



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq
ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

Vol. 15, número 2, jul-dez, 2022, pág. 44-81.

CIÊNCIAS COGNITIVAS DA RELIGIÃO E O ESTUDO DA PESQUISA SOBRE DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO, MENTES ORDINÁRIAS E EXTRAORDINÁRIAS E AUTOCONSCIÊNCIA

Alexsandro Medeiros do Nascimento
Antonio Roazzi
Kaasy Mary Cavalcanti de Melo
Luiz Guilherme de Oliveira Leal
Rafael Amorim de Paula
Witanagé da Silva Junior

Resumo: O presente trabalho objetivou apresentar à comunidade de estudiosos da religião no Brasil a perspectiva da pesquisa em Ciência Cognitiva da Religião (CCR), em termos de seus aspectos epistemológicos e teóricos gerais, exemplificando esta novel abordagem ao estudo científico da religião com detalhamento de três de suas linhas contemporâneas de pesquisa: desenvolvimento da religiosidade, mentes ordinárias e extraordinárias, e autoconsciência. Construindo-se como um ensaio teórico de apresentação de área, esta reflexão utilizou-se de pesquisa em diversos repositórios acadêmicos (SciELO, BVS, PsycNet e Portal de Periódicos CAPES) a fim de aferir o estado da arte pertinentes às três áreas temáticas citadas em suas interrelações e enlaces teóricos, dentro dos estudos em CCR. De enfoque essencialmente cognitivo, a CCR entende o humano não enquanto recipiente passivo da cultura, mas enquanto agente ativo ao filtrar e processar informação por meio dos processos cognitivos, modificando as formas da "religião" como produto cultural para um conjunto de comportamentos e crenças ligados à religiosidade; seu foco é nos produtos de filiação religiosos da relação dialógica cognição-cultura. O estudo apresenta as dinâmicas organizacionais e funcionais que engatam religiosidade aos processos cognitivos de desenvolvimento do senso subjetivo do sagrado, mentes ordinárias e extraordinárias e autoconsciência, nos intrincados intercâmbios com os contextos socioecológicos e culturais de funcionamento do self. Por fim, este ensaio em formato de meditação livre, teoricamente fundamentado, sensibiliza a comunidade de pesquisadores empíricos da religião no Brasil para a realização de estudos com enfoque cognitivo, segundo as premissas da CCR enquanto campo florescente nas ciências, visando documentação e melhor compreensão da religião em contexto autóctone com coloração local de suas expressões, resguardando a feição peculiar das expressões da religiosidade em contexto de falantes de língua portuguesa do Brasil.

Palavras-chave: Ciência cognitiva da religião, psicologia cognitiva, desenvolvimento religioso, mentes ordinárias e extraordinárias, autoconsciência.



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

Abstract: The present work aimed to present to the community of researchers of religion in Brazil the perspective of research in Cognitive Science of Religion (CCR), in terms of its general epistemological and theoretical aspects, exemplifying this novel approach to the scientific study of religion with details of three of his contemporary lines of research: development of religiosity, ordinary and extraordinary minds, and self-awareness. This theoretical essay, aiming at the presentation of the area, used research in several academic repositories (SciElo, BVS, PsycNet and Portal de Periódicos CAPES) in order to assess state of the art relevant to the three thematic areas mentioned in their theoretical interrelationships and links, in CCR studies. With an essentially cognitive focus, CCR understands the human not as a passive recipient of culture, but as an active agent to filter and process information through cognitive processes, modifying the forms of "religion" as a cultural product for a set of linked behaviors and beliefs to religiosity; its focus is on the products of the religious affiliation of the dialogic cognition-culture relationship. The study presents the organizational and functional dynamics that link religiosity to the cognitive processes of developing the subjective sense of the sacred, ordinary, and extraordinary minds and self-awareness in the intricate exchanges with the socio-ecological and cultural contexts of the functioning of the self. Finally, this essay in free meditation format, theoretically grounded, sensitizes the community of empirical researchers of religion in Brazil to carry out studies with a cognitive focus, according to the premises of the CCR as a flourishing field in the sciences, aiming at the documentation and better understanding of the religion in an autochthonous context with the local coloring of its expressions, safeguarding the peculiar feature of the expressions of religiosity in the context of Portuguese speakers in Brazil.

Keywords: Cognitive science of religion, cognitive psychology, religious development, ordinary and extraordinary minds, self-awareness.

Os estudos sobre religiosidade abarcam um vasto grupo de campos do saber. A religião e seus fenômenos suscitam interesse de diversas comunidades científicas, e psicologia, naturalmente, não é exceção. Teóricos seminais na construção da psicologia se interessaram pela religião enquanto uma das facetas da existência humana, sendo esse um fenômeno com certa antiguidade teórica. Vem à mente o interesse da psicanálise de Freud (2010) pela figura patriarcal do sagrado, própria das religiões monoteístas, caracterizada enquanto uma necessidade infantil por autoridade e proteção. Uma ilusão criada enquanto um mecanismo de defesa contra a implacabilidade das forças da natureza, uma quimera usada para conter impulsos violentos e egocêntricos em



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

prol do desenvolvimento social; para Freud, o pensamento religioso deve ser deixado de lado em detrimento da razão e ciência. Postura contrária aos escritos de Jung sobre mitos e espiritualidade, que tratam a crença religiosa sob enfoque positivo e desenvolvimental, ressignificando termos referentes à espiritualidade a partir do viés da psicologia analítica. Jung (2011) entendia que construtos teológicos são arquetípicos, podendo ser também interpretados enquanto processos da psique, usando como exemplo as diferenças entre o deus bíblico retratado no Velho e no Novo Testamentos e traçando assim um paralelo ao desenvolvimento psicológico no qual o self arcaico, ego e o princípio da individuação são simbolizados por Yaweh, Jó e Satã. O divino é produzido à imagem e semelhança dos indivíduos, com base em suas relações com o sagrado e em um processo extenso de significados individual e culturalmente estabelecidos; o que é dito sobre deus é igualmente dito sobre a psique. Também seminal para o campo de estudos da religião está o trabalho de William James (2019), que analisa a filosofia da religião entendendo que a experiência religiosa deve ser o foco dos estudos em psicologia, complemento necessário ao foco analítico usual das Ciências do Homem no exame das instituições religiosas. A psicologia deve então focar seus estudos na cornucópica miríade de possibilidades da experiência - religiosas, místicas ou de outra sorte, e que pode agir enquanto um recorte microscópico do subconsciente e das relações do indivíduo com a cultura e consigo mesmo - ou seja, com seu próprio self.

A Ciência Cognitiva da Religião, nos estudos apresentados por Whitehouse (2008), aponta que todas as populações humanas compartilham de um conjunto de conceitos religiosos e padrões de comportamento que derivam de relações explícitas ou implícitas com o Divino, sendo o pensamento religioso característica comum às culturas humanas - e, por isso, suscitar apropriado interesse da comunidade científica. Serão apresentados estudos relacionados à três áreas temáticas dentro dos estudos de Ciência Cognitiva da Religião, a saber: desenvolvimento religioso, autoconsciência e mentes



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

extraordinárias. O desenvolvimento religioso é caracterizado pela investigação da forma, estrutura e/ou conteúdo do pensamento religioso e/ou espiritual como um todo. Geralmente, relaciona-se a termos socioconstrutivistas que baseiam-se nos ideais interacionistas e na cultura enquanto essenciais para o surgimento e desenvolvimento da religiosidade (Silva, 2018). Já a autoconsciência relaciona-se à consciência; é o processo cognitivo que define a experiência de subjetividade humana a partir de um self que surge da cultura, usando parâmetros regional e temporalmente localizados ao mediar fenômenos para perceber o mundo externo e, por consequência, a si mesmo (Nascimento, 2008). Para usar uma referência cartesiana, “penso, logo existo”: a existência é mediada pelo pensamento, precede a essência. Ao construir a narrativa a partir da experiência consciente, o sujeito cria um olhar ao mesmo tempo ontológico e subjetivo sobre si mesmo, uma dinâmica organizativa em que o indivíduo se volta para a introspecção, comparando autoconteúdos atuais com padrões internalizados de correção. A isso, chama-se autoconsciência (Duval & Wicklund, 1972). Por fim, o termo mente extraordinária refere-se à noção dual e transcultural de agentes não-humanos ou superhumanos, dotados de capacidades mentais extraordinárias (como a onisciência) ou agentes com capacidades perceptuais excepcionais (como os super-heróis). O estudo de mentes extraordinárias objetiva investigar como e quando tais conceitos de agentes extraordinários se desenvolvem, respondendo assim questões fundamentais da ciência cognitiva, como a aculturação do pensamento e as origens cognitivas da religião. Compreender mentes extraordinárias vai além de deus e religião, perpassando outros agentes como inteligências artificiais (e.g., Alexa e Siri) e androides, além de outros agentes próprios à fantasia e ficção científica (ver Burdett, Barrett, & Greenway, 2021; Lane, Wellman, & Evans, 2010; Wellman, 2018).

Este trabalho objetiva apresentar o campo das *Ciências Cognitivas da Religião* (CCR), fundamentando-se em relevante seleção de literatura empírica e teórica da área, e exemplificando-se tal abordagem através do exame de três



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

de suas áreas temáticas contemporâneas de pesquisa para apresentar a vastidão do enfoque cognitivo da religião de forma sumária, a saber, as pesquisas do (i) desenvolvimento religioso, (ii) das mentes ordinárias e extraordinárias, e (iii) da autoconsciência. Para isso, utiliza-se de pesquisa nos bancos de dados SciELO, BVS, PsycNet e Portal de Periódico CAPES usando as palavras-chave “desenvolvimento religioso”, “mentes ordinárias”, “mentes extraordinárias”, “autoconsciência”, “psicologia da religião”, “ciência cognitiva da religião”, e “religião e saúde”; abarcando periódicos nacionais e internacionais, e estudos qualitativos e/ou quantitativos. Em questão de forma, o trabalho assume-se como um ensaio de apresentação da área¹, em uma reflexão teórica da literatura disponível sobre conceitos tão importantes à ciência, quanto à religião e à fé. Objetiva-se apresentar a expansão do conhecimento científico em psicologia da religião e Ciência Cognitiva da Religião, apontando achados de três áreas temáticas de pesquisa supracitadas que utilizam diferentes métodos e abordagens para investigar os processos entre cognição e religião.

