UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**O conceito Deus em crianças cristãs:
o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas**

MATHEUS FERNANDO FELIX RIBEIRO

São Paulo
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**O conceito Deus em crianças cristãs:
o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas**

VERSÃO REVISADA

MATHEUS FERNANDO FELIX RIBEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia,

Área de concentração: Desenvolvimento e Aprendizagem

Orientador: Prof. Dr. José Fernando Bitencourt Lomônaco

São Paulo
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ribeiro, Matheus Fernando Felix

O conceito Deus em crianças cristãs: o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas / Matheus Fernando Felix Ribeiro; orientador José Fernando Bitencourt Lomônaco. -- São Paulo, 2018.

183 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Processos Psicológicos. 2. Antropomorfismo. 3. Formação de Conceito. 4. Desenvolvimento Humano. 5. Religiões. I. Bitencourt Lomônaco, José Fernando, orient.

II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA ESCOLAR
E DO DESENVOLVIMENTO HUMANO

RIBEIRO, MATHEUS FERNANDO FELIX

O conceito Deus em crianças cristãs: o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, área de concentração: Desenvolvimento e Aprendizagem

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____	Instituição _____
Julgamento _____	Assinatura _____

Prof. Dr. _____	Instituição _____
Julgamento _____	Assinatura _____

Prof. Dr. _____	Instituição _____
Julgamento _____	Assinatura _____

São Paulo
2018

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, João Batista Ribeiro, quem agora reside no mesmo reino que Mufasa. O silêncio contempla minha saudade. Obrigado por ter sido meu pai. Eu não poderia ter sido mais feliz.

À minha mãe, Sônia Felix Ribeiro, a pessoa mais forte e bondosa que jamais conheci. Você é meu modelo.

Ao meu irmão, Marcus Felix, meu melhor amigo. Dotado de uma moral inquestionável e de uma inteligência admirável. Para mim, nossa amizade transcende nossos vínculos sanguíneos.

À minha madrinha, Dalva Graciano, minha segunda mãe. Ter morado com você em outro país foi uma das melhores experiências que já tive.

À minha namorada, Lorryne Soares. Este trabalho não teria sido realizado sem você. Você foi meu apoio emocional e intelectual.

À minha família, que respeitou meus momentos de ausência, de carência e soube ignorar passageiros desvios.

Aos meus amigos mineiros, destacadamente Augustto Cipriani, Brener Tomé, Bruno Mendes, Clara Matheus, Eduardo Borges, Jéssica Stival e Tavos Machado pela presença constante na minha vida.

À Larissa Barcellos, quem me mostrou que há amor na capital paulistana e a Alba Millan, la meva amiga catalana.

Aos meus amigos Cientistas Cognitivos da Religião mineiros, Renato Fonseca, Thales Silva e Felipe Miguel e paulistanos do grupo COG-R, gostaria de dizer que estamos fazendo história.

Ao meu orientador prof. Fernando Lomônaco, cuja disponibilidade para seus alunos é sem precedentes. Poucos orientandos podem gozar da honra de terem reuniões adoçadas com café na casa de seus orientadores. Espero que essa orientação – sua última – faça jus ao seu brilhantismo.

Ao Wellington Zangari, quem atuou como verdadeiro co-orientador nessa dissertação. Agradeço imensamente as portas que você me abriu, tanto intelectuais quanto para o contato próximo e mais afetivo. Você é admirável.

Aos meus amigos da USP, destacadamente Esther Hwang, Priscila Bonato, Vicente Marçal. Vocês tornaram minha passagem pela Usp muito mais agradável. Obrigado.

Aos meus amigos da PUC, Bruno Gnocchi, Bia Kesselring, Cláudia Valeria, Fernando Rocha, Gabriela Lisboa e Jailma Araújo. Agradeço ao prof. Silas Guerriero que se tornou um amigo também!

Ao Luiz Silva pelo apoio técnico nas análises estatísticas e à Marta Nascimento pelos esclarecimentos sobre catalogação e pelo carinho.

Às professoras Briseida Dôgo, Deborah Barbosa, Fraulein Vidigal e Luciana Caetano por serem o tipo de profissional que pretendo ser no futuro, que transformam o que amam em conhecimento. Me espelho em vocês.

À agência de fomento Capes, que financiou o desenvolvimento dessa pesquisa.

Como diz meu colega Guilherme Raggi, agradeço e encorajo a livre circulação de conhecimento propiciada pelas vias alternativas às grandes corporações que dominam o mercado intelectual. Sem esse tipo de veículo, esse projeto não poderia ter sido desenvolvido.

Religion is the way it is because the mind is the way it is.

Jason Slone (2005, p.6)

RESUMO

RIBEIRO, Matheus Fernando Felix. **O conceito Deus em crianças cristãs: o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas**. 2018. 183 f. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

Trata-se de uma pesquisa de natureza básica, de estrutura transversal e de desenho *quasi*-experimental cujo objeto foi o conceito Deus em uma amostra de crianças de três confissões cristãs. Objetivou-se explorar se o uso deste conceito é consistente com a doutrina teológica por elas professas ou se se incorre em uma antropomorfização não intencional. Ainda, é explorada a relação entre o uso de imagens e adornos religiosos e distintos níveis de antropomorfização. Esses objetivos foram explorados através da formulação e testagem de nove hipóteses. Foi constituída uma amostra de conveniência composta por noventa participantes. Essa amostra foi dividida em quatro grupos de interesse: no primeiro houve uma distribuição equitativa ($n=30$) quanto às confissões religiosas (Catolicismo Romano, Espiritismo Kardecista e Assembleia de Deus); três grupos quanto à idade, variando de 9 a 11 anos ($M=10.31$, $DP=0.80$); dois quanto ao gênero, sendo que quarenta e três respondentes eram do sexo masculino (47%) e; dois grupos quanto ao tipo de escola, sendo que cinquenta e três participantes pertenciam à escola particular (58%). Foram utilizados como instrumental de pesquisa uma tarefa de compreensão de narrativa, um questionário de exposição às imagens religiosas e um questionário sobre as características de Deus para testar as hipóteses aventadas. Esses instrumentos passaram por sistemática tradução e adaptação cultural, além de haver sido calculado o índice de validade de conteúdo, de maneira a averiguar sua exatidão semântica para o uso tanto no contexto brasileiro quanto para a população-alvo. Como resultado, o instrumento mostrou-se adequado para uso. Também encontramos que os participantes usuários de imagens religiosas, majoritariamente os católicos e espíritas, sustentam maiores níveis de antropomorfismo religioso em seus conceitos teológicos, conforme aferido pelo Questionário de Deus. No entanto, o grupo que apresentou maiores níveis de antropomorfismo na tarefa de compreensão de narrativa foi o evangélico. Face a este dado aparentemente contraditório, discutimos possíveis

relações entre a dinâmica do mercado religioso brasileiro, contextualizando o uso da imagem religiosa, e a representação mental do conceito Deus para essa amostra. Os resultados também sugerem que, para os quatro grupos de interesse, o antropomorfismo religioso atua mais intensamente em crianças do que em adultos na tarefa de compreensão de narrativas, em que são utilizados conceitos básicos. Quanto ao uso dos conceitos teológicos, os grupos de interesse também apresentaram uma leve rejeição ao antropomorfismo religioso. Sugere-se que para o conceito Deus existam múltiplos níveis de representação, sendo que o contexto e a tarefa influem sobre a representação a ser empregada, variando entre conceitos básicos e teológicos em um certo *continuum*. Ainda, face aos resultados encontrados e amparados pela visão teórica dos conceitos, apresenta-se uma possível explicação fundada na mudança conceitual sobre como os usos do conceito Deus podem mudar ao longo do desenvolvimento, de maneira a afetar toda uma rede relacional teórica-explicativa.

Palavras-chave: Processos Psicológicos, Formação de conceito, Desenvolvimento Humano, Religiões, Antropomorfismo.

