construídos pela seleção natural ao longo do tempo evolutivo para resolução de problemas específicos; 3) essa estrutura psicológica evoluída é adaptada ao modo de vida dos caçadores-coletores do período do Pleistoceno, e não às nossas circunstâncias modernas.

Isso se deve ao fato de que nosso mundo “moderno”, sua política, governo e diversidade cultural tem pouco mais que 10 mil anos, enquanto que o período do Pleistoceno durou mais de 2 milhões de anos. Dado que o processo evolutivo é extremamente lento, isso sugere que é improvável que houvesse alguma adaptação significativa desde a civilização agrícola, muito menos na sociedade pós-industrial. Caso isso tivesse ocorrido, haveria uma forte diferença entre as arquiteturas mentais entre esses períodos, o que não ocorre. Portanto, a suposição aceita é que o design característico funcional da mente humana evoluiu em resposta adaptativa ao modo de vida caçador-coletor (Tooby e Cosmides, 1992, p. 5-6).

Vemos que sob a perspectiva da revolução cognitiva e conseqüente superação da suposta dicotomia entre natureza e cultura é possível pensar tanto os fenômenos mentais quanto os fenômenos culturais de maneira mais clara e explicativa. Assim, torna-se possível rastrear mais facilmente os mecanismos naturais envolvidos na crença religiosa.

## **5. Uma resposta ao problema**

Tendo em vista as considerações acerca do problema da aparente incompatibilidade entre o critério adaptativo das crenças numa perspectiva evolutiva e a forte disseminação e aderência das crenças religiosas em mentes individuais, nossa resposta se baseará no conceito de epidemiologia de representação do antropólogo e filósofo Dan Sperber (1996).

O termo 'epidemiologia', extraído do contexto da medicina, é utilizado para mostrar a suscetibilidade da mente humana em relação às representações, algo análogo à suscetibilidade do nosso organismo em relação à doenças. Essa abordagem consiste em mostrar como microprocessos de transmissão de representações e macroprocessos culturais são mutuamente relevantes, o que implica na interação complementar entre psicologia e antropologia.

Um modelo epidemiológico possui a característica de explicar macro fenômenos como o efeito cumulativo de micro processos psicológicos que provocam eventos individuais, diferindo de modelos explicativos holísticos, como vimos nas explicações comuns da origem da religião. Porém isso só ocorre se houver tanto uma naturalização do domínio mental quanto do domínio social. As ciências cognitivas já realizaram essa naturalização através do conceito de representação mental, mas como isso poderia ocorrer com os objetos sociais? O problema por trás dessa questão está em encaixar adequadamente fenômenos sociais, tais como política, religião, arte, dentro do escopo do mundo natural.

Sperber realiza essa continuidade entre ciências naturais e ciências sociais através da naturalização do domínio social sob o conceito de representação pública. Com isso é possível criar uma interface entre ciências cognitivas (representação mental) e antropologia (representação pública). Uma epidemiologia de representação é o estudo das cadeias causais em que representações mentais e públicas estão envolvidas (Sperber, 1996). Podemos afirmar que é nesse jogo entre representações mentais e públicas que se assenta a cultura: no processo de transmissão de informações mentais e públicas que perpassam as mentes individuais e os ambientes em comum de um grupo de pessoas (Sperber, 2007).

É adotado também uma perspectiva modularista da mente humana. Nossa arquitetura psicológica possui módulos cognitivos filogeneticamente desenvolvidos para resolução de problemas adaptativos (Carruthers, 2006, p. 62-64). Assim como os membros do corpo humano que se desenvolveram para suas funções específicas, há também mecanismos psicológicos, módulos cognitivos, que se desenvolvem para a realização de tarefas específicas. O aprendizado da linguagem, a visão, o reconhecimento facial e outras inúmeras funções processam informações através de módulos cognitivos específicos para isso.