Os caracteres psicológicos da religião irão surgir e se desenvolver no indivíduo sendo modificados sua estrutura e conteúdo, mediante suas relações com o outro e com a cultura. Apesar de extensamente pesquisada, a intersecção entre psicologia e religião apresenta relativa escassez de escritos quando comparadas a outros corolários na ciência *psi*. Apresentamos os aspectos psicológicos que compõem a experiência religiosa, bem como as principais teorias relacionadas ao desenvolvimento da religião, estrutura e conteúdo da mente - com clara influência das fases do desenvolvimento propostas por Piaget -, a extensa relação entre o processo cognitivo da autoconsciência e a religião, e também a percepção de mentes ordinárias e extraordinárias na fase infantil em suas percepções do Divino. Desta maneira, suscita-se a reflexão acerca do tema, detalhando as relações entre processos cognitivos e a religião,

¹ Em não se tratando de uma revisão sistemática de literatura, e sim, de uma reflexão crítica e reflexiva operada por pesquisadores cognitivos com interesse na temática da religião, seguir-se-á uma orientação qualitativa, compreensiva, descritiva e avaliativa com base nos preceitos teóricos da ciências da cognição, sem o recurso usual de apresentação de detalhes dos materiais recolhidos da literatura examinados per si.



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

tomada aqui enquanto de interesse da comunidade científica - é proposta a quebra do tabu e da dicotomia entre ciência e religião, devendo esta ser entendida neste enfoque epistemológico enquanto um dos objetos possíveis da cognição.

Religiosidade e Experiência religiosa: aspectos psicológicos e cognitivos

A religião ocupa lugar de destaque enquanto fenômeno cultural desde o período pré-histórico, sendo um dos elementos fundantes da experiência humana. A pré-história da religiosidade vai desde o surgimento dos primeiros humanos até 3000 a.C., período no qual os conhecimentos e crenças religiosos têm como principal via de transmissão a oralidade (por meio dos mitos) e comportamento imitativos – os ritos, que assumem muitas formas a depender da cultura, e por meio de costumes aceitos e praticados assumem a função de simbolizar as crenças socioculturais. A religião é organizada segundo a perspectiva das sociedades tribais, sujeitas às intempéries da natureza. Desta maneira, as diferentes tribos - caçadoras, coletoras, pescadoras ou agricultoras - mostram concepção simples da religiosidade na qual havia a crença em um Ser supremo, criador, que não age diretamente na criação, usando as forças da natureza - estas acabam personificadas, dando origem a várias entidades mais ou menos dotadas de autonomia, recebendo culto e assumindo funções do Ser supremo, dando origem às práticas religiosas que caracterizam a religiosidade (Beaver, 1984; Piazza, 1991).

A religião pode ser pensada enquanto elemento constitutivo da humanidade, com a ideia de uma religiosidade natural e própria à espécie humana (Rohr, 2014). Os construtos sociais, por sua vez, são resultado da construção e significação do mundo. Enquanto parte da cultura, a religião ocupa um lugar de destaque no qual se estabelece enquanto um cosmos sagrado. Nesse sentido, sagrado está na acepção de poder misterioso e que provoca o temor, distinto do homem e que, entretanto, está relacionado a ele por meio de sua intrínseca relação com os objetos da experiência (Berger,



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

2013). De tal maneira é preciso identificar a religião como uma “presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano” (Alves, 2008, p. 13). Este conceito pode ser relacionado à epigênese, ou seja, à ideia de que os elementos constitutivos do processos desenvolvimentais são resultantes de uma interação biopsicológica e cultural, permitindo assim a transmissão do repositório humano de conhecimento, regras sociais e padrões comportamentais - todos diretamente envolvidos ao próprio conceito de religião (Martins & Vieira, 2010). Noção compartilhada por Berger (2013), que difere organismos humanos e não-humanos em um aspecto fundamental. De acordo com o teórico, o organismo humano conta com uma instabilidade congênita que possibilita o desenvolvimento de estruturas não-orgânicas - como os construtos da cultura - a fim de imprimir estabilidade e ritmo às vivências orgânicas aleatórias (por exemplo: o homem pré-histórico ao personificar suas vivências nas figuras de entidades sobrenaturais). Deste modo, a religião assume caráter organizativo do caos da realidade social, botando-a em referência aos aspectos sacros e imutáveis da crença religiosa. “Deus escreve certo por linhas tortas” é um ótimo exemplo da tentativa de ordenação em meio ao caos e aleatoriedade cotidianos.

Em continuidade, em outras linhas teóricas, a religião pode ser entendida enquanto o sentido subjetivo que o sujeito tem de sua relação com a “verdade última” (Amatuzzi, 2000), enquanto o próprio termo “fé” é entendido por Fowler (1992) enquanto um construto universal da humanidade e que serve como referencial de valores éticos e comportamentais de produção de sentido, sendo tudo aquilo que toca o indivíduo em seu interior e se desvinculando do sagrado ao perpassar diferentes campos da vida consigo mesmo e na sociedade; por vincular fé à produção de sentidos, o teórico entende-a enquanto uma tarefa da cognição.

Na Psicologia são crescentes as iniciativas de empreender estudos relacionando saúde e religiosidade/espiritualidade. O objeto da Psicologia da



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

Religião é a própria religiosidade do ser humano, desembocando na experiência religiosa e suas expressões, e também no comportamento religioso do indivíduo e dos grupos (Fraas, 1997). Contudo, tem se configurado uma tendência de distinguir religiosidade e espiritualidade. Embora sejam aspectos próximos, são fenômenos distintos (Pinto, 2009). A ideia de religiosidade está atrelada à religião e dessa forma possui um substrato sociocultural; implica um conjunto de regras cúllicas que variam de uma religião a outra e se manifestam em uma sorte de ritos, modificando-se ao longo do tempo em formas variadas de adoração, rituais, contemplação, penitência, comunhão, petição, oração e graças. Além dos símbolos, que na conjuntura trazem significados sobre a vida e a morte (Pinto, 2009; Kóvacs, 2007; Lago-Rizziardi, Teixeira & Siqueira, 2010). Espiritualidade, por sua vez, envolve aspectos mais amplos, que não excluem a religião (Pinto, 2009). De forma que Giovanetti (2005) entende-a enquanto toda vivência capaz de produzir profunda mudança interior, levando o humano à uma melhor integração consigo mesmo e com os outros. Entretanto, diferente da religião, a espiritualidade não necessariamente procura o sentido último da existência (Pinto, 2009). Desta simbiose sagrado-mundano - e conseqüente relação self-divino - nasce a experiência mística e/ou religiosa, caracterizada enquanto estado transcendental na qual fenômeno comum à cognição humana em que o indivíduo experiencia ter entrado em contato com o divino.

É oportuno pensar na rica significação de “experiência” no sentido fenomenológico. Para isso é importante a advertência que Bachelard (1996) faz ao dizer que a fenomenologia não é uma descrição empírica dos fenômenos, mas elementos colocados no eixo da intencionalidade. Ou seja, a consciência *sobre*, não a consciência *de*. A palavra experiência tem sua origem no latim *experientia*, significando o que foi retirado (*ex-*) de uma prova ou provação (*-perientia*). Dessa forma, embora a experiência passe pela sensação, ela se caracteriza pela apreensão. Logo o que se conclui a partir do que se vê não é



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

propriamente “experiencial”, mas pensado. Conhecimento experiencial é o diretamente produzido pelo contato com o real (Amatuzzi, 2007).

Em um percurso pela história da Psicologia da Religião, Paiva (1990) pontua que para alguns a experiência religiosa é emoção, um estado afetivo, para outros seria simplesmente um objeto da Psicologia da Religião na qual inclui meramente atitudes, valores e comportamentos. Para Fraas (1997) o elemento que baliza a experiência religiosa é que a consciência de nós mesmos não dá plenamente conta do que somos, de modo que remetemos a algo anterior. Amatuzzi (1999), na esteira do que diz Fraas (1997), compreende que não basta uma consciência de si, mas a consciência de estar dado a si. Entende-se então o caráter intercambiável que assumem os termos “fé”, “espiritualidade”, “religiosidade” e “experiência mística/religiosa” dentro da psicologia da religião, seria interessante ao campo que houvesse um consenso sobre usos e aplicações dos termos, de forma clara e distintiva, a fim de melhor diferenciá-los na construção de uma ciência plural e acurada.

A Ciência Cognitiva da Religião² (CCR) caracteriza-se enquanto uma amálgama de escritos de diferentes autores que estavam insatisfeitos com a condução dos estudos em religião. Propõem, então, diferentes maneiras de ver o objeto e suas relações com os indivíduos. Há, na CCR, contestação do relativismo cultural, determinista em sua forma extrema ao propor que a cultura sozinha explicaria como e porque as pessoas adquirem e transmitem comportamentos e ideais religiosos (White, 2018). Thomas Lawson (2000), considerado um dos fundadores do campo, entende que a CCR é necessária para entender o sistema simbólico-cultural em torno da religião, explicando como ideais, crenças e comportamentos religiosos surgem e persistem nas populações humanas. De enfoque essencialmente cognitivo, a CCR entende o humano não enquanto recipiente passivo da cultura; os fenômenos da mente filtram e processam informação, modificando as formas que tomam o produto cultural “religião” para um conjunto de ideais, comportamentos e crenças

² Ou CSR, do inglês *Cognitive Science of Religion*. Para um apanhado histórico da subdisciplina da CSR ver Barrett (2007).