ABSTRACT

RIBEIRO, Matheus Fernando Felix. **God's concept in Christian children: anthropomorphism and the use of religious images**. 2018. 183 f. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

This basic, transversal, quasi-experimental research has as object God's concept in a children sample of different Christian beliefs. We aimed to explore if the use of this concept is coherent with their professed theology or if they unintentionally anthropomorphize this agent. Also, we explore how religious images and objects relate to distinct levels of anthropomorphization. We explored these objectives through nine hypotheses. We had a convenience sample of ninety individuals. Such sample was divided in four groups: the first one was equally distributed in three religious groups ($n=30$) (Roman Catholics, Assembly of God and Kardecism Spiritism); the second one divided in three groups related to age, varying from 9 to 11 ($M=10.31$, $DP=0.80$); third group divided in two related to gender, being forty-three males (47%) and finally; the fourth group related to type of school, being fifty-three participants studying in private school (58%). We used three psychologic instruments in our research: a narrative comprehension task, a survey of exposure to religious images and a survey of characteristics of God. These instruments were translated and culturally adapted for scientific usage, we also calculated the content validity index, to be sure about its semantic validity both for the Brazilian context and for the target-population. Thus, we found that the image users, mostly Catholics and Spirits, hold greater levels of religious anthropomorphism in their theological concepts, as we can measure through the God's Survey Questionnaire. The group that showed greater levels of anthropomorphism in the narrative comprehension task was the evangelic. On that, we present some possible relations between the dynamics of Brazilian religious market, specially related to religious image usage, and God's mental representation related to this sample. Also, as a result, our sample suggest that, for the four groups created, religious anthropomorphism is more intense in children in a narrative comprehension task than in adults. On the theological concepts, the groups also revealed tiny rejection to religious anthropomorphism, but when analyzed all items, we could notice certain heterogeneity in the attribution of anthropomorphism for this agent, varying from a lot

to little, when compared to an adult sample, whose rejection was absolute. These results suggest, in conformity with theory theory of concepts, that God's concepts go through conceptual change throughout the human development, affecting all theoretical-explicative conceptual network.

Keywords: Psychological Processes, Concept Formation, Human Development, Religions, Anthropomorphism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Blocos de análise da experiência religiosa na passagem de Emaús, segundo o modelo de Taves	25
Figura 2 - Concepções de Religião com base na etimologia do temo	29
Figura 3 - Domínios e suas características segundo a perspectiva teórica	101
Figura 4 - Modelo de codificação de conceitos e suas relações	103
Figura 5 - Resultados do Estudo 1 de Barrett e Keil	105
Figura 6 - Etapas da tradução do instrumento	108
Figura 7 - Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para as Narrativas e os itens para a versão final	110
Figura 8 - Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas para a versão final.....	111
Figura 9 - Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para o Questionário de Deus para a versão final	112
Figura 10 - Média da acurácia da amostra, dos grupos religiosos, das faixas etárias, dos tipos de escola e do sexo nos itens base e de Deus.....	107

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Caracterização da amostra pelas quatro variáveis de interesse.....	81
Tabela 2 - Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total da Histórias de compreensão de narrativa e rememoração de itens	101
Tabela 3 - Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total do Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas	103
Tabela 4 - Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total do Questionário de Deus	105
Tabela 5 - Significância para os itens base e de Deus para as variáveis de interesse	108
Tabela 6 - Média e desvio-padrão para a devoção religiosa	110
Tabela 7 - Média e desvio-padrão dos 15 itens do Questionário de Deus.....	111
Tabela 8 - Média e desvio-padrão da amostra total e das variáveis de interesse no Questionário de Deus	112
Tabela 9 - Média e desvio-padrão da amostra total e das variáveis de interesse no Questionário de Deus	120
Tabela 10 - Média e desvio-padrão dos 15 itens do Questionário de Deus comparadas ao estudo de Barrett (1998)	116
Tabela 11 - Média da acurácia da amostra, dos grupos religiosos, das faixas etárias, dos tipos de escola e do sexo nos itens base e de Deus comparados aos estudos de Barrett (1998; & Keil, 1996)	116

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
1.1 Contexto da pesquisa.....	18
1.2 Justificativa.....	22
1.3 Objetivo	23
1.4 Organização do Trabalho	23
CAPÍTULO 2 - A CIÊNCIA COGNITIVA DA RELIGIÃO	25
2.1 A Ciência Cognitiva da Religião	25
2.2 A religião e a mente	27
2.3 Algumas questões sobre definição.....	31
CAPÍTULO 3 - O ESTUDO DOS CONCEITOS PELA PSICOLOGIA	38
3.1 Ontologia dos conceitos	38
3.2 Visão clássica.....	44
3.3 Visão prototípica.....	46
3.4 Visão dos exemplares	48
3.5 Visão teórica.....	49
CAPÍTULO 4 - A ESPECIFICIDADE DOS CONCEITOS RELIGIOSOS E A QUESTÃO DO ANTROPOMORFISMO.....	55
4.1 A especificidade dos conceitos religiosos	55
4.2 Antropomorfismo enquanto problema de pesquisa	66
4.2.1 O antropomorfismo na perspectiva da Ciência Cognitiva da Religião	69
4.3 Deus é um humano no Céu?.....	70
4.4 Estudos ilustrativos e instrumentos de avaliação	72
4.5 Críticas aos instrumentos de avaliação	82
4.6 Hipóteses de pesquisa	84
CAPÍTULO 5 - MÉTODO	87
5.1 Participantes.....	87
5.2 Material.....	88
5.2.1 Os instrumentos utilizados	88

5.2.1.1 Histórias de Compreensão de Narrativa e itens de rememoração	89
5.2.1.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas	89
5.2.1.3 Questionário de Deus	90
5.2.2 A adaptação dos instrumentos	91
5.2.2.1 Etapas da adaptação	92
5.2.2.2 Etapa 1: A tradução dos instrumentos	94
5.2.2.3 Etapa 2: A síntese	95
5.2.2.4 Etapa 3: A retro tradução	95
5.2.2.5 Etapa 4: Síntese da retro tradução	95
5.2.2.6 Etapa 5: Teste piloto e avaliação de juízes	96
5.3 Procedimento	97
5.3.1 Delineamento da pesquisa	97
5.3.2 Locais de coleta de dados	97
5.3.3 Critérios de composição da população-alvo, de seleção e procedimentos de coleta	98
5.3.4 Seleção das instituições	98
5.3.5 Contato com os responsáveis	99
5.3.6 Caracterização das instituições pesquisadas	99
5.3.6.1 Igreja Católica Apostólica Romana	99
5.3.6.2 Espiritismo Kardecista	100
5.3.6.3 Assembleia de Deus	102
5.3.7 A aplicação	103
5.3.8 Procedimentos de análise	105
5.3.9 Considerações éticas	105
CAPÍTULO 6 - RESULTADOS	107
6.1 Resultados da adaptação	107
6.1.1 Histórias de compreensão de narrativa e itens de rememoração	107
6.1.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas	109
6.1.3 Questionário de Deus	111
6.2 Resultados descritivos dos instrumentos	113
6.2.1 Histórias de compreensão de narrativa e itens de rememoração	113
6.2.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas	115
6.2.3 Questionário de Deus	117

6.3 Teste das hipóteses	119
6.3.1 Hipótese 1	119
6.3.2 Hipótese 2	121
6.3.3 Hipótese 3	122
6.3.4 Hipótese 4	122
6.3.5 Hipótese 5	123
6.3.6 Hipótese 6	123
6.3.7 Hipótese 7	123
6.3.8 Hipótese 8	123
6.3.9 Hipótese 9	124
CAPÍTULO 7 - DISCUSSÃO.....	125
7.1 Verificação da hipótese da prontidão	125
7.1.1 A mudança conceitual possível como via explicativa	131
7.2 O uso da imagem religiosa e o conceito Deus	138
7.3 Limitações	141
7.4 Possíveis pesquisas futuras	141
7.5 Considerações finais	142
REFERÊNCIAS.....	144
APÊNDICE A	153
APÊNDICE B	158
APÊNDICE C	159
APÊNDICE D	160
APÊNDICE E	164
APÊNDICE F.....	166
APÊNDICE G	166
APÊNDICE H	168
APÊNDICE I.....	169
APÊNDICE J.....	170
APÊNDICE K	173

ANEXO A	174
ANEXO B	174
ANEXO C	176
ANEXO D	181
ANEXO E	182

Introdução

1.1 Contexto da pesquisa

Uma excelente maneira de se conhecer uma pessoa, um povo, uma comunidade científica ou uma cultura é fazê-lo através de seus conceitos (Goldstone & Kersten, 2003).

Que são os conceitos? A literatura especializada usualmente os define como representação mental (Margolis & Laurence, 2007). Sustentar que conceitos são representações mentais implica em afirmar que estes fazem parte de um “sistema cognitivo [que] cria seu próprio mundo e que, se neste há leis, estas são derivadas dos aspectos internos do próprio organismo” (Teixeira, 1998, p. 143).

Um conceito pode ser representado e trazido à consciência diversas maneiras. Os fonemas /d//o//g/ para a língua inglesa, a palavra francesa *chien* ou a inglesa *dog* e uma figura de um cão podem todas elicitar o conceito de cão que, apesar de ativarem representações levemente diferentes, sustentarão a mesma informação básica (Goldstone & Kersten, 2003).