A partir do marco teórico da modularidade, Sperber realiza uma distinção entre crenças. Ele afirma que há basicamente crenças intuitivas e crenças reflexivas (Sperber, 1997). Crenças intuitivas são crenças que os indivíduos humanos possuem armazenadas em sua arquitetura mental acerca do mundo empírico. Elas são intuitivas no sentido de que para mantê-las armazenadas não é necessário refletir sobre elas, sendo que em grande parte elas são obtidas pela percepção e, por isso, são espontâneas e involuntárias. É esse o ponto que mencionamos na primeira parte do texto: a coerção que o mundo exerce sobre nós é representada, processada e armazenada em nossa mente em um módulo específico para o processamento dessas informações. Parece claro que esse módulo

responsável por processar crenças e conceitos intuitivos foi uma adaptação que sofremos ao longo de milhares de anos submetidos à pressão evolutiva.

No entanto, os humanos não são capazes de processar apenas crenças intuitivas advindas da percepção e da inferência dessas representações intuitivas, eles também possuem a capacidade de ter crenças reflexivas ou metarrepresentações (Sperber, 2000). Ou seja, os humanos possuem a capacidade de ter representações de representações. Essa capacidade típica dos indivíduos humanos permite com que haja crenças de ordens elevadas. Por exemplo, “José acredita que Maria acredita em João...” e assim por diante. Esse tipo de crença não é capturado diretamente pela percepção, por isso Sperber conclui que essa capacidade que fundamenta toda a cultura é baseada em um efeito colateral dos produtos evolutivos. Não foi produzida por uma adaptação específica, mas é um subproduto de outras adaptações.

A habilidade metarrepresentacional é essencial para a aquisição de conhecimento porque ela é a condição pela qual podemos colocar certas crenças em processo de avaliação ou de dúvida. Essa habilidade também permite que a mente humana armazene e processe informações que não são completamente compreendidas no exato momento da explicação. Esse recurso de informações semicompreendidas é utilizado em vários momentos na ontogênese humana. Ela é útil como um passo intermediário para uma futura compreensão mais precisa e completa<sup>7</sup>.

No entanto, a capacidade de ter metarrepresentações gera uma suscetibilidade: a possibilidade de lidar com conceitos misteriosos. As exigências de consistência e de determinação conceitual não se aplicam completamente em ideias semicompreendidas. Elas não podem ser testadas conjuntamente com outras crenças porque se uma inconsistência surgir será atribuída a algum equívoco de interpretação, elas serão sempre abertas à revisão. É neste ponto que a resposta do modelo epidemiológico de Dan Sperber à possibilidade da crença religiosa persistir na cultura, embora a falta de valor adaptativo, se coloca.

Uma crença religiosa é sempre uma crença reflexiva, não há uma contraparte empírica que exerça autoridade para que tais crenças sejam corrigidas e ajustadas ao contexto. As crenças religiosas são interpretações de representações em graus elevados, o que permite com que sejam flexíveis à variadas interpretações. A consequência disso é que a crença mantém um elemento de mistério como uma propriedade intrínseca devido ao alto grau de representação constitutiva a ela.

---

<sup>7</sup> “Children use this ability all the time to process half-understood information. They are told things that they do not quite understand by speakers whom they trust. So they have grounds to believe that what they are told is true, even though they do not know exactly what it is that they are told”, (Sperber, 1996, p. 72).

Em um nível cultural, as crenças reflexivas misteriosas e semicompreendidas são muito mais eficazes e se propagam com muito mais facilidade do que as crenças rigorosamente testadas e claras, como as científicas, por exemplo<sup>8</sup>. Somado a isso está o fato de que temos uma propensão específica à crenças misteriosas por causa de seu caráter contraintuitivo. Crenças que possuem a característica de ser minimamente contraintuitivas, como mencionado na primeira parte, atraem mais a nossa atenção, o que ajuda na memorização e permanência na cultura (Boyer, 2000).