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

corolários da religiosidade. Dessa maneira, o enfoque cognitivo rejeita noções puramente construtivistas do desenvolvimento da religião, levando em consideração as transformações e transfigurações advindas da racionalização e entendimento dos produtos culturais religiosos pelos indivíduos (White, 2018).

Posto isso, diferencia-se das noções anteriormente apresentadas de psicologia da religião por conta de sua visão ontológica diferenciada, entendendo os processos humanos enquanto primariamente fenomenológicos e relacionando-se à cultura para a produção dos ideais, crenças e comportamentos individuais. A CCR assume uma postura explanatória *bottom-up*, fracionando sistemas religiosos em seus componentes constitutivos, como os conceitos de agentes não-visíveis, deidades punitivas, mentes extraordinárias e comportamento ritualizado; entender como esses aspectos emergem envolve identificar os mecanismos comportamentais e cognitivos representacionais e de comportamento explícito (Boyer, 2003).

A religião, portanto, pode ser entendida enquanto uma construção ideológica que ajuda a explicar certos conjuntos de ideais, comportamentos e crença. A CCR admite que este pode ser um termo genérico para explicar a miríade de práticas religiosas, porém assume o risco pois seu foco é em como a cognição interage com a cultura. Existem, portanto, três objetivos principais da pesquisa em CCR, a saber: *presença, persistência e prevalência* da religião (White, 2018). A presença da religião é um foco que tem como objetivo explicar porque certos comportamentos e crenças estão presentes na cognição humana (e por conseguinte, nas culturas). Muitos teóricos da CCR engajam em pesquisas multiculturais com crianças e adultos a fim de identificar a predisposição humana à fé (ver Cohen et al., 2011; Emmons & Kelemen, 2014; Burdett et. al., 2021), tirando conclusões a partir da psicologia evolutiva e assumindo que entender a causalidade da origem e manutenção da religião leva ao melhor entendimento da religiosidade em si.

White (2018) complementa que a *prevalência* da religião refere-se à determinar como e porque estas ideias e comportamentos tornam-se



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

prevalentes transculturalmente, mesmo levando-se em consideração o vasto repertório de conhecimentos característicos das religiões - que, aparentemente, têm certos pontos em comum entre os variados conjuntos de moralidade e comportamentos. Para entender a universalidade da religião, teóricos conduzem análises de dados arqueológicos, etnográficos e históricos existentes, assim como questionários de larga escala. Por fim, a *persistência* da religião objetiva investigar como e porque certos conjuntos de ideias e comportamentos persistem através da história humana, em sua instabilidade, estabilidade e transformações culturais. Entende-se que a religião faz parte da cognição panhumana - o conjunto de conteúdos e estruturas cognitivas comum a todos -, e que modifica-se a partir de dados vieses de conteúdo ou de contexto. As questões relacionadas à religiosidade, à experiência religiosa e às práticas psicoterápicas em saúde despertam grande interesse por diferentes razões socioeconômicas e clínicas (Peres, Simão & Nasello, 2007). Enquanto parte indissociável de diversas culturas humanas, não é de se espantar que a pesquisa suscite discussão na ciência *psi*. A seguir, discute-se o que a literatura em psicologia cognitiva da religião postula sobre o desenvolvimento da religiosidade e dos seus corolários em crianças e adolescentes.

O desenvolvimento da religiosidade em Crianças e Adolescentes

Os estudos sobre desenvolvimento religioso em crianças e adolescentes, em sua maioria, partem de uma base cognitiva, sendo a Teoria Piagetiana o arcabouço das primeiras ideias sobre a estruturação e o desenvolvimento do pensamento religioso. Importante notar que estes processos não assumem uma característica linear e ascendente, ou seja, que o desenvolvimento dos adultos e adolescentes será mais complexo que o de crianças. Ao contrário, cada fase apresenta características funcionais e ordenadas, que podem desenvolver-se ou ter correlatos em etapas seguintes ou ser completo em si mesmo. Deste modo, é errôneo pensar nas etapas enquanto simples complexificação, tomando a criança a partir da perspectiva da adultez (Silva, 2018). As “fases” aqui



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

propostas adquirem então sentido menos linear, focando principalmente nos aspectos biopsicossociais, ambientais e antropológicos do desenvolvimento. Porquanto, construtos tipicamente piagetianos como o animismo, antropomorfismo, finalismo e artificialismo são necessários para a origem e entendimento do pensamento religioso, sua universalidade talvez possa melhor elucidar a universalidade das religiões - embora Piaget não considerasse o ser humano enquanto ontologicamente religioso (Silva, 2018).

Assim, Kelemen et al. (2021) consideram em estudo que crianças, mesmo quando não são criadas em ambientes religiosos, são “eternalistas intuitivos”; têm crenças que não são necessariamente teologicamente corretas sobre suas próprias capacidades mentais na pré-existência e no pós-vida. Esta correção aos construtos teológicos das religiões se daria com o tempo, junto à aquisição do pensamento formal e abstrato próprios do desenvolvimento humano, em uma exposição cumulativa às narrativas culturais de transmissão das crenças no sagrado e no sobrenatural (Cui et. al., 2020).

Bridges (2002) faz menção às principais teorias do desenvolvimento religioso em crianças e adolescentes, a saber: Teoria do Desenvolvimento Religioso de Elkind (1964; 1970), a Teoria do Desenvolvimento da Fé de Fowler (1992) e a Teoria do Desenvolvimento do Juízo Religioso de Oser (1991). Nota-se já aí a variedade de termos da rede de conceitos “religião”, assim como o caráter por vezes intercambiável destes³ na literatura da área. Os teóricos assumem diferentes perspectivas para suas teorias, usando de noções construtivistas e socioconstrutivistas para melhor compreender quais etapas perpassam o desenvolvimento religioso. A Teoria do Desenvolvimento Religioso de Elkind (1964; 1970) discute o desenvolvimento do pensamento religioso em etapas que aumentam de complexidade e composto por três

³ Aos termos-chave dos modelos teóricos supracitados, a saber, ‘desenvolvimento religioso’, ‘fé’, ‘juízo religioso’, agregam-se na literatura da área um acervo não pequeno de outros conceitos como ‘religiosidade’, ‘espiritualidade’, ‘experiência religiosa’, ‘experiência mística’, ‘êxtase religioso’, ‘êxtase místico’, ‘misticismo’, numa lista longe de ser exaustiva, que traz profunda instabilidade conceitual ao campo das ciências empíricas da religião, redundância e inflação conceitual, e profunda ambiguidade e às vezes caos conceitual, dificultando o progresso da área, e comparação crítica dos estudos empíricos realizados.



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

estágios do desenvolvimento religioso na infância - de forma semelhante aos estágios Pré-Operacionais, Concreto e Formal propostos por Piaget. Estas fases do desenvolvimento contemplariam:

1. **Fase Pré-Operacional:** tem como principal característica o pensamento categórico; é o início do uso de símbolos para representação do mundo real. Nesta fase ainda não é possível perceber o enlace entre categorias, por exemplo, não ser possível conceber que um indivíduo pode ser católico e brasileiro ao mesmo tempo. Crianças educadas em berços e pertença religiosa são capazes de perceber o valor da pertença religiosa a um grupo de indivíduos, todavia, ainda não compreendem o que distingue uma denominação de outra.
2. **Fase Concreta:** Apresenta um maior nível de compreensão sobre religião e crenças religiosas. Pensar sobre religião nesta fase é ater-se ao comportamento observável. Para crianças nesta fase, é compreensível que existam variações das denominações em suas atividades religiosas, todavia, não compreendem as diferenças de crenças que fundam cada religião. Da mesma forma que, quando convidadas a descrever a oração, as crianças nesta fase se concentram na descrição do rito, e não dos sentimentos e pensamentos explorados e relatados por indivíduos mais velhos ao executarem a mesma tarefa.
3. **Fase Operacional:** Nesta fase temos a possibilidade de compreensão de conceitos pessoais e abstratos, pensamentos e práticas. Fica evidente que denominações diferem por crenças e práticas, sendo nesta fase possível perceber a oração como momento privado de comunhão com o divino. É nesta fase que as respostas aos questionamentos existenciais e de fé são mais próximos dos conceitos percebidos por adultos.

Fowler (1992), que concebeu a teoria do desenvolvimento da fé - também chamada de teoria do ciclo de vida -, defende o desenvolvimento pessoal da fé como construtor de significados, abarcando a vida do indivíduo e os princípios que o nortearão. Para o autor, as questões da fé são cotidianas e universais, independente da religiosidade pessoal; são perguntas existenciais,



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

relacionadas à vida e seus sentidos e anseios. Posto isso, sua teoria de desenvolvimento trata não apenas sobre o desenvolvimento da religião em si, dirigindo seu foco para as diferentes facetas, conteúdos e estruturas condizentes à fé como um todo e ao próprio sentido da vida construído pela pessoa. Assim como a teoria anteriormente citada, postula uma série de fases para o desenvolvimento da esfera religiosa subjetiva, a saber:

0. Fé Primordial ou Indiferenciada: Ocorre durante a infância e consiste em um sentimento de confiança básico depositado pela criança em seus cuidadores. Seriam pré-imagens formadas antes até mesmo que a linguagem, assumindo a perspectiva evolucionista do desenvolvimento da fé. Essa experiência constitui a base para o desenvolvimento da fé subsequente, incluindo a fé religiosa.