A crença na existência do sobrenatural/religião é considerada um universal humano (Brown, 1991) e, nesse contexto, um dos conceitos de maior relevância para a cultura Ocidental é, sem dúvida, o de Deus. Na América Latina, a crença religiosa e a importância desse conceito para milhões de pessoas são notáveis. É possível perceber um pluralismo institucional religioso significativo, em que estão presentes o Cristianismo, o Islã, Judaísmo, os novos movimentos religiosos, religiões de matriz afro e indígenas e religiões orientais, como o budismo e o taoísmo, além de tantas outras religiões (Silva, Bellotti, & Campos, 2010).

No caso brasileiro, conforme constata Sanchis (1997), o pluralismo institucional no campo religioso brasileiro é crescente. Segundo o autor, a era da hegemonia católica haveria chegado ao fim. Mas não apenas a católica, mas também a luterana

– a primeira religião de matriz protestante a se enraizar em solo brasileiro – e a umbanda, a religião “celebrada em prosa e verso, em música e letra, como ‘a’ religião brasileira por excelência” (Pierucci, 2004, p.18) mostram retração numérica. Nesse mercado religioso¹ é possível notar a ascensão do neopentecostalismo e dos grupos sem religião, sobretudo a partir da década de 80 (Mariano, 2013).

O declínio das religiões tradicionais brasileiras, no entanto, não implica um necessário processo de secularização da nossa sociedade. Sanchis (1997) argumenta que a intensidade do pluralismo religioso brasileiro de caráter institucional é, sim, um fenômeno de nosso tempo, porém, é possível notar uma pluralidade religiosa sistemática marcada pela porosidade, cruzamentos, pertencças duplas e contaminação mútua na sociogênese de nosso país. Nesse sentido, o Brasil pode ter sido sempre religiosamente plural, ainda que a pluralidade hoje seja de outro tipo.

O conceito de Deus normalmente se desenvolve dentro de tradições religiosas específicas, porém os participantes podem aprender sobre Deus na literatura, nas artes e nos discursos cotidianos (Shtulman, 2010). Em nosso contexto social, alguns autores (Droogers, 1987) sugerem a existência de uma “religiosidade mínima brasileira” manifestada publicamente em contextos seculares e veiculadas pelos meios de comunicação de massa e pela linguagem cotidiana, fazendo parte da cultura brasileira e servindo, inclusive, a fins nacionalistas. Esta seria composta por “mais do que breviário de elementos religiosos, ela garante uma postura religiosa mínima que pode ser complementada pelas religiões concretas” (Droogers, 1987, p. 65). Embora tal tese seja reconhecidamente polêmica, é possível verificar que a religião acompanha o cotidiano do povo brasileiro.

No que se refere ao aspecto teológico, Pagels (1995) propõe que:

Pois que, desde essa época [cristianismo primitivo], quase todos os cristãos, católicos, protestantes, ou ortodoxos, partilham três premissas básicas. Primeiro, aceitam cânone do Novo Testamento; segundo,

¹ Modernamente, este termo se associa às análises da Teoria da Escolha Racional da Religião. Esta se ancora em modelos econômicos para compreender a dinâmica da filiação religiosa, cujas análises se baseiam nas leis do mercado, como oferta e demanda de bens simbólicos e marketing religioso, por exemplo.

confessam o credo apostólico; e terceiro, afirmam formas específicas da instituição da igreja.

Conforme exposto nos dois últimos parágrafos, os conceitos de Deus parecem se desenvolver a partir de pelo menos dois referenciais: o primeiro seria pelas representações públicas e seculares e o segundo a partir do contato com religiões institucionalizadas, em que são expostos à doutrina formal. As características de Deus às que as pessoas são expostas contribuem para traçar os contornos de suas representações mentais e as características a ele associados.

No que concerne às representações de Deus, a literatura especializada aponta heterogeneidade e disparidade: ora este é conceituado de maneira bastante antropomórfica (ex: a inteligência criadora, Papai-no-céu), ora bastante abstrata (ex: o espírito universal, a primeira causa) (Shtulman, 2010). Nesse sentido, alguns autores sugerem múltiplos níveis de representação dos conceitos religiosos, na qual estes são ativados diferentemente em função do seu contexto de uso (Barrett, 1999).

Do ponto de vista psicológico, uma possível maneira de aferir tais representações é através do uso de tarefas de compreensão de narrativas (Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996). Esses autores citados sugerem que adultos utilizam ao menos duas estratégias distintas para raciocinar acerca de Deus: uma mais intuitiva, em que se aplicam restrições naturalísticas ou antropomórficas em tarefas de maior demanda cognitiva – como o uso de narrativas – e outra mais explícita², em que se destacam mais os conceitos formais e coerentes com a doutrina teológica³. Os termos

² Alguns autores da psicologia da aprendizagem sugerem que as noções explícitas e implícitas deveriam ser concebidas como um *continuum*, não dicotomizados (Paula & Leme, 2010). Contudo, conservamos os termos originais utilizados pelos autores do estudo.

³ Conforme propõe Barrett (1999), existem múltiplos níveis de representação de um conceito religioso. Segundo o mesmo “Em tarefas nas quais existe uma grande demanda para se gerar rápidas e ricas inferências, um conceito básico composto sobremaneira por conhecimento intuitivo é usado. Em tarefas nas quais existe menor demanda, como quando alguém vagarosa e cuidadosamente reflete sobre seu

“Deus teológico” e “Deus intuitivo” são utilizados pelos autores para caracterizar os níveis de representação desses agentes.

Segundo Barrett e Keil (1996), com este método de compreensão de narrativa é possível verificar o quanto as crenças anteriores dos participantes alteram sua compreensão tanto em uma situação experimental em que a narrativa deve ser recordada ou estando presente visualmente. Essa alteração é medida em função de assinalar como algumas informações ambíguas não expressas no texto são interpretadas pelos participantes. Este método indireto permite avaliar os conceitos mais intuitivos e espontâneos (cf. nota 3), uma vez que perguntas diretas sobre as características de Deus tendem a serem teorizadas desde aspectos mais formais e teológicos, mais afastado dos conceitos básicos e utilizados no dia-a-dia.

A extensão dessa estratégia de raciocínio no âmbito do desenvolvimento humano, no entanto, é bem menos compreendida. Alguns autores (Barrett & Richert, 2003) sugerem que algumas predisposições mentais como a teoria da mente, o pensamento teleológico e dualístico e a antropomorfização serviriam como base para as crianças sustentarem conceitos de Deus mais próximos à visão teológica formal do que adultos. Essa hipótese sugere que crianças a partir dos 4 anos de diferentes religiões já seriam capazes de diferenciar agentes naturais dos sobrenaturais,

conhecimento, é possível se valer de mais intuições complexas que violam os conceitos teóricos.” (Barrett, 1999, pg.1). O esquema proposto pelo autor seria assim:

Correção Teológica ilustrada. Conceitos religiosos como função de demanda cognitiva do contexto na qual eles são usados ou transmitidos, comparados com sua relativa complexidade cognitiva. Adaptado de Barrett (1999).

raciocinando acerca de Deus de maneira independente do conceito de humano (Nyhof & Johnson, 2017).

No entanto, outros autores (Kiessling & Perner, 2014; Lane, Wellman, & Evans, 2010; Makris & Pnevmatikos, 2007) apontam que o entendimento do extraordinário é fundamentalmente dependente do ordinário e, assim, apresentam dados coerentes com a hipótese do antropomorfismo, qual seja, o conceito de Deus é fundamentalmente antropomórfico e se torna mais abstrato ao longo do desenvolvimento (J. L. Barrett & Richert, 2003).

Conforme até então avançado, as teorias sobre o raciocínio infantil acerca do sobrenatural parecem estar em uma fase pré-paradigmática⁴, em que hipóteses e resultados díspares coexistem. O presente trabalho se circunscreve em tal contexto.

1.2 Justificativa

De acordo com Barrett, Richert e Drisienga (2001):

Existe abundante pesquisa sobre aquisição de conceitos humanos nos primeiros anos da vida. Mas e sobre agentes não-humanos como roedores, gorilas, fantasmas e Deus? Pessoas não são os únicos seres entendidos como agentes (Barrett; Richert; Driesenga, 2001, p.1).

Conforme apontam os autores, a investigação sobre os agentes não-humanos é ainda bastante escassa. Após revisão de literatura, notamos que no contexto latino-americano a mesma crítica também é válida, o que faz com que as generalizações acerca desses sejam ainda pretensiosas.