É importante dizer que contraintuitividade não implica em irracionalidade. Crenças reflexivas e misteriosas são racionalmente mantidas se houver uma fonte de crença confiável, ou seja, elas são mantidas não em função propriamente de seu conteúdo, mas em função de sua fonte. Por exemplo, uma criança mantém várias crenças que sua mãe lhe contou, não em função do conteúdo das crenças, mas porque ela naturalmente confia na mãe. Ocorre o mesmo em outros contextos, como os de amizade, admiração, etc.

Por fim, a crença religiosa não parece ser uma adaptação cognitiva da espécie humana. Não temos um módulo específico para processar informações religiosas. Tais crenças são subprodutos de outros módulos mentais, é um efeito colateral desses mecanismos. No entanto, a crença religiosa persiste na cultura e na maior parte da população mundial por causa de seu caráter misterioso, flexível e aderente.

A principal motivação dessa abordagem é o avanço explicativo que esse modelo proporciona, em relação à aproximação necessária entre duas pontas historicamente insuladas: cognição e cultura. Sperber realiza tal aproximação de uma maneira sofisticada, através (1) da naturalização do domínio social sob o conceito de representação pública, construindo a ponte necessária com a naturalização já ocorrida nas ciências cognitivas através do conceito de representação mental; (2) de uma perspectiva modularista da mente, de acordo com a qual a mente processa informações específicas do ambiente através de mecanismos filogeneticamente desenvolvidos; (3) da consequente distinção entre crenças intuitivas e reflexivas extraída da tese modularista e, por fim, (4) da exposição da habilidade tipicamente humana de metarrepresentação.

Com todo esse aparato conceitual desenvolvido por Sperber à mão, há tanto um modelo teórico para suprir o insulamento histórico entre cognição e cultura quanto a resolução do paradoxo entre crença religiosa e critério adaptativo. A crença religiosa torna-se um subproduto (Sperber,

---

<sup>8</sup> “Half-understood or mysterious reflective beliefs are much more frequent and culturally important than scientific ones. Because they are only half-understood and therefore open to reinterpretation, their consistency or inconsistency with other beliefs, intuitive or reflective, is never self-evident, and does not provide a robust criterion for acceptance or rejection”, (Sperber, 1996, p. 91).

1996, p. 66-67), ao invés de uma disposição inata nos indivíduos humanos, ou seja, um subproduto de outros módulos mentais que se desenvolveram no período evolutivo para lidar com problemas adaptativos. Portanto, o objetivo desse trabalho foi esclarecer o caráter da crença religiosa na perspectiva da ciência cognitiva da religião, em especial, sob a perspectiva epidemiológica de Dan Sperber.

Cabe esclarecer que a naturalização do domínio social e a ciência cognitiva da religião, bem como a abordagem cognitiva de Sperber, não implica em reducionismo (Lawson e McCauley 1990; McCauley, 2014). A antropologia e as ciências sociais como um todo não são reduzidas à psicologia (Sperber, 1996, p. 9-25), e muito menos tal abordagem esvazia a crença e a experiência religiosa de suas peculiaridades. Em outras palavras: a abordagem cognitiva da religião provida da CCR não esvazia o ponto de vista de primeira pessoa sobre a experiência religiosa.

Apesar de haver propostas teóricas que procuram se utilizar de pesquisas das ciências cognitivas para inviabilizar a crença religiosa (Bering, 2011; Dawkins, 2006), não é este o caso que pauta este trabalho. Aqui adota-se apenas um naturalismo filosófico de cunho metodológico, ao contrário de um naturalismo ontológico (Papineau, 2016). Inclusive pesquisadores como Justin Barrett (2011), Cristine Legare (2012) e Leo Näreaho (2014), entre outros, defendem que a CCR é inteiramente compatível, tanto filosoficamente quanto evidencialmente, com uma visão religiosa de mundo.