1. **Fé Intuitiva-Projetiva:** Emerge durante a fase Pré-Operacional proposta por Piaget. Nesta etapa as crianças utilizam a imaginação recém-desenvolvida e os símbolos a fim de entender o que está acontecendo ao seu redor. É apenas a partir dos símbolos culturais, interação social e linguagem que a fé pode se desenvolver. No que tange ao desenvolvimento da religiosidade, é possível perceber o desenvolvimento psicossocial. É durante essa fase que se estabelecem emoções complexas como culpa, vergonha, orgulho, autoconfiança, entre outras. Posto isso, é uma etapa de descobertas e aprendizados.

2. **Fé Mítico-Literal:** Esta etapa é possível através do desenvolvimento do pensamento Operacional Concreto. Nesta fase há uma exploração do pensamento lógico, todavia, não do pensamento abstrato, sendo a compreensão de Deus literal. As crianças focam na aprendizagem de competências moralmente valorizadas e há um objetivo de atingir a posição de “bom” aos olhos dos pais e outras figuras de autoridades presentes em seus contextos. Há um esforço para aprender o que é moralmente correto e agrada a tais figuras. Entretanto, é também nesta fase que as crianças contrapõem suas próprias imagens de fé àquelas ensinadas pelos adultos; mostram, assim, sua capacidade



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

de juízo ao selecionar o que lhes é transmitido ao redor da imagem de Deus. A criança, agora pubescente, começa a analisar sua própria existência e a sociedade na qual está inserida, distinguindo esta realidade das imaginações da meninez.

3. ***Fé Sintético-Convencional:*** Também conhecida como fase pré-adulta, é o início do Operacional Formal e chega de mãos dadas à adolescência. Esta fase inclui uma maior capacidade de compreensão dos conceitos abstratos, logo, é onde se instauram cognitivamente os conflitos e inconsistências lógicas do conteúdo religioso. Também é o começo da autoanálise comparativa - processo corolário à autoconsciência, que será discutida mais à frente -, na qual o adolescente passa a comparar-se àqueles presentes em seus círculos sociais, criando assim uma autoimagem que possa refletir os bons atributos da imagem de Deus.

4. ***Fé individualivo-reflexiva:*** Esta etapa caracteriza-se por sua autonomia, vindo de mãos dadas à adulez. Há uma necessidade pessoal por fazer escolhas de forma autônoma, que, porém, refletem os julgamentos de valor moral e religioso dentro dos círculos sociais do indivíduo, assim como em sua autocrítica. Por isso, muitos grupos religiosos mantêm um sistema de fé baseado na dependência de uma autoridade externa e na identidade de grupo que a crença proporciona. Esta relação dialógica individualidade-coletividade acentua o processo de aceitação ou negação das diversas ideologias religiosas disponíveis, ressaltando novamente a autonomia e tomada de decisões sobre religiosidade, forma e conteúdo do sagrado.

5. ***Fé conjuntiva:*** nesta etapa, o indivíduo confronta seus ideais de “eu” com as figuras que são próprias do sagrado. Desse confronto podem surgir diferentes maneiras de entender a multiculturalidade da realidade. A fé conjuntiva suspeita em uma interconexão do todo, em um entendimento do caráter relacional da cultura. Se almeja que nesta etapa o indivíduo adquira capacidade para lidar com a alteridade religiosa, cultural e social,



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

compreendendo que não é ele ou sua religião que porta a verdade absoluta, e admitindo o diálogo intercultural e interreligioso.

6. **Fé universalizante:** de acordo com o teórico, poucas pessoas chegarão à esta etapa; esta caracteriza-se como uma renúncia ao “eu” como eixo para o conhecimento da fé pessoal em detrimento de uma noção de *self* que labuta em nome da comunidade, trazendo noções de amor e justiça para bem-estar e transformação social.

Outra teoria apresentada será a *Teoria do Desenvolvimento do Juízo Religioso* de Oser (1991), que foca nas relações que o indivíduo construirá com o Divino, tendo como ponto principal o desenvolvimento do julgamento religioso, definido pelo autor enquanto racionalização que relaciona realidade à algo vivido além da realidade, fornecendo sentido e direção que vão além do mero conteúdo aprendido socialmente. Oser foca nas explicações que as crianças e adultos têm para experiências que pareçam contrárias às crenças religiosas e às respostas que os indivíduos encontram para si de modo a reconciliar fé e uma realidade que parece contradizê-la. Sugere também que o desenvolvimento do julgamento religioso seria independente do desenvolvimento moral e cognitivo. Entrevistando uma amostra de indivíduos com idades variantes entre 7 e 75 anos, Oser apresenta cinco fases do desenvolvimento religioso:

1. **Fase I:** Deus é visto como imediatamente envolvido nos acontecimentos cotidianos. O pensamento sobre Deus é altamente concreto e literal. Pelo envolvimento divino em todo e qualquer acontecimento da realidade humana, desobediências possuem como consequências acidentes, doenças, e/ou punições imediatas.

2. **Fase II:** A percepção de um Deus menos punitivo entre crianças e adolescentes. Nesta fase o Divino pode ser influenciado pelos comportamentos humanos, tais como práticas religiosas e boas ações. O amor de Deus é evidente quando se tem uma vida saudável e feliz, enquanto a ira de Deus é a sua não intervenção em tempos de conflito.



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

3. **Fase III:** Um Deus mais distante é percebido neste momento do desenvolvimento. Os indivíduos são mais responsáveis pelo seu próprio bem-estar e autonomia, levando a um maior questionamento acerca da existência de Deus. Nesta fase, pessoas começam a assumir posições mais firmes quanto às suas crenças, sejam teístas ou ateístas.

4. **Fase IV:** Inclui indivíduos adolescentes mais velhos e adultos que mantiveram a fé em um Deus criador, de onde procede toda a vida, sendo a fé e suas práticas o próprio significado da existência. Múltiplas formas de religiosidade são aparentes, e há a aceitação dos planos divinos, que servem como alento e conforto.

5. **Fase V:** A pessoa sente-se íntima e incondicionalmente conectada ao Deus Último, e a religião torna-se um modelo de vida praticamente indissociável ao indivíduo e suas visões de mundo e noções de self.

Amatuzzi (2000) apresenta sua teoria de forma descritiva, situando o desenvolvimento religioso em cada etapa do ciclo de vida e tomando como foco a formação e evolução de um conceito de self. Porquanto, tal teoria liga-se ao conceito de autoconsciência por tratar das reflexões e questionamentos do self acerca de si mesmo e das noções religiosas pertinentes à si. O desenvolvimento religioso é apresentado em 9 etapas, cada uma com desafios a serem superados para melhor integração do self consigo mesmo e dos valores - religiosos ou não - que o indivíduo assume (Amatuzzi, 2000; Silva, 2018), a saber:

1. **Etapa do bebê - confiança (de 0 a 1,5 anos):** caracteriza-se por superar o desafio da passagem do sonho à realidade, à descoberta de um mundo independente do eu. Para tal, a criança deve ter uma experiência de confiança fundamental gerada no aconchego da relação com os pais que seja capaz de tirá-la de si mesma para a relação com o mundo.

2. **Etapa da criança - construção simbólica do mundo (de 2 a 6 anos):** o desafio central no processo de formação do eu seria a separação do outro e



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

entendimento de sua autonomia, o que seria atingido por meio do processo de aquisição da linguagem enquanto construção simbólica interior do mundo.

3. **Etapa da meninez - coragem e iniciativa (de 7 a 12 anos):** há uma percepção de que o sujeito influencia nos objetos da religião, caracterizando-se pelo desafio de passar da inabilidade e passividade para assumir postura corajosa e decisiva e melhor integrar o eu. A religião começa a se expressar através de histórias, que a apresentam em seus conteúdos e sentidos.

4. **Etapa da adolescência - escolha pessoal (de 13 a 18/20 anos):** a religiosidade está intimamente conectada à individualidade das decisões religiosas, caracterizando-se pela progressiva caminhada de uma vivência de indefinição para uma definição a partir de si, em um eu mais integrado e com verdades pessoais mais profundas. O autor também aponta a tendência a questionar a religião observada nesta etapa.

5. **Etapa do jovem adulto - intimidade (de 18/20 a 30 anos):** há um distanciamento da religião enquanto instituição para a religião enquanto parte da vida pessoal. Caracteriza-se pelo desafio de abrir-se para criar relações de intimidade e transformação com os objetos e, portanto, o indivíduo apenas permanece religioso uma vez que sejam criadas tais relações de sentido - do contrário, pode assumir apenas noções convenientes da religiosidade.

6. **Etapa do adulto - gerar e cuidar (de 30 a 35/40 anos):** a fecundidade caracteriza-se como o desafio desta etapa, na qual há um aprofundamento dos valores e da concretude da vida.

7. **Etapa do adulto maduro - liberdade (de 35/40 a 60 anos):** superação da estereotipia religiosa, em que o indivíduo deve transformar o eu para superar as rotinas e padrões e, assim, encontrar sentido mais pessoal para sua vida, para assim se autorrealizar.

8. **Etapa do adulto mais velho - simplesmente viver (de 60 a 80 anos):** descreve que o indivíduo liberta-se de seus apegos, entendendo a importância de simplesmente viver. Pode haver integração da experiência religiosa.



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

9. **Etapa da proximidade da morte - entregar-se (-):** tem como maior desafio a noção de mortalidade e finitude, entregando-se em paz na passagem em uma progressiva transcendência do eu empírico para aceitar sua autodissolução.

As teorias citadas apontam que o desenvolvimento religioso, embora semelhante ao pensamento de Piaget, não ocorrerá em paralelo às fases de desenvolvimento propostas pelo pai do Construtivismo. Também observa-se que o lugar da dimensão intelectual na vivência e desenvolvimento do religioso subjetivo discrepa entre os modelos, ora atrelando-se o amadurecimento e conteúdo formal da religiosidade às vicissitudes da cognição, ora entendendo-se tais desenvolvimentos como mais independentes, correndo em paralelo, mas sem um enodamento de seus momentos, mecanismos e produtos de fase.