Apesar de existirem algumas publicações em nosso país de caráter experimental na área da Ciência Cognitiva da Religião (Bortolini, 2012; Roazzi et. al, 2015), nenhuma delas investigou até então o antropomorfismo como um problema de pesquisa relacionado aos conceitos religiosos. Justifica-se o trabalho como um

⁴ Essa hipótese também foi articulada por Visala (2011, p.11), quem investigou aspectos epistemológicos relacionados ao modelo padrão da Ciência Cognitiva da Religião.

aprofundamento da literatura internacional sobre o desenvolvimento de conceitos de agentes sobrenaturais em crianças num contexto latino-americano.

1.3 Objetivo

Mensurar o antropomorfismo religioso subjacente ao conceito Deus em uma população infantil de três confissões cristãs. Verificar se maior exposição às imagens religiosas prediz maiores níveis de antropomorfismo religioso.

1.4 Organização do Trabalho

O Capítulo 2 divide-se em duas partes. A primeira apresenta uma área com pouca expressão teórica ou experimental na América Latina denominada Ciência Cognitiva da Religião. São destacadas algumas questões de caráter histórico e epistemológico relevantes dessa área tanto para a Psicologia em geral quanto para esse trabalho em particular. A segunda parte apresenta algumas questões relacionadas ao problema clássico de definição/conceituação de religião e apresenta elementos da literatura para uma possível resolução desse problema.

O Capítulo 3 trata dos conceitos sob a ótica da Psicologia. São caracterizadas as quatro principais teorias de conceitos bem como são apresentados os motivos para nossa predileção para a visão teórica dos conceitos. Além disso, problematizamos a ontologia dos conceitos, estabelecendo algumas de suas características gerais.

O capítulo 4 se subdivide em quatro partes. Na primeira estabelecemos as particularidades dos conceitos religiosos e buscamos caracterizá-los. Embora existam outros tipos de conceitos religiosos, nosso trabalho e os autores arrolados nessa seção se limitam a alguns tipos específicos. Após estabelecermos o conceito Deus como de nosso interesse de pesquisa, caracterizamos o antropomorfismo como o viés cognitivo de importância. A seguir, elaboramos uma breve revisão de literatura e então expomos os instrumentos utilizados. Então, elaboramos algumas possíveis hipóteses de pesquisa.

O Capítulo 5 trata do Método. São caracterizados os participantes e os três instrumentos utilizados. Também foi descrita pormenorizadamente a etapa de adaptação dos instrumentos. A seguir, tratou-se do delineamento da pesquisa e da caracterização da amostra e das instituições. Descrevemos a aplicação e os procedimentos de análise e estabelecemos algumas considerações éticas.

O Capítulo 6 apresenta os resultados da pesquisa. Primeiramente apresentamos os resultados da adaptação. A seguir, expomos a parte descritiva dos resultados dos instrumentos. Então, retomamos todas as hipóteses apresentadas anteriormente e as testamos, uma a uma.

No capítulo 7 apresentamos a Discussão, em que retomamos o objetivo. Inicialmente verificamos a consistência da hipótese da prontidão e, após apreciação, sugerimos uma proposta. Verificamos se o uso da imagem religiosa se relaciona com um conceito mais antropomórfico de Deus a partir das variáveis de interesse. No final do capítulo, apresentamos limitações e possíveis pesquisas futuras relacionadas à essa pesquisa e pontuamos algumas considerações finais. Seguem os anexos e apêndices.

Capítulo 2

A CIÊNCIA COGNITIVA DA RELIGIÃO

2.1 A Ciência Cognitiva da Religião

Há cerca de um quarto de século ainda não se falava em Ciência Cognitiva da Religião (a partir deste momento, usaremos a abreviatura CCR para nos referirmos à ela) (Martin, Wiebe, & McCorkle, 2017). Pode-se definir essa ciência como uma "disciplina acadêmica que estuda as capacidades mentais e os processos subjacentes recorrentes aos padrões religiosos, de pensamento e comportamento. O principal foco da CCR são processos inconscientes como pensamentos, vieses, emoções e motivações" (Xygalatas, 2014, p.1).

Esta disciplina assumiu seus contornos atuais na década de noventa do século passado, muito embora já houvessem importantes trabalhos apontando nessa direção na década anterior, como a teoria da epidemiologia das representações de Dan Sperber e a teoria sobre o antropomorfismo de Guthrie (Pyysiäinen, 2012). Contudo, foi apenas na década seguinte que diversos livros começaram a ser publicados na área, tais como o de Pascal Boyer (1994), Lawson e McCauley (1990) e Whitehouse (1995). A data mítica da fundação do campo é fevereiro de 1996, ano em que ocorreu, na Universidade de Michigan, o encontro denominado *Cognition, Culture and Religion*, que contou com a presença de importantes nomes da área, tais como: Thomas Lawson (antropólogo), J. Barrett (psicólogo), P. Boyer (antropólogo), B. Malley (cientista da religião), R. McCauley (filósofo) e H. Whitehouse (antropólogo).

Compartilhando diversos pressupostos da Ciência Cognitiva, sobretudo sua vertente cognitivista de inspiração chomskyniana que assume, entre outros, um modelo naturalizado e modular de mente (Franek, 2014; Pyysiäinen, 2012), a CCR também se propõe uma ciência interdisciplinar que se serve das contribuições de diversas perspectivas teóricas, como ciência da religião, psicologia cognitiva, evolucionária e do desenvolvimento, filosofia, biologia evolutiva, antropologia

evolucionária e cognitiva, história, neurociência e arqueologia. Segundo Barrett (2007), dois pontos em comum podem ser apontados como alguns dos principais fatores de aproximação dos pesquisadores, quando da emergência do campo:

- 1) Questionamentos sobre a necessidade de uma definição de religião para produzir conhecimento sobre esta;
- 2) Aceitação sobre o pluralismo teórico e metodológico como via necessária para melhor compreensão de fenômenos transculturais e históricos.

Conforme será apresentado mais adiante nesse trabalho, para os teóricos da CCR, circunscrever religião aparece como uma questão apenas secundária. Nesse sentido, Barrett (2007) afirma que uma das características da CCR seria a adoção de um enfoque gradual (*piecemeal approach*). Com isso, este autor sugere que o propósito da CCR seria detalhar as estruturas cognitivas do pensamento e da ação do que é considerado religioso, para que então os cientistas das diversas áreas possam explicar os porquês e o como.

Considerando esse detalhamento como ponto de partida, alguns pressupostos seriam característicos dessa área (Barrett, 2011):

- 1) Rejeição do relativismo cultural absoluto, no sentido de que a mente não é uma tábula rasa, mas um produto evolutivo que sofreu seleção para determinados vieses e predileções;
- 2) Alguns aspectos da cognição humana são extra ou pré-culturais, portanto, transhistórico e livres de contingências culturais;
- 3) Algumas estruturas mentais, tais como a capacidade inata para detecção de faces, restringiriam (*constrain*) o pensamento, a experiência e a expressão religiosa humana;
- 4) Considerando-se que religião é um empreendimento coletivo, apenas ideias que são compartilhadas por uma comunidade são do interesse da CCR, de maneira que as experiências místicas intensas, como aquelas pesquisadas por William James, fogem do escopo da CCR, uma vez que são consideradas idiossincráticas.

Além dos pressupostos sugeridos anteriormente para a área da CCR, Claire White em um vídeo introdutório à área (Taves et. al 2017) sugere outros relacionados ao enfoque sobre o que é religião para esses acadêmicos:

- 1) Não há um tipo (*kind*) natural e singular para a qual se possa apontar e dizer: isto aí é religião!;
- 2) A religião pode e deve ser explicada cientificamente;
- 3) Para se explicar religião, devemos fracioná-la em unidades psicológicas dotadas de sentido. Uma vez feito isso e, agora de posse de dados, deve-se uni-las novamente para criar modelos explicativos;
- 4) Ideias e práticas religiosas são filtradas e processadas pela mente humana. Isso implica que elas sofrem efeito de distorção, rememoração e codificação de maneira previsível, assim como ocorre com a música e a linguagem;
- 5) Se, como com a música e a linguagem, a religião pode ser explicada pelo funcionamento do cérebro e suas interações, não precisamos de um domínio especializado para a religião. Nesse sentido, esta é naturalmente cognitiva e não possui nada de especial.