## Referências

- ATRAN, Scott. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oup Usa.
- ATRAN, S.; NORENZAYAN, A. (2004). *Religion's evolutionary landscape: counterintuition, commitment, compassion, communion*. Behavioral and Brain Science. 27, p. 713–730.
- BARRETT, Justin. (2011). Cognitive science and natural theology. In: Justin BARRETT (ed.). *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. Templeton Press, p. 146–169.
- BERING, Jesse. (2011). *The belief instinct: The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York: W.W. Norton & Company.
- BOYER, Pascal. (2000). *Functional origins of religious concepts: Conceptual and strategic selection in evolved minds*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 6:195–214.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Universidade de Virginia. Basic Books.
- CARRUTHERS, Peter. (2006). *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford University Press UK.
- DAVIDSON, Donald. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.

- DAWKINS, Richard. (2006). *The God delusion*. Houghton Mifflin Company.
- DENNETT, Daniel. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking.
- DURKHEIM, Emile. (1982). *The Rules of Sociological Method*. London: The Free Press.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books.
- GOLDMAN, Alvin. (1976). *Discrimination and perceptual knowledge*. Journal of Philosophy, 73 (November): p. 771-791.
- JENSINE, Andresen. (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge University Press.
- LAWSON, E. Thomas; McCAULEY, Robert. (1990). *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. New York: Cambridge University Press.
- LEGARE, Cristine; et al. (2012). *The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development*. Child Development, 83: p. 779–793.
- LIU, Shari; SPELKE, Elizabeth. (2017). *Six-month-old infants expect agents to minimize the cost of their actions*. Cognition, 160: p. 35-42.
- LUZ, Alexandre Meyer. (2013). *Conhecimento e justificação: problemas de epistemologia contemporânea*. Pelotas, RS. Dissertatio.
- MARTIN, Luther; WIEBE, Donald. (2017). *Religion Explained? The Cognitive of Religion After Twenty-Five Years*. Bloomsbury Publishing.
- MAYR, Ernst. (2001). *What Evolution is*. New York, Basic Books.
- McCAULEY, Robert. (2017). *Philosophical foundations of cognitive science of religion*. Bloomsbury Publishing.
- McDOWELL, John. (1994). *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- NÄREAHO, Leo. (2014). *Cognitive science of religion and theism: How can they be compatible?* Religious Studies, 50: p. 51–66.
- O'BRIEN, Dan. (2006). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Polity.
- PAPINEAU, David. (2016). *Naturalism*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>. Acesso em: 01/07/2018.
- PINKER, Steven. (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Viking.
- \_\_\_\_\_. (1997). *How minds works*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- SEARLE, John. (1983). *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SELLARS, W. (2008). *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis. Vozes.
- SPERBER, Dan; HIRSCHFELD, Lawrence. (2007). Culture and modularity. In: Peter Carruthers, Stephen Laurence & Stephen P. Stich (eds.), *The Innate Mind: Structure and Contents*.
- SPERBER, Dan. (1996). *Explaining culture, a naturalistic approach*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Intuitive and reflective beliefs*. *Mind and Language*, 12 (1): p. 67-83.
- \_\_\_\_\_. (2000). Metarepresentations in an evolutionary perspective. In: Dan Sperber (ed.) *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. Oxford University Press, p. 117-137.
- \_\_\_\_\_. (1994). The modularity of thought and the epidemiology of representations. In: Lawrence Hirschfeld (ed.). *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York, Cambridge University Press, p. 39-67.
- STERELNY, Kim. (2017). *Religion re-explained*. *Religion, Brain & Behavior*, 8:4, p. 406-425.

TOMASELLO, Michael. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press.

TOOBY, John; COSMIDES, Leda. (1990). *The past explains the present: emotional adaptations and the structure of ancestral environments*. *Ethnology and Sociobiology* 11, p. 375-424.

\_\_\_\_\_. (1992). The Psychological Foundations of Culture. In: Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby (eds.). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York, NY: Oxford University Press, p. 19-136.

Recebido: 20-07-2018

Aceito: 14-03-2019