Ávila (2007) aborda aspectos relacionados à socialização, religiosidade e irreligiosidade de jovens e adolescentes. A religiosidade na adolescência faz menção às principais características da etapa de desenvolvimento; dentre elas, a aquisição da lógica formal aparece como elemento organizador da compreensão da realidade através de uma possibilidade de maior manipulação dos movimentos da subjetividade. Os aspectos fisiológicos relacionados à formação da identidade/autoconceito e a socialização concretizada através da pertença grupal também são apontados como elementos sinalizadores da adolescência. O citado autor discorre sobre a religiosidade na adolescência com base em fortes aspectos sociológicos, principalmente nos que dizem respeito à formação de identidade. Um dos mecanismos de evitação religiosa por parte dos adolescentes seria a superficialidade religiosa, considerando que nesta idade ainda não existe um pensamento formulado sobre a incredulidade, mas acabando por situar a religião em uma posição de irrelevância. A posição de incredulidade, por outro lado, seria uma postura adulta e provavelmente definitiva. Outro estudo relatado por Ávila (2007) diz respeito ao ganho de identidade religiosa entre estudantes universitários americanos, chegando apenas a 23%. Os baixos números expressam justamente a representação dos



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

jovens que fazem pouco uso da autonomia na tomada de decisões, sendo influenciados em maior peso por outros ou por fatores socioambientais.

A religiosidade na adolescência será reflexo não só de construções ao longo do desenvolvimento do indivíduo como também das influências e qualidades de relações sociais do presente. A literatura aponta vários benefícios da religião, ligados à saúde, bem-estar e comportamento protetivo (Abar et. al., 2009; Amankwaa et al., 2012; Rocha e Fleck, 2011). A construção da identidade de adolescentes estritamente religiosos, entretanto, idealmente seria um processo no qual o adolescente desenvolveria sua identidade religiosa de maneira autônoma e intrinsecamente motivada. Fisherman (2016) considera três tipos de desenvolvimento da identidade religiosa: saudável, não-saudável e perigoso. A identidade religiosa saudável viria a partir de uma migração da fé infantil à fé adulta; fé infantil, aqui, caracteriza validação externa por meio da identidade religiosa – “creio nisso, pois nisso meus pais creem”. Assumir uma postura madura seria deixar para trás as regras do externo, questionando e duvidando, em exame minucioso do conteúdo da identidade religiosa.

Adolescentes estritamente religiosos podem notar a religião enquanto parte autoevidente de suas histórias, às vezes sem sequer refletir sobre sua identidade religiosa. Não questionar implica em uma falta de autonomia e poder de escolha, o que pode tornar a identidade religiosa danosa ou até mesmo perigosa; seu desenvolvimento não sendo interno, e sim com as demandas e expectativas do ambiente no qual estão inseridos (Bruin-Wassinkmaat et al., 2019). O pensamento abstrato e metacognição desenvolvidos durante a adolescência permite envolvimento com conceitos religiosos e espirituais, caracterizando a etapa da vida enquanto grande suscitadora de experiências espirituais (Schnitker et al., 2021). Entretanto, o desenvolvimento da identidade religiosa pode ser influenciado por outros fatores contextuais internos ou externos; como as crises na história de vida, organizações religiosas, costumes e tradições (Bruin-Wassinkmaat et al., 2019).



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

Upenieks, Schafer e Mogosanu (2021) conduziram um importante estudo em perspectiva longitudinal sobre o impacto que a religião na infância teria em risco de mortalidade, questionando-se: poderia uma infância religiosa adiar a morte? A pesquisa foi lançada em 1995 com adultos de idades entre 25 a 74 anos, perdurando até 2014 e reunindo uma amostra de 3032 participantes. A fim de responder à questão de pesquisa, o estudo aferiu os níveis de religiosidade e práticas religiosas durante a infância e na adultez, combinando à uma análise dos comportamentos de cuidado que as pessoas tomam em relação à própria saúde - por exemplo, se faz exercícios e se faz consumo de substâncias. Deste modo, poderiam investigar o quanto e como a religião impacta na adoção de comportamentos de risco que possam elevar mortalidade. Em seus resultados, os autores analisaram que altos níveis de religiosidade durante a infância é associado a um risco mais alto de mortalidade, assim como o é para aqueles que cresceram de uma infância religiosa para uma adultez irreligiosa. Por outro lado, indivíduos que vieram de lares moderadamente religiosos e se mantiveram moderados estão em menor risco. Pessoas nascidas em lares moderados que se tornaram altamente religiosas apresentam menores riscos de mortalidade, assim como aqueles que nunca tiveram relação íntima com a religião. Aparentemente, a “pena” de crescer em um lar muito religioso é confinada àqueles indivíduos que se tornam menos religiosos com o tempo, não sendo observada em pessoas que se mantiveram religiosas ou mesmo em quem sequer já foi religioso. Vale notar, entretanto, que os dados foram coletados em um período de quase 20 anos no qual a cultura estadunidense e suas atitudes quanto à religião modificaram-se muito. É importante seguir com estudos semelhantes de cortes mais recentes para aferir se os dados seguiriam a mesma tendência ou não⁴. Mais do que isso, é importante seguir com as pesquisas no campo de desenvolvimento religioso e espiritual em crianças, adolescentes e também adultos, quiçá também em gerontes e centenários,

⁴ Vale salientar a escassez a nível mundial de estudos longitudinais que tenham como foco aspectos cognitivos relacionados à religiosidade. Desconhecem-se atualmente estudos deste tipo com amostras brasileiras, lacuna que urge ser sanada pelos psicólogos da religião.



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

população que tem aumentado sensivelmente, seguindo o avanço das ciências médicas, e acesso mais facilitado das populações à cuidados em saúde.

Nota-se a intrínseca relação da fé com a saúde, cultura e formação dos conceitos de self - a religião perpassa a vida, direta ou indiretamente influenciando os conceitos que uma pessoa têm de si. Sendo o self um esquema mental, segue-se que o desenvolvimento da religiosidade enoda-se a uma rede mais ampla de conceitos e esquemas, dentre os quais destacam-se os de mentes ordinárias e extraordinárias, que são notas cruciais para a cristalização de noções como deus ou deidades. Este interessante campo de pesquisa cognitiva será trazido em suas linhas gerais na próxima seção.

Ciências Cognitivas da Religião e a pesquisa de Mentes Ordinárias e Extraordinárias

De acordo com Barret (2007), a Ciência Cognitiva da Religião se propõe a estudar uma questão existencial ao ser humano: a crença em algo sobrenatural. Não se pode compreender o humano nem suas cognições sem levar em consideração aspectos tão intrínsecos e comuns quanto a espiritualidade e a religiosidade. Todavia, o estudo das Ciências Cognitivas sobre este conceito ainda é muito recente. No Brasil, o material é bastante escasso. Durante muito tempo acreditou-se que não se poderia combinar ciência com religião, como se as duas estivessem em total desacordo e caminhassem por lugares distintos; entidades em conflito, forças opostas e até mesmo inimigas. Todavia, estudos recentes evidenciam que conhecer como a mente humana funciona em decorrência de sua crença em algo para além do humano pode ajudar na compreensão da própria ciência sobre a mente humana e seus processos, ainda tão pouco conhecidos por uma CCR ainda em construção (Barret, 2007).

Assim como as ciências cognitivas se propõem a estudar fenômenos como aprendizagem, memória, percepção, pensamento, formação de conceitos, e outras funções cognitivas, a crença no sobrenatural é mais um fenômeno



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

vivenciado pelo ser humano que carece de estudos e conhecimento por parte do mundo científico. Críticas com relação à postura dominante e controladora de certos grupos religiosos distanciaram cientistas, criando certa resistência em se aproximar do conhecimento sobre eventos sobrenaturais. Todavia, tão comum como o natural é o sobrenatural. Comumente, até mesmo os mais céticos se deparam com situações que os requisitos e métodos científicos à disposição atualmente não conseguem explicar em sua completude. A CCR não tem como objetivo explicar tudo o que poderia ser chamado de religião, em detrimento disso, procura conhecer e investigar a estrutura cognitiva básica do pensamento e da ação que possa ser considerada religiosa⁵, convidando também diversas ciências a contribuir na explicação de determinados fenômenos religiosos.

Barbour (1990) assinala que há quatro formas de se relacionar religião e ciência: o conflito, a independência, o diálogo e a integração. O conflito advém das contradições existentes entre o materialismo científico e o literalismo bíblico. A independência diz respeito à observância de ciência e religião como objetos totalmente distintos, sem pontos em comum. O diálogo, quando ocorre, geralmente é indireto e distante. A integração traria uma compreensão de uma relação direta entre ciência e religião. Paiva (2002, p. 561), que realizou um estudo sobre a crença dos cientistas num Deus pessoal e na imortalidade pessoal, afirmou que

“Ciência e Religião têm sido um binômio problemático em algumas áreas da cultura ocidental moderna. O acréscimo da Psicologia a esse binômio tem o sentido de destacar a extensão da ciência natural e biológica para a ciência humana e de apontar a dimensão psicológica que vincula o cientista à religião e o religioso à ciência”.

Em sua pesquisa sobre as crenças dos cientistas, o autor verificou que as racionalizações para aceitar ou rejeitar a religião não são determinadas por

⁵ Isto é, a cognição religiosa (*religious cognition*).



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

decisões epistemológicas, sejam da religião ou da ciência, nem pelas supostas diferenças nas atitudes demandadas pelos dois campos.