A CCR é, certamente, um campo de pesquisa em franca ascensão. As linhas de pesquisas baseada em modelos evolucionários, cognitivos e neurocientíficos estão presentes nos mais importantes manuais sobre religião da atualidade (Saler, 2010). Contudo, conforme sabiamente adverte Saler (2010, pg. 331): “De fato, eu não acredito que eles [CCR] identificaram todos os pontos [para se explicar a religião], mas eu acredito que eles são o que há de mais emocionante por aí”.

2.2 A religião e a mente

Conforme comentado anteriormente, a CCR parte de uma perspectiva de que a religião pode ser explicada considerando-se unidades psicológicas básicas. Um exemplo ilustrativo foi dado por Taves (Taves et al., 2017) baseado no seu modelo denominado *abordagem de blocos de construção (building-block approach)*. Em seu modelo, parte da experiência religiosa se torna cientificamente explicável, verificável

e potencialmente previsível quando se é possível estabelecer alguns componentes da cognição humana a ela relacionada. Ilustraremos sua proposta com o exemplo que a autora apresenta no vídeo introdutório.

Taves (2017) retoma a passagem bíblica dos discípulos a caminho a Emaús, em Lucas 24:13-35. Nela, lê-se que após a crucificação e morte de Jesus, dois de seus discípulos andavam cabisbaixos em uma estrada, entristecidos pela morte de seu Salvador. Os dois ouviram dizer que o corpo de seu Salvador havia desaparecido de seu túmulo. Em dado momento de sua caminhada, Jesus se aproxima dos dois, mas eles não o reconhecem inicialmente. Ao chegar na cidade de Emaús, os dois discípulos convidam o andarilho para passar a noite e jantar com eles. Durante a ceia, o andarilho, no ato da partilha do pão, como numa epifania, é reconhecido pelos discípulos como sendo seu Cristo.

Essa passagem é dividida em cinco blocos de análise. O primeiro deles é a Emoção, que Taves identifica como o luto dos discípulos em relação à perda de seu mestre. O segundo é o *priming*⁵ gerado por boatos de que Jesus não estava em seu túmulo e poderia haver ressuscitado, conforme diziam as Escrituras. O terceiro seria uma expectativa para com o encontro com seu Salvador. O quarto bloco é uma junção entre a dissonância cognitiva dos discípulos em sua caminhada e a chegada do seu Salvador em um momento de sincronia. Por fim, o quinto elemento, é uma pista mnemônica (*memory cues*) ilustrada pela partilha do pão. Tal momento é um ato simbólico representativo da vida de Jesus e serviu de pista para que seus discípulos o reconhecessem. Ilustramos na figura abaixo a experiência religiosa dos discípulos de Emaús, segundo o modelo de Taves (2017), conforme figura 1.

O modelo elaborado pela autora exemplifica claramente a proposta de White sobre os principais pressupostos da CCR, conforme anteriormente mencionados, sobre, num primeiro momento, realizar o fracionamento em unidades psicológicas dotadas de sentido para, então, num segundo momento, criar modelos explicativos para as experiências religiosas.

As unidades psicológicas, ou cognitivas, sugeridas por Taves não são as únicas que foram identificadas, até então, para explicar os mecanismos cognitivos

⁵ Em psicologia cognitiva, este termo se refere ao efeito da experiência recente de um estímulo na facilitação ou inibição de um processamento posterior de um estímulo igual ou semelhante (VandenBos & American Psychological Association (APA), 2015).

relacionados à religião. Ao menos quatro mais podem ser citadas, sendo elas: antropomorfismo, noções dualísticas de mente e corpo, pensamento teleológico e a teoria da mente (Willard & Norenzayan, 2013).

Figura 1. Blocos de análise da experiência religiosa na passagem de Emaús, segundo o modelo de Taves (2017).

É possível identificar relações explícitas entre o antropomorfismo e a religião pelo menos desde os gregos clássicos, que tentaram compreender alguns deuses de maneira antropomorfizada (Leshner, 2014, cf. Seção 3.2). Na CCR, o antropomorfismo foi robustamente teorizado por Guthrie (1995, cf. Seção 3.2.1), se tornando uma das primeiras e mais extensamente pesquisadas predisposições cognitivas relacionadas à religião. De acordo com o autor, o antropomorfismo seria o resultado de uma estratégia perceptual de “atribuição de características humanas à eventos e coisas não humanas” (Guthrie, 1995, p.3). Para Guthrie, o antropomorfismo possui um poder heurístico tamanho que a própria religião seria um antropomorfismo sistematizado.

A hipótese do pensamento dualístico, com evidente sabor cartesiano, pressupõe (1) a existência de mentes e (2) estas são intuitivamente conceituadas como substâncias não-físicas que se relacionam com corpos não sendo dependentes desses (Willard & Norenzayan, 2013). Essa hipótese sustentaria parte do argumento sobre o fenômeno de possessão espiritual, conforme foi estudado em nosso país (Cohen, 2007), bem como justificativas por parte de crianças para a continuação de propriedades mentais após a morte (Roazzi, Dias, & Roazzi, 2010). Inclusive, existem

alguns indícios de que não apenas em sociedades Ocidentais e científicas o pensamento dualístico estaria presente, mas também em antigos textos chineses de pelo menos quatro séculos antes de Cristo (Slingerland, 2013).

O pensamento teleológico repousa sobremaneira no trabalho da psicóloga Deborah Kelemen e consiste na tendência a pensar sobre entidades e eventos em termos de um propósito (Kelemen, 2004). Esse tipo de pensamento parece ser uma constante ao longo do desenvolvimento e não está restrito ao pensamento infantil ou ao adulto. Esses últimos, mesmo sustentando uma sólida educação científica, quando expostos a uma tarefa de processamento implícito, de rápido processamento, também apresentam respostas característica *design inteligente* e de propósito na natureza (Järnefelt, Canfield, & Kelemen, 2015). Assim, a autora sugere a extensão desse tipo de pensamento, para além do conhecimento adquirido por treinamento.

Todas as três hipóteses até então apresentadas relacionadas com os aspectos cognitivos subjacentes à crença religiosa dependem do desenvolvimento da teoria da mente. Esta pode ser definida como uma capacidade de imputar estados mentais para si e para os outros (Premack & Woodruff, 1978). Déficits nessa capacidade, como ocorrem em alguns casos específicos dos transtornos do desenvolvimento, destacadamente no espectro autista, comprometeriam a capacidade de imputar estados intencionais em outros agentes, incluindo os relacionados aos de um deus pessoal (Norenzayan, Gervais, & Trzesniewski, 2012). Alguns estudos destacam uma possível correlação negativa entre os participantes do sexo masculino com déficit em teoria da mente e a crença em um deus intencional, sugerindo que homens com comprometimento na teoria da mente teriam ainda mais dificuldade em conceituar esse tipo de agente intencional que os participantes do sexo feminino (Norenzayan et al., 2012).

Há algum consenso entre os especialistas na área da CCR de que esses quatro aspectos supracitados formam a base da cognição relacionada ao pensamento religioso (Greenway & Barrett, 2017; Rottman & Kelemen, 2012; Willard & Norenzayan, 2013). É importante sublinhar que parte da agenda da CCR consiste em identificar as predisposições cognitivas relacionadas à crença e a ação relacionada ao que consideramos religião (Barrett, 2007).

Contudo, a emergência da crença religiosa apenas é possível em um ambiente culturalmente religioso, o que destaca a impossibilidade da existência de práticas e crenças religiosas em uma situação imaginária das pessoas selvagens, como o

Tarzan (Banerjee & Bloom, 2013). Além do mais, é necessário que, tanto crianças quanto adultos, façam parte de uma comunidade religiosa e que estejam também implicadas em um contexto educacional e social para que o desenvolvimento de uma crença desse tipo possa existir (Farias et al., 2017; Shtulman, 2008).

2.3 Algumas questões sobre definição

Circunscrever seu objeto de investigação é parte essencial de qualquer área de estudo. No que concerne aos estudos sobre religião, inúmeras sugestões foram propostas ao longo dos séculos, dentre as quais podemos destacar as preocupações etimológicas dos intelectuais latinos e o colonialismo europeu na época das Navegações, a partir do século XVI, como dois momentos importantes antes do estabelecimento formal de uma disciplina científica no final do século XIX.

Algumas estimativas assumem que existem 10.000 distintas religiões no mundo (Epley, Waytz, & Cacioppo, 2007) ao passo que outras, menos pretensiosas, assumem valores bem mais discretos, porém com dados antropológicos bem mais robustos, com menos de 10% daqueles valores (Murdock & White, 1969). Seja qual for a quantidade de religiões supostas, é razoável indagar sobre a existência de elementos comuns a todas elas, que as identificam e permitem agrupá-las dentro de uma mesma categoria. Nesse sentido, busca-se uma possível definição de religião.

Antes de nos propormos a analisar a questão da definição desta categoria, devemos nos questionar brevemente se esta existe enquanto uma categoria do tipo *sui generis*. Este ponto pode ser lido de duas maneiras. A primeira delas se refere ao aspecto formal, ou seja, do estatuto de uma, ou algumas, disciplinas científicas que versam sobre esse objeto. Tal é o caso da Ciência da Religião e seu caráter enquanto disciplina autônoma parece já estar consolidado (Usarski, 2014).

A segunda maneira se refere ao próprio termo religião. Para alguns autores, existiria uma certa inadequação para o uso de alguns termos, como parentesco, lei, estado e religião, por estas não serem categorias nativas, mas sim ligadas à cultura Ocidental (Saler, 1993). Isso faz com que alguns autores sugiram que estes termos, e outros, poderiam apenas se referir à fenômenos localizados nessa cultura ou que estes sequer existam como fenômenos reais. Um desses casos foi muito bem ilustrado

por Lévi-Strauss, quem afirma que “[o totem é] uma unidade artificial, existindo somente na mente do antropólogo, na qual nada corresponde na realidade” (Lévi-Strauss, 1986). Contudo, se consideramos que o termo religião pode ter o mesmo efeito heurístico para uma disciplina como a Ciência da Religião, como outros termos possuem para suas respectivas áreas, então, parece ser legítimo afirmar que sim, religião é um fenômeno *sui generis* (Pals, 1987), pelo menos para alguns autores clássicos.

Ainda, argumenta-se que, muito embora a categoria religião seja um constructo ligado à academia (Smith, 1998) Ocidental, e com evidentes relações com a tradição judaico-cristã (Nongbri, 2013; Saler, 1993), isto não implica em desconsiderar seu valor heurístico de análise.

No entanto, alguns autores ligados à CCR argumentam contrariamente à questão da religião ser um fenômeno *sui generis* por esta ser parte do mundo natural, obedecer leis formais e ser suscetível a explicações naturalísticas (Visala, 2011).

Assumindo neste estudo, que religião é um fenômeno *sui generis*, concentramos agora em sua etimologia. Usarski (2013) apresenta cinco distintas possibilidades derivadas do substantivo latino *religio*. Antes da apropriação cristã do conceito, o uso romano do termo *religio*, conforme se observa nos usos de Cícero e Figulus, se relacionava à prática correta dos rituais concernentes às divindades.

Já nos autores a partir de Lactâncio, de base cristã, é possível verificar outra tradição formar-se, desde de uma leitura baseada na noção edênica e na de desligamento com algo original, na qual o homem encontrar-se-ia desconectado, virtualmente pela doutrina do pecado original. É curioso notar que todos os autores viveram na Itália em um determinado período de suas vidas e, naquela época aquele país era um caldeirão cultural (Vide Figura 2).

Foram propostas diversas sistematizações para tratar do tema religião. Adotamos a tipologia sugerida por Donovan (2003) por considerá-la compreensiva o suficiente para nosso propósito.

De uma forma bastante genérica, as definições sobre religião podem ser enquadradas em três categorias: as do tipo substantiva, as funcionais e as mistas. As do primeiro tipo se preocupam em responder o que religião é, quais os seus componentes – crenças, comportamentos, por exemplo. Uma definição que pode se enquadrar nessa categoria é a utilizada por Weber (1922 citado por Donovan, 2003)

As relações dos homens com as forças sobrenaturais que tomam formas de oração, sacrifício e adoração, podem ser chamadas 'cultos' e 'religião', assim distinguidas de 'bruxaria', que é coerção mágica.

Autores	Vertem religio para	Significando
Nígidus Figulus (100-45 A.C.)	Religiosus	Meticulosidade nos cultos às divindades.
Cícero (106-43 A.C.)	Relegere (releitura)	Observação minuciosa e repetição escrupulosa concernente aos rituais.
Lúcio Lactâncio (240-320 D.C.)	Religare (religação)	Religação humana com suas origens edênicas.
Santo Agostinho (354-430)	Re-eligere (reeleger)	Renovação da aliança homem-Deus.
Ambrósio Macróbio (340-415)	Relinquere (abandonar)	Afirmação da religiosa contemplativa.
Bergmann (séc. XX)	Rem ligo (ligação à coisa[res])	Dedicação a um empreendimento inacabado.

Figura 2. Concepções de Religião com base na etimologia do temo.

Adaptado de Usarski (2013).

As definições funcionais se ocupam do que a religião faz, ou seja, quais as consequências ela possui para os indivíduos e para a cultura na qual eles estão inseridos. Conforme Leuba diz:

A mais significativa e útil questão concernente à religião não é sobre seus componentes essenciais e dominantes, mas qual a função desta na vida humana e como esta função é desempenhada. A questão da composição é subsidiária a esta (Leuba, 1912 citado por Donovan, 2003).

Por fim, as definições mistas combinariam ambas as características, em maior ou menor grau. Um possível exemplo disso é a definição utilizada por Geertz em seu famoso *A interpretação das Culturas* (1989):

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes, e duradouras disposições e motivações nos homens por meio da (3) formulação de conceitos de ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989).

Estas poucas propostas já nos possibilitam visualizar a complexidade e pluralidade das possíveis definições de religião antes da emergência das propostas dos cientistas cognitivos da religião. De maneira a localizar uma possível definição para essa área, Franek (2014) elaborou uma robusta revisão sobre a maneira como os cientistas cognitivos da religião usavam esse termo. Aqui trazemos cinco exemplos dos principais pesquisadores da área e sua conclusão sobre as mesmas em seguida.

Todas as religiões partilham de uma característica: comunicação ostensiva com seres semelhantes ao humano, porém não humanos, por meio de alguma forma de ação simbólica (Guthrie, 1993, pg. 197).

Para o propósito dessa discussão, 'religião' designa um sistema compartilhado de crenças e ações relativas à agência super-humana (Barrett, 2000, pg.29).

Religião refere-se à existência e aos poderes causais de entidades e agências não-observáveis (Boyer, 2001, pg.7).

Para os presentes propósitos, digamos simplesmente que religião consiste em qualquer conjunto de crenças e ações concernentes a agentes sobrenaturais (Whitehouse, 2004, pg.2).

De grosso modo, religião é (1) um comprometimento comunitário custoso, difícil de ser falseado; (2) para com um mundo de agentes sobrenaturais contra factuais e contra-intuitivos (3) que contém as preocupações existenciais, como a morte e engano (Atran, 2002, pg.4).

Analisando os excertos supracitados, Franek (2014) identificou dois pontos de semelhança entre as definições. O primeiro se refere à maneira como as definições são apresentadas. Três definições expostas aqui mostram certa reticência no que se refere à apresentação direta de uma definição, conforme atestada pela expressão “de grosso modo” ou “para o presente propósito”.

O segundo aspecto se refere ao conteúdo das sentenças. Em todos os excertos está presente o elemento sobrenatural, contra-intuitivo ou sobre-humano. Nesse sentido, conclui Franek (2014), a noção de agentes contra-intuitivos é um componente básico da definição de religião.

O argumento de Franek (2014), de que o possível critério definidor de religião para os estudiosos da área são os agentes contra-intuitivos, não é a posição geral entre os cientistas cognitivos da religião. Slingerland (Taves et al., 2017), um dos principais acadêmicos da CCR, assevera que a religião deve ser compreendida como

uma categoria do tipo radial⁶. Ao conceber a religião dessa maneira, ele pretende transformar uma categoria nativa/popular (*folk*) em uma categoria analítica partindo de um modelo cognitivo de categorização, assim como o fez outro autor (Saler, 1993).

No contexto latino-americano, Granzotto e Feltes (2011), utilizaram a noção de categoria radial para a religião e, estudando especificamente o caso de migrantes italianos, elas concluíram que aqueles participantes que praticam rituais serviriam de modelos para esta categoria.

Foram propostas duas alternativas frente ao problema de definição para a categoria religião pela CCR, uma a partir das definições utilizadas pelos principais estudiosos e outra derivada de uma organização categorial originada da linguística cognitiva.