Bering (2006), estudando a psicologia cognitiva da crença no sobrenatural, reconheceu que a crença em uma divindade e na vida após a morte pode ser um subproduto da evolução, compreendendo que a mente humana pode ter uma predisposição biopsicológica à crença no sobrenatural. Todavia existem diversas críticas ao estudo deste construto, pois é mais bem aceito pela comunidade científica que Deus e a vida após a morte são produtos fenomenológicos da mente, e não frutos de uma realidade objetiva como a genética do *Homo sapiens sapiens*. O autor buscou então evidências empíricas para avaliar se a crença em Deus e na vida após a morte é um padrão do estado da consciência humana, buscando compreender como a evolução influenciou a construção e o desenvolvimento da cognição. Para tal, Bering (2006) estudou se as crianças exibem sinais desses traços antes de receber qualquer doutrinação cultural, realizando uma pesquisa com crianças nas idades entre 4 a 12 anos, na qual utilizava fantoches e contava uma história na qual um jacaré comeu um rato. As crianças eram questionadas sobre pensamentos e sentimentos do rato após a morte. Descobriu-se então que quanto mais jovem a criança, mais era comum que ela atribuísse ao rato morto vários estados mentais e capacidades para ter sentimentos. Este estudo vai de encontro à tese de que as origens de tais crenças adviriam de *inputs* religiosos; ao contrário, as crianças raramente se referiam a construtos religiosos quando respondiam às questões do estudo. Até mesmo as crianças mais novas sabiam que o cérebro parou de funcionar no momento da morte, mas a maioria das crianças, mesmo as mais velhas, recusaram-se a dizer que o rato parou de amar sua mãe após a morte. Os resultados também fornecem evidências de que crenças em agentes sobrenaturais driblam os sistemas de inferências mentais do cérebro que são projetados para raciocinar sobre o cotidiano de agentes intencionais.

A cognição humana possui a capacidade de identificar e diferenciar mentes comuns (ordinárias) e extraordinárias em seres humanos e não-



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

humanos, sendo este um fenômeno universal que perpassa diferentes culturas.

A pesquisa em mentes extraordinárias a caracterizam enquanto noções de características radicalmente não-humanas em figuras que apresentam certo antropomorfismo - novamente, o humano à imagem e semelhança de Deus. As estruturas conceituais que as crianças utilizam para racionalizar a mente de Deus não são feitas especificamente para representar humanos, podendo estar mais próximas da mente extraordinária - por exemplo, crianças muito pequenas assumem que qualquer um pode ser onisciente, ainda sem diferenciar mentes ordinárias e extraordinárias, porém já com a estrutura da mente extraordinária em formação (Lane, Wellman & Evans, 2010; 2012). Essa prevalência é defendida enquanto uma peculiaridade na concepção que as pessoas têm umas das outras, intuitivamente representando suas mentes enquanto separadas de seus corpos, portanto, explica-se a naturalidade dos infantes ao assumir suas crenças em mentes descorporificadas.

O reconhecimento do poder extraordinário vem da relação dicotômica com a mente ordinária; é por meio do entendimento das limitações do conhecimento humano comum e de suas crenças - compreendendo, por exemplo, a existência de falsas crenças - que a criança consegue enfim diferenciar as noções da mente humana e da mente de Deus, e *a posteriori* entender seus papéis na religiosidade e cultura; posto isso, o estudo de mentes extraordinárias é corolário dos estudos de Teoria da Mente, sendo parte do estado da arte no campo (Wellman, 2018). A respeito da pesquisa sobre Mentes Extraordinárias no campo das Ciências Cognitivas da Religião, tem-se a grande contribuição de Lane, Wellman e Evans (2010), na qual foi dirigida uma pesquisa com crianças pré-escolares de escolas seculares para investigar o desenvolvimento da compreensão de crianças sobre mentes extraordinárias. O estudo constatou que até aproximadamente os quatro anos de idade, as crianças atribuem falsas crenças a seres comuns e a extraordinários, revelando o antropomorfismo proposto por Piaget; ou seja, as crianças inicialmente atribuem a seres extraordinários os mesmos limites psicológicos que eles



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

atribuem a seres humanos comuns, e só aproximadamente a partir dos cinco anos é que as crianças começam a fazer diferenças entre seres ordinários e extraordinários, atribuindo habilidades perceptivas excepcionais aos deuses de sua crença. No entanto, em outro estudo realizado por Lane *et al.* (2012) com crianças pré-escolares de escolas religiosas cristãs, foi identificado que inputs socioculturais, como a exposição religiosa precoce, possibilitaram às crianças uma compreensão mais precoce sobre o conceito de mentes extraordinárias quando comparado com a amostra de crianças de escolas seculares.

Barlev e Shtulman (2021), por meio de avaliação crítica de estudos anteriores, integram estudos de crianças e adultos acerca da representação de agentes intencionais, concluindo que representações de mentes e corpos são integradas desde o começo, e que o conceito de seres religiosos enquanto descorporificados desenvolve-se lentamente, não sendo evidente em crianças pequenas. Com isso, argumentam que a crença em seres sem corpo requer aprendizado cultural, e esse dualismo mente-corpo enquanto aprendido. Esta crença seria prevalente não por estarmos evolutivamente predispostos a tê-la, e sim por conta de seu caráter positivo na transmissão social e comunicação. Pelos ideais intrinsecamente culturais que cercam a religião e os poderes que as diferentes mentes extraordinárias podem assumir enquanto deidades que são produtos e produtores de significados compartilhados, os estudos mais recentes assumem metodologia transcultural e/ou interreligiosa, selecionando seu espaço amostral com base em diferentes países ou religiões para melhor entender aquilo que é invariável na cognição humana sobre mentes extraordinárias.

Estudando crianças de idades entre 3 a 5 anos em 4 países diferentes (Israel, Reino Unido, Quênia e República Dominicana), Burdett *et al.* (2021) pediram que os sujeitos racionalizassem sobre uma miríade de mentes ordinárias e extraordinárias. Encontraram em seus resultados intragrupos diferenças de forma e conteúdo das respostas sobre onisciência, a partir da variável idade; este resultado está de acordo com os achados de pesquisa no



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

campo mentes extraordinárias, que postulam o caráter desenvolvimental da Teoria da Mente - esta, necessária para o surgimento e compreensão desta faceta cognitiva excepcional. Houveram, entretanto, expressivas diferenças nos padrões de resposta intergrupos, apontando o papel da cultura no entendimento infantil das mentes extraordinárias. Em outro estudo, Burdett et al. (2020) conduziram pesquisas com crianças entre as idades de 2 a 5 anos, criadas em famílias cristãs, judias e muçulmanas em 3 diferentes países (Reino Unido, Israel e Albânia). Foi pedido às crianças que completassem duas tarefas perceptuais e uma de memória, de maneira a acessar sua compreensão das habilidades cognitivas de mentes naturais e sobrenaturais. As análises revelaram diferentes padrões de resposta para as mentes humanas, porém houve similaridade nos resultados das respostas para mentes extraordinárias, sugerindo que haja um padrão de desenvolvimento em comum para crianças com tradições religiosas das religiões abraâmicas monoteístas.

O estudo da Ciência Cognitiva da Religião e de Mentes Extraordinárias, em especial a mente de Deus, pode ser de grande importância científica e social. Pesquisas na área da religião podem auxiliar a minimizar a separação existente entre ciência e vida cotidiana (Bering, 2006), e o estudo de mentes extraordinárias pode ainda revelar mais sobre como a mente humana funciona, contribuindo na compreensão de sua complexidade. Entretanto, nota-se a escassa ainda pesquisa sobre um corolário tão importante da cognição, com poucos grupos de teóricos debruçando-se na investigação empírica das mentes extraordinárias e seu desenvolvimento na infância. O estudo da religião pode ter muito a ensinar sobre os processos cognitivos do ser humano, desde que conduzido de forma científica e ética, sem fins religiosos *per se*. A seguir, neste horizonte de apresentação de áreas temáticas de pesquisa contemporânea no interior da CCR discute-se a autoconsciência em seus estreitos enlaces com a fé.



Autoconsciência e Religião: à imagem e semelhança do *Self*

O filósofo alemão Feuerbach (2007) expõe uma provocante questão na qual a religião - a consciência de Deus - pode ser compreendida como a consciência que o homem tem de si mesmo. Contudo, o autor adverte que é preciso estar atento para não cair no equívoco de conceber a consciência de Deus do homem religioso enquanto a consciência de sua própria essência. Elucida: “a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” (2007, p.45). O homem foi criado à imagem e semelhança do divino, assim como o divino reflete a face das culturas e indivíduos que nele creem. Tal posição filosófica é consonante com os achados por pesquisadores do campo da autoconsciência, que investigam o enlace entre os dois campos para melhor compreender questões demasiado humanas, refletindo a atentividade de Narciso voltada à si, na água.

Em 1972, os teóricos Duval e Wicklund postularam a teoria de autoconsciência objetiva (*objective self-awareness theory*; teoria OSA). Autoconsciência é descrita então enquanto a capacidade cognitiva de tornar-se foco de sua própria atentividade; autofoco no qual o self volta sua atenção para si mesmo. Uma pessoa torna-se autoconsciente ao refletir sobre a experiência de perceber e processar autoestímulos. Isso pode ser ilustrado a partir da reflexão sobre o próprio passado (autobiografia) e sobre o próprio futuro (prospecções), além do autofoco em suas próprias emoções, pensamentos, traços de personalidade, metas, atitudes, comportamentos, percepções, sensações, intenções, entre outros (Martins et al., 2019). Epley et al. (2009) demonstram que as representações pessoais da mente divina são ainda mais egocentricamente enviesadas que suas representações das mentes de outras pessoas: o divino é criado à imagem e semelhança do humano.