Tomar o critério de definição de religião como aquela que possui agentes contra-intuitivos pode ser problemático, uma vez que a religião sim se utiliza de agentes contra-intuitivos, assim como tantas outras áreas. As fábulas, a literatura fantástica, os personagens da Disney (Barrett, 2008) e a mitologia (Gervais & Henrich, 2010) todas elas também fazem uso de agentes contra-intuitivos, sem que contudo sejam por esse definidas. O mapeamento de Franek é importante e fornece boas pistas sobre preocupações centrais da área, embora os agentes contra-intuitivos não pareçam ser o *definiens* de religião.

Se a proposta de definição sugerida por Franek parece ser insuficiente por ser demasiada genérica, seria a de Slingerland (Taves et al., 2017) mais adequada? Uma abordagem que favorece modelos prototípicos faz uso de características usualmente encontradas nos seus membros e, alguns autores, sugerem que para a categoria religião, essa seria uma aproximação propícia. Saler (1993; 2008), um antropólogo americano, sugere uma definição de religião a partir de modelos prototípicos e listou quinze características tipicamente encontradas nas mesmas. São elas:

Primeira, a postulação de um agente 'sobrenatural' ou 'super-humano', cuja suposta existência faz parte da crença dos religiosos, no sentido dos primeiros fazerem diferença em suas vidas. Segunda, rituais incorporados

⁶ Numa categoria prototípica, os membros centrais (protótipos) possuem uma maior quantidade de traços característicos da categoria e são considerados melhores exemplos que outros. Já na categoria radial, não há um membro melhor, apenas uma convenção social motivada pelo estabelecimento de semelhança de família.

realizados para estabelecer, sustentar ou fortalecer relações sociais positivas com os agentes sobrenaturais ou super-humanos. Terceira, rituais profiláticos ou corretivos para conter, restringir, negar ou exorcizar agentes sobrenaturais ou super-humanos. Quarta, oração ou outros instrumentos para entregar mensagens para agentes sobrenaturais ou super-humanos. Quinta, ideias que os códigos morais se derivam, ou são sancionados e suportados por agentes sobrenaturais ou super-humanos. Sexta, proscricções ou 'tabus' que proíbem ações baseadas em sanções sagradas negativas, bem como o aproveitamento para se fazer várias coisas que alegadamente são tidas como tendo sanções supernaturais positivas. Sétima, crenças e práticas relacionadas à vida após a morte, incluindo associações espaciais para com a vida no post-mortem. Convenções relativas ao descarte dos restos humanos e esforços para aliviar o luto e reparar a perda social ocasionada pela morte dos atores sociais. Oitava, uma dicotomia de objetos onde alguns são considerados à parte, ou 'sagrados' enquanto outros são considerados ordinários ou 'profanos'. Nona, especialistas religiosos de vários tipos, como os adivinhos, xamãs ou membros de guildas religiosas. Décima, um cânone sagrado que, de alguma forma, seja moral ou escrito, ou uma combinação de ambos, incluindo um corpo central de narrativas ou mitos. Décima primeira, técnicas fisiológicas (como drogas, hiperventilação, jejum, privação de sono etc.), utilizadas para colocar pessoas em estados especiais de sensibilidade, relacionados aos agentes sobrenaturais ou super-humanos. Décima segunda, música, dança e música instrumental que possuem significado sagrado. Décima terceira, algum tipo de sacrifício. Décima quarta, crenças e práticas com objetivos soteriológicos. Décima quinta, ensino ou encorajamento para adotar, sustentar e passar para frente práticas e objetivos religiosos (Saler, 2008).

A partir dessas características sugeridas por Saler, é possível prever o que há de típico para a categoria. Esse tipo de posicionamento não estabelece um ou alguns critérios definidores, conforme sugerido por Franek (2014), mas de características que são usuais. A nosso ver, essa sugestão parece interessante, pois demonstra a enevoada fronteira da categoria e a dificuldade em enquadrar alguns fenômenos como sendo ou não religião.

É possível, no entanto, trilhar um caminho intermediário, assim como o fazem alguns autores (Pyysiäinen, 2003). Conforme teoriza Saler (1993), a compreensão tanto de acadêmicos quanto de leigos ocidentais do que constitui uma religião é mediada por melhores exemplos da categoria, que consistem nas religiões

monoteístas de origem no Oriente Médio e cujo conceito Deus possui centralidade. Contudo, o caso específico do budismo merece especial atenção, pois este parece por em questão as definições de religião fundamentadas em noções teístas, uma vez que algumas de suas vertentes não são teístas, apesar de serem dependentes de noções místicas (Southwold, 1978).

Nesse sentido, a novidade teórica da CCR foi compreender o budismo desde a noção de agenciamento contra-intuitivo, uma vez que “Buddha e os buddhas claramente pertencem à categoria de seres contra-intuitivos”(Pyysiäinen, 2003, pg.163), uma vez que estes possuem poderes paranormais, produzem milagres e não estão restritos às leis biológicas ou processos físicos ordinários, assim, o budismo não representaria mais um problema teórico para um possível conceito de religião.

Em suma, o termo religião possui uma vastíssima tradição histórica de tentativas de definições. Foram sugeridas duas possibilidades de uso do termo religião para a CCR, uma baseada em um modelo da linguística cognitiva e outro a partir dos usos comuns entre os principais acadêmicos da área. A análise dos usos comuns pareceu limitada, uma vez que o critério demarcador apontado é insuficiente para prever o porquê presta-se culto a Deus e não Zeus (Gervais & Henrich, 2010). A definição aventada por Saler (1993), posteriormente resgatada por Slingerland (2017), baseada em modelos prototípicos talvez seja propícia para a categoria.

Capítulo 3

O ESTUDO DOS CONCEITOS PELA PSICOLOGIA

3.1 Ontologia dos conceitos

Segundo Goldstone e Kersten (2003), uma excelente maneira de se conhecer uma pessoa, um povo, uma comunidade científica ou uma cultura, é fazê-lo através de seus conceitos e categorias. Estes atuam como uma espécie de filtro entre a realidade material, incognoscível, e a representacional, passível de ser expressa imagética ou lexicalmente.

Os conceitos podem ser definidos de diversas maneiras. Alguns autores os definem como “unidades mentais de representação de itens léxicos” (Carey, 1991, p.460), ou ainda como um conjunto de propriedades associados a um nome (Carey, 2009). Sendo os conceitos assim definidos, Susan Carey afirma, ainda, que estes seriam os constituintes das crenças, ou seja, de proposições mentais formais que reconhecemos como verdadeiras. Um exemplo de crença seria: Eu estou lendo este texto neste momento.

Um conceito pode ser representado e trazido à tona de diversas maneiras. Os fonemas /d//o//g/ para a língua inglesa, a palavra francesa *chien* ou a inglesa *dog* e uma figura de um cão podem todas elicitar o conceito de cão que, apesar de ativarem representações levemente diferentes, sustentarão a mesma informação básica (Goldstone & Kersten, 2003).

Existem debates frutíferos na literatura psicológica e filosófica sobre a extensão em que um conceito pode ser representado por meio de uma imagem (Paivio, 2006), ou se este poderia ser um objeto abstrato (Margolis & Laurence, 2007), ou ainda se alguns conceitos seriam inatos (Candiotto, 2008). Contudo, na literatura psicológica,

a noção mais prevalente é a de que conceitos são representações mentais (Margolis & Laurence, 2007) e esta será a opção teórica que orientará esse trabalho.

Frequente e erroneamente associados, conceitos e categorias prontamente devem ser distinguidos. Nesse trabalho, sempre que nos referirmos a conceitos, estaremos nos referindo a um tipo de representação mental. Quando nos referirmos a categorias, estaremos nos referindo àquele conjunto de elementos abrangidos pelos conceitos. Conforme Goldstone e Kersten (2003, pg. 4) exemplificam: “O conceito cão se refere a qualquer entidade psicológica que exprima pensamentos sobre cães. A categoria cão consiste em todas as entidades no mundo real que são apropriadamente classificadas como cães” (grifo original).

Embora sejam processos distintos, a formação de conceitos e a categorização estão intrinsecamente relacionados. A informação, representada pelo conceito, é o elemento que possibilita e até mesmo determina a formação das categorias por meio de processos formais, ou seja, em um sistema baseado em regras (Goldstone & Kersten, 2003).