Segundo o modelo neurocognitivo e socioecológico de mediação de autoconsciência de Morin (2004) existem três influências que podem levar ao autofoco: 1. Meio social, 2. Mundo físico, e, 3. O self. O meio social refere-se



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

à influências como a comunicação direta, feedback relevante que um indivíduo recebe dos outros sobre seu self, dentre outros. O comportamento apresentado pelo outro motiva respostas do Self, que por sua vez demandam réplicas do Outro significativo, e assim sucessivamente. Isso leva ao entendimento de que o self pode produzir efeitos no ambiente, sendo este uma entidade única e independente. O mundo físico refere-se aos objetos e estruturas que façam ressurgir a consciência corpórea e diferenciação self-mundo, em resposta aos estímulos autorreflexivos. Por fim, o self pode refletir sobre si mesmo engajando-se em processos cognitivos como fala interna, imagética, teoria da mente e informação autobiográfica (Morin, 2011a; Nascimento & Roazzi, 2013). Aí, pode-se notar a estreita ligação entre autoconsciência e religião. De acordo com Fowler (2001), a fé forma uma estrutura tripartite composta pelo self, os entes queridos do self e os valores pessoais. Assim, sua teoria foca *em que* as pessoas baseiam sua religiosidade, e não *em como* elas entendem sua relação com o divino. A literatura disponível em autoconsciência pode ajudar a elucidar esta questão, a começar pela relação entre um de seus corolários e um dos elementos basilares para o desenvolvimento da religiosidade humana: a noção de mentes extraordinárias.

Referida como teoria da mente, a habilidade de atribuir estados mentais ao outro e de representá-los enquanto diferentes dos seus próprios é uma atividade cognitiva corolária de processos autoconscientes, sendo invocada em toda sorte de interações sociais (Morin, 2011b; White, 2018). Esta compreensão da alteridade das mentes desenvolve-se progressivamente na infância, à medida que as crianças entendem a natureza subjetiva de percepções e pensamentos em um processo que requer que as crianças diferenciem a realidade do mundo da realidade psíquica do self e dos outros. O desenvolvimento da compreensão de tais capacidades humanas e comuns está intimamente ligado às noções de mentes extraordinárias produzidas pelos vieses da infância (ver Lane, Wellman & Evans, 2010; 2012; Wellman & Liu, 2004). Porquanto, nota-se aí um dos enlaces entre religião e autoconsciência.



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

O próprio conceito de entender a mente divina e capacidades sobrehumanas perpassa os conceitos e sentidos produzidos pelo self sobre si mesmo e os outros, além de suas impressões sobre cultura e meio social. Religiosos descrevem a mente divina enquanto um agente social estratégico que percebe e julga pensamentos e comportamentos humanos; logo, pensar sobre Deus pode fazê-los sentir que seus comportamentos estão sendo monitorados pela onisciência do sagrado, uma possibilidade chamada pelos autores Gervais e Norenzayan (2011) como hipótese do monitoramento sobrenatural. Os pesquisadores, partindo de um espaço amostral de 277 universitários canadenses, conduziram três experimentos empíricos para apoiar a hipótese, utilizando-se de duas variáveis sensíveis à percepção de monitoramento social: a autoconsciência pública e a resposta socialmente desejada. A autoconsciência pública remete à ideia de autofoco externo, isto é, o quanto o indivíduo estaria atento às suas próprias características perceptíveis pela sociedade – como altura, peso, voz e gestos (Martins et al., 2019). Para aqueles que acreditam, pensar sobre a mente divina teria efeitos na autoconsciência pública comparáveis aos efeitos de pensar e refletir as opiniões de outras pessoas sobre si. Isso implica que pensar sobre Deus elicitaria autoconsciência pública, podendo aumentar a incidência de respostas socialmente desejáveis entre religiosos. Os três experimentos consistiam na aplicação de uma escala de autoconsciência pública, seguida de tarefas de preparação e uma segunda escala sobre religiosidade; aplicação de *priming tasks* com noções implícitas sobre Deus em relação à uma escala de autoconsciência pública; e, por fim, a aplicação de *priming tasks* sobre Deus em relação aos comportamentos socialmente desejáveis. As análises de variância (ANOVA) chegaram aos resultados que, para pessoas pouco religiosas, pensar em Deus reduziu a autoconsciência pública; para pessoas muito religiosas, entretanto, pensar sobre a mente divina eliciou a autoconsciência - da mesma maneira que pensar sobre outras mentes humanas faria. Os resultados são consistentes com a hipótese que pensar a mente divina



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

engatilha os mesmos processos sociocognitivos que são ativados em situações da vida real de monitoramento social por outros indivíduos; podendo, assim, promover cooperação entre grupos sociais.

Nascimento e Roazzi (2017) investigaram as relações entre religiosidade e autoconsciência, hipotetizando uma possível coevolução conjunta na ontogênese de 958 universitários de uma sorte de tradições religiosas. O protocolo de pesquisa consistiu em um Questionário Sociodemográfico, Escalas de Autoconsciência Situacional e Disposicional e Escala de Religiosidade Global; os dados foram analisados a partir de coeficiente de correlação de Pearson, ANOVA One-Way seguida do teste das diferenças honestamente significativas (DHS) de Tukey e Análise Fatorial. Desta maneira, o estudo objetivou investigar quatro hipóteses, a saber: 1) se níveis altos de religiosidade relacionam-se com níveis mais altos de autoconsciência disposicional e situacional; 2) se a adesão religiosa está relacionada com formas não ansiosas do autofoco (como a autorreflexão), e se a não-adesão correlaciona-se com formas ansiosas do autofoco (como a autorruminação); 3) se a religiosidade está positivamente correlacionada com formas não ansiosas do autofoco e se negativamente correlata às formas ansiosas do autofoco; e, 4) se o tempo de filiação à religiosidade está relacionada positivamente com formas não ansiosas do autofoco e negativamente correlata às formas ansiosas do autofoco. A análise dos achados levantou evidências da interrelação sistemática entre os fatores da autoconsciência e religiosidade, reforçando a hipótese do papel protetivo da religião no desenvolvimento dos processos autoconscientes. Indivíduos sem religião tendem a usar menos o canal imagético para autoanalisar-se, podendo resultar em déficits no manejo do autoconceito, principalmente quando comparado aos dados de pessoas com mais tempo de exercício da religiosidade, que tendem a ter maior conscientização de si.

Isso levanta indícios para a suposição do desenvolvimento da autoconsciência estar diretamente relacionado à frequência de exposição a



Revista AMAzônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

estímulos autofocalizadores - como orações e práticas religiosas. Entretanto, não foram encontradas relações entre irreligiosidade e formas ansiosas do autofoco, o que pode ser explicado pelos múltiplos caminhos que podem sedimentar um autofoco benigno e autorreflexivo, tais como leituras filosóficas, meditação, psicoterapia e envolvimento em arte, política ou voluntariado social. A religião, portanto, pode promover a otimização do estado reflexivo da autoconsciência, ao orientar existencialmente os indivíduos religiosos e propiciar uma miríade de estímulos autofocalizadores próprios aos ritos religiosos (Nascimento, 2008). Por fim, a literatura evidencia o aspecto organizativo da religião na pós-modernidade, sendo esta um poderoso contingente do desenvolvimento cognitivo ao alcançar a esfera dos aspectos reflexivos da humanidade, a autoconsciência, um dos corolários mais nucleares da cognição (Nascimento, 2008; Nascimento & Roazzi, 2017).

Considerações Finais

Os estudos sobre religiosidade acontecem no intuito de verificar os efeitos e benefícios da religião na cognição, bem como de aspectos voltados para identidade e relações de grupo. Por ser uma instância tão cara à humanidade, caminhar por vias que explorem o fenômeno cognitivo do desenvolvimento da religiosidade sem sombra de dúvidas seria um ganho para a psicologia, que não pode mais ater-se ao velho embate ciência-religião e deve, ao contrário, entendê-la enquanto elemento indissociável das culturas humanas, sendo seu efeito inegável na construção de nossa ontologia e dos aspectos culturais específicos às diversas configurações da sociedade. A compreensão de como se dá o desenvolvimento da religiosidade em crianças e adolescentes pode alargar o arcabouço teórico e epistemológico em psicologia do desenvolvimento, dando contribuições de relevância. É indiscutível a contribuição do pensamento piagetiano para a compreensão do desenvolvimento, bem como forma e conteúdo do pensamento religioso em crianças e adolescentes (Silva, 2018).



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

Entre pontos a serem considerados, temos a percepção do contexto no qual o indivíduo está inserido, como as experiências vivenciadas podem promover o desenvolvimento cognitivo, ressignificações e o desenvolvimento da fé, assim como em que momento do desenvolvimento se pode perceber a compreensão e distinção da criança entre mentes ordinárias e extraordinárias (Cohen et. al., 2011; Burdett, & 2010; Burdett, Barrett, & Wigger, 2020; Lane, Wellman & Evans, 2010; 2012).

O estudo das mentes extraordinárias aponta que esta é uma noção basilar para que os humanos entendam uns aos outros, em sua alteridade e diferenças - a chamada teoria da mente. Este é um processo cognitivo estreitamente relacionado à teoria de autoconsciência (Nascimento, 2008; Nascimento & Roazzi, 2017), de suma importância para o desenvolvimento satisfatório de noções cognitivas sobre o eu, o mundo e a alteridade. Ao analisar o enlace entre religião e autoconsciência, a literatura encontra que as dinâmicas devocionais e cúltricas da religião alteram os sensíveis padrões de autofocalização humanos e podem auxiliar no maior conhecimento de si mesmo e alcance de melhores níveis de autorreflexão. Mesmo com a importância científica e social do tema, vale notar a escassez de pesquisas em Psicologia Cognitiva sobre religiosidade conduzidas em território brasileiro. É necessário expandir a investigação sobre uma instância tão importante à história ontológica e subjetiva da humanidade quanto a religião, despidendo-se das antigas noções dicotômicas e positivistas de um embate entre ciência e fé.

Referências

- Abar, B., Carter, K. L., & Winsler, A. (2009). The effects of maternal parenting style and religious commitment on self-regulation, academic achievement, and risk behavior among African American parochial college students. *Journal of Adolescence*, 32, 259-273.
- Alves, R. (2008). *Que é religião*. São Paulo: Edições Loyola.
- Amankwaa, A. A.; Reed Jr., W.; & Owens, D. A. (2012). Church Attendance And Alcohol Consumption Level: Reasons For Not Drinking Alcohol



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

Among College Students. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2(4). [Special Issue – February, 2012]

Amatuzzi, M. (2007). Experiência: um termo chave para a Psicologia. *Memorandum*, 13, 08-15.

Amatuzzi, M. M. (1999). Religião e sentido de vida: um estudo teórico. *Temas em Psicologia da SBP*, 7(2), 183-190.

Ávila, A. (2007). *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola.

Bachelard, G. (1996). *Poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes.

Barbour, I. G. (1990). *Religion in an Age of Science* (pp. 1989-1990). San Francisco: Harper & Row.

Barlev, M., & Shtulman, A. (2021). Minds, bodies, spirits, and gods: Does widespread belief in disembodied beings imply that we are inherent dualists? *Psychological Review*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/rev0000298>

Barrett, J. L. (2007). Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? *Religion Compass*, 1, 01-19. 10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x

Berger, P. (2013). *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.

Beaver, R. P. et al. (1984) *Le religioni del mondo*. Roma: Edizioni Paoline.

Bering, J. M. (2006). The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a deity or an afterlife could be an evolutionarily advantageous by product of people's ability to reason about the minds of others. *American Scientist*, 94(1), 142-149.

Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences* 7, 119–125.

Bridges, L.J., & Moore, K.A. (2002). *Religion and Spirituality in Childhood and Adolescence*. Washington, DC: Child Trends.

Burdett, E. R. R., Barrett, J. L., & Greenway, T. S. (2020). Children's Developing Understanding of the Cognitive Abilities of Supernatural and Natural Minds: Evidence from Three Cultures. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 14(1).

Burdett, E. R., Wigger, J. B., & Barrett, J. L. (2021). The minds of God, mortals, and in-betweens: Children's developing understanding of extraordinary and ordinary minds across four countries. *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(2), 212.

Cohen, E., Burdett, E., Knight, N., & Barrett, J. (2011). Cross-Cultural similarities and differences in person-body reasoning: Experimental evidence from the United Kingdom and Brazilian Amazon. *Cognitive Science*, 35(7), 1282-1304.



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

- Cui, Y. K., Clegg, J. M., Yan, E. F., Davoodi, T., Harris, P. L., & Corriveau, K. H. (2020). Religious testimony in a secular society: Belief in unobservable entities among Chinese parents and their children. *Developmental psychology*, 56(1), 117.
- de Bruin-Wassinkmaat, A. M., de Kock, J., Visser-Vogel, E., Bakker, C., & Barnard, M. (2019). Being young and strictly religious: A review of the literature on the religious identity development of strictly religious adolescents. *Identity*, 19(1), 62-79.
- Duval, S., & Wicklund, R. A. (1972). *A theory of objective self awareness*. New York: Academic Press.
- Elkind, D. (1964). Age change and religious identity. *Review of Religious Research*, 6(1), 36-40. <https://doi.org/10.2307/3510881>
- Elkind, D. (1970). The origins of religion in the child. *Review of Religious Research*, 12, 35-42.
- Emmons, N. A., & Kelemen, D. (2014). The development of children's prelife reasoning: Evidence from two cultures. *Child development*, 85(4), 1617-1633.
- Epley, N., Converse, B. A., Delbosc, A., Monteleone, G., & Cacioppo, J. (2009). Believers' estimates of God's beliefs are more egocentric than estimates of other people's beliefs. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106, 21533–21538.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes.
- Fisherman, S. (2016). Development of religious identity through doubts among religious adolescents in Israel: an empirical perspective and educational ramifications. *Religious Education*, 111(2), 119-136.
- Fraas, H. J. (1997). *Religiosidade Humana*. São Leopoldo: Editora Sinodal.
- Freud, S. (2010). *O futuro de uma ilusão*. L&PM.
- Fowler, James. (1992) *Estágios da Fé: a Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido*. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST-IEPG.
- Fowler, J. W. (2001). Faith development theory and the postmodern challenges. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 159-172.
- Gervais, W. M., & Norenzayan, A. (2012). Like a camera in the sky? Thinking about God increases public self-awareness and socially desirable responding. *Journal of experimental social psychology*, 48(1), 298-302.
- James, W. (2019). *As variedades da experiência religiosa*. Editora Cultrix.
- Jung, C. G. (2011). *Resposta a Jó*. Editora Vozes Limitada.



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

- Kelemen, D., Emmons, N., Brown, S. A., & Gallik, C. (2021). Beliefs about Origins and Eternal Life: How Easy Is Formal Religious Theory Development? *Journal of Cognition and Development*, 22(3), 356-378.
- Lago–Rizzardi, C. D., Teixeira, M. J., & de Siqueira, S. R. D. T. (2010). Espiritualidade e religiosidade no enfrentamento da dor, 34(4), 483-487.
- Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2010). Children’s understanding of ordinary and extraordinary minds. *Child development*, 81(5), 1475-1489.
- Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2012). Socio-cultural Input Facilitates Children’s Developing Understanding of Extraordinary Minds. *Child Dev.*, 83(3), 1007–1021. doi:10.1111/j.1467-8624.2012.01741.x.
- Martins, G. D. F., & Vieira, M. L. (2010). Desenvolvimento humano e cultura: integração entre filogênese, ontogênese e contexto sociocultural. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 15, 63-70.
- Morin, A. (2011a). Self-awareness part 1: Definition, measures, effects, functions, and antecedents. *Social and personality psychology compass*, 5(10), 807-823.
- Morin, A. (2011b). Self-recognition, theory-of-mind, and self-awareness: What side are you on? *Laterality*, 16(3), 367-383.
- Nascimento, A. M. (2008). Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo. (Tese de Doutorado). Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco.
- Nascimento, A. M. D., & Roazzi, A. (2013). Autoconsciência, imagens mentais e mediação cognitiva. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 26, 493-505.
- Oser, F.I . (1991). The development of religious judgment . In F.K. Oser & W.G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence. New Directions for Child Development*, No. 52, pp. 5-25. San Francisco: Jossey-Bass
- Paiva, G. J. D. (1990). Algumas relações entre psicologia e religião. *Psicologia USP*, 1(1), 25-33.
- Paiva, G. J. (2002) Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(3), 561-567.
- Peres, J. F. P., Simão, M. J. P., & Nasello, A. G. (2007). Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 136-145.
- Piazza, W. O. (1991). *Religiões da humanidade*. São Paulo: Edições Loyola.
- Pinto, E. B. (2009). Espiritualidade e Religiosidade: articulações. *Revista de Estudos da Religião, São Paulo*, 4, 68-83.



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq

ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 - 1441 (Versão digital)

- Rocha, N. S., & Fleck, M. P. A. (2011). Avaliação de qualidade de vida e importância dada a espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais (SRPB) em adultos com e sem problemas crônicos de saúde. *Rev. Psiquiatr. Clín.*, 38(1), 19-23.
- Rohr, F. (2018). *Educação e Espiritualidade*. Recife: Editora da UFPE.
- Schnitker, S. A., Williams, E. G., & Medenwaldt, J. M. (2021). Personality and social psychology approaches to religious and spiritual development in adolescents. *Adolescent Research Review*, 1-19.
- Silva, F. A. (2018). O que há de religioso no desenvolvimento humano: uma revisão da literatura. *Numen*, 21(2).
- Upenieks, L., Schafer, M. H., & Mogosanu, A. (2021). Does childhood religiosity delay death? *Journal of religion and health*, 60(1), 420-443.
- Wellman, H. M., & Liu, D. (2004). Scaling of theory-of mind tasks. *Child Development*, 75, 523-541.
- White, C. (2018). What does the cognitive science of religion explain? In Hans van Eyghen, Rik Peels, & Gijsbert van den Brink (Eds.), *New Developments in the Cognitive Science of Religion - the Rationality of Religious Belief* (pp. 35-49). Springer.
- Whitehouse, H. (2008). Cognitive evolution and religion: Cognition and religious evolution. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion: Studies, theories, and critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Recebido: 20/9/2021. Aceito: 20/12/2021.

Sobre autores e contato:

Alexsandro Medeiros do Nascimento

Doutor, Departamento de Psicologia – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – Coordenador do Laboratório de Estudos de Autoconsciência, Consciência, Cognição de Alta Ordem e Self (LACCOS)
E-mail: alexmeden@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-9981-8384>

Antonio Roazzi

Ph.D., Departamento de Psicologia – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
E-mail: roazzi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6411-2763>
<http://lattes.cnpq.br/6108730498633062>
https://www.researchgate.net/profile/Antonio_Roazzi



Revista AMazônica, LAPESAM/GMPEPPE/UFAM/CNPq
ISSN 1983-3415 (versão impressa) - eISSN 2558 – 1441 (Versão digital)

Kaasy Mary Cavalcanti de Melo

Graduação em Psicologia (UFPE) - Prefeitura Municipal de Jaboatão dos
Guararapes (PE)
E-mail: kaasymelo@gmail.com

Luiz Guilherme de Oliveira Leal

Mestrando em Psicologia Cognitiva (UFPE), Membro do LACCOS
E-mail: luiz.guilherme.de.oliveira.leal@ufpe.br

Rafael Amorim de Paula

Graduação em Psicologia (UFPE)
E-mail: rafael.amorimp@gmail.com

Witanagé da Silva Junior

Graduação em Ciências Biológicas (UFPE), Mestrado em Psicologia Cognitiva
(UFPE) - Polícia Militar de Pernambuco, 17º
E-mail: witanage@hotmail.com