Conforme proposto por Frank Keil (1989), os conceitos seriam de três espécies: os naturais, os nominais e os artefatos. As primeiras são entidades que ocorrem no mundo de forma independente da vontade ou atividade do homem, como o ouro e o leão. As espécies nominais, por sua vez, são conceitos que apresentam características necessárias e suficientes e se baseiam nas convenções sociais, como mentira ou almoço. Por fim, os conceitos do tipo artefatos, subconjunto dos nominais, se refere aos conceitos que foram produzidos pelo homem e que requerem algum tipo de intencionalidade de seu criador. Citamos cadeira e chapéu como exemplos (Lomônaco et. al., 1996). Alguns autores sugerem que além desses tipos conceitos propostos, poderiam existir o conjunto dos conceitos ad hoc, que incluiria, por exemplo, coisas que se tiraria da casa em um incêndio, as metáforas e os esquemas arbitrários (Goldstone & Kersten, 2003). Embora tal tipificação seja bastante abrangente, não é evidente onde possam ser categorizados os conceitos religiosos e se eles se limitariam a uma, apenas. Futuras pesquisas poderão endereçar essa questão.

A sugestão de Frank Keil oferece um norte de pesquisa relevante, na medida em que o autor explicita que as propriedades características e definidoras dos conceitos tendem a se modificar no decorrer do desenvolvimento cognitivo humano (Gelman, 2003; Keil, 1989), o que abrange evidentemente os conceitos religiosos (

Barrett, 2012; Bersche, 2009; Pnevmatikos, 2002). Assim, como já foi demonstrado em algumas situações, as representações mentais mudam ao longo do desenvolvimento e tal conclusão abre possíveis e importantes espaços para pesquisas longitudinais. Um exemplo disso é a ideia de que já existe um domínio biológico autônomo e não-científico formado já aos quatro anos de idade e que com a aquisição de alguns conceitos, como o de digestão e órgãos, haveria uma transformação causal-explicativa na rede relacional do mesmo (Teixeira, 1999).

Uma vez que a formação de conceitos e a categorização são processos que possuem um substrato neural, alguns estudiosos têm buscado compreendê-lo sob uma ótica neurocientífica. Um exemplo deste são os estudos conduzidos pelo neurocientista argentino Rodrigo Quiroga (2012) quem logrou localizar em pacientes epiléticos não responsivos a intervenções e tratamentos medicamentosos, um agrupamento de células cerebrais, localizadas no lobo temporal medial, que respondiam a estímulos específicos, como Jeniffer Aniston e a série televisiva de que ela fazia parte, *Friends*. É importante ressaltar que houve ativação daquele conjunto de neurônios tanto da apresentação da foto da atriz quanto do nome dela e de sua voz. Esses neurônios foram, então, nomeados pelo neurocientista de *células conceituais* (*concept cells*). À essas células foram atribuídas as funções de serem os blocos de construção da memória declarativa⁷, das associações e do fluir do pensamento. Embora interessante este tipo de abordagem aos estudos dos conceitos, ela não será aqui pormenorizada, uma vez que não estamos interessados nos correspondentes neurais dos conceitos.

Já foi sugerido também que os conceitos tiveram um papel evolucionário importante para o desenvolvimento do pensamento humano moderno (Reboul, 2017). Conforme argumenta a autora, o pensamento humano possuiria a mesma característica produtiva que a linguagem possui, qual seja, a partir de elementos finitos como palavras, ou no nosso caso, conceitos, nós seríamos capazes de gerar um infinito número de sentenças para o caso da linguagem e de pensamentos para o dos conceitos. Esse seria um dos pontos que distinguiria os animais humanos dos não-humanos, pois os primeiros seriam, em tese, os únicos a possuírem a tal capacidade produtora. Os conceitos, a autora segue, seria a unidade combinatória do

⁷ A memória declarativa é aquela que pode ser expressa em palavras, trazendo à tona fatos, nomes e acontecimentos em geral.

pensamento. Contudo, outros autores (Zentall et. al, 2008) apontam que os estudos sobre conceitos são fortemente antropocêntricos e que animais não humanos também compartilhariam diversos pontos em comum conosco, como classes relacionais e perceptuais, além de relação do tipo analógica. Ou seja, animais não-humanos também seriam capazes de formar conceitos, embora não do tipo lexicais. Portanto, nossa definição de conceito seria ela mesma antropocêntrica.

Assim, conforme anteriormente citado, há uma grande concordância entre os autores no sentido de considerar os conceitos como constituintes básicos do pensamento, no sentido de os primeiros seriam um dos responsáveis pela capacidade produtiva do segundo (Goldstone & Kersten, 2003; Reboul, 2017). Além disso, os conceitos são também responsáveis pela generalização de experiências e expectativas de exemplos de outros objetos/eventos para a mesma categoria.

Outro aspecto cognitivo importante dos conceitos é a redução da complexidade do meio. Por exemplo, estima-se que o homem pode discriminar pelo menos 10.000 cores, porém, nossos termos para nomear as mesmas, é muito mais restrito. Isso reflete a função econômica dos conceitos, que otimizam nossa experiência e reduzem a necessidade de constante aprendizado (Goldstone & Kersten, 2003; Lomônaco, 1997). Nesse sentido, é possível ver também a função social dos conceitos, uma vez que os mesmos são parte integrante da cultura de um povo, eles possibilitariam a comunicação mais econômica entre os membros da comunidade que partilham os mesmos conceitos, uma vez que o referente já seria reconhecido entre os membros de uma tal comunidade.

Apesar de haver certo consenso entre os psicólogos cognitivos acerca do que seriam os conceitos – representações mentais – estes se divergem largamente sobre como os conceitos se inter-relacionam e como estes seriam mentalmente representados, se possuiriam aspectos característicos ou absolutos, por exemplo. De maneira a responder isso, diversas teorias foram propostas. Nesse texto adotaremos a terminologia visão para nomear essas teorias, conforme sugerido por Lomônaco (1997).

Apresentaremos quatro visões (clássica, prototípica, exemplar e teórica) que são as mais prevalentes tanto nos principais manuais de psicologia cognitiva (Sternberg & Sternberg, 2017) quanto nos livros específicos sobre conceitos e categorias (Lawrence & Margolis, 1999; Murphy, 2002). Tomamos um conceito como

ilustração para evidenciar que todas as teorias logram explicar, cada qual à sua maneira, em que consistiria uma *pessoa legal* (Sternberg & Sternberg, 2017, p. 285):

Para a visão baseada em características, destacaríamos as características necessárias e suficientes de uma pessoa legal.

Para a visão prototípica, destacaríamos os traços característicos de uma pessoa legal;

Para a visão dos exemplares, identificaríamos alguns bons exemplos de pessoas legais com as quais convivemos ao longo de nossas vidas;

Para a visão teórica, procuraríamos identificar a rede de conceitos na qual o conceito de pessoa legal está inserido, ou seja, como este conceito está relacionado a outros conceitos.

Contudo, não é nosso objetivo apresentar todas as teorias interessadas na discussão sobre conceitos e categorias, mas apenas aquelas que mais interessam aos psicólogos cognitivos. Assim, não serão considerados a teoria fodoriana dos conceitos (Candiotto, 2008), bem como a proposta eliminativista de Machery (2009), tampouco a visão introspeccionista que orientou os primeiros estudos sobre conceitos e categorias, antes mesmos do clássico estudo de Clark Hull na década de 20 do século vinte (Machery, 2007).

Antes de concluir, é importante apresentar alguns pontos não esclarecidos. Quando é que uma informação, ou experiência, se transforma em um conceito? Em outras palavras, quando um conceito é formado? Pozo (2002) dedica-se longamente a essa análise em seu livro *Teorias Cognitivas da Aprendizagem*, para qual remetemos o leitor interessado. Contudo, podemos assumir que tal se processa quando da correspondência entre os símbolos e seu significado, uma vez que um conceito é a unidade fundamental de conhecimento simbólico (Sternberg & Sternberg, 2017). O conceito se constitui quando este é significado.

Outro ponto de destaque, que se segue do argumento anterior, é a relação estabelecida entre conceito e linguagem. Conforme o principal linguista do século vinte - Noam Chomsky - pressupôs, o sistema intencional-conceitual não seria exclusivamente humano, somente a recursividade sintática o seria (Hauser, Chomsky, & Fitch, 2002). Essa colocação é importante, uma vez que ela legitima o aspecto evolucionário subjacente à capacidade representativa. Assim, conforme anteriormente considerado (Zentall et al., 2008), a aprendizagem de conceitos não é

restrita aos animais humanos. Nesse sentido, destacamos o aspecto importante da nossa linguagem, mas não podemos limitar nossos conceitos à ela, conquanto os mesmos também podem ser representados por meio de imagens, por exemplo (Paivio, 2007). Tal afirmação parece contradizer a definição que usamos de conceito, uma vez que ela pressupõe uma dependência de uma abordagem lexical, portanto, linguística. Contudo, conforme havíamos posto, aquela é uma definição útil e parcial dos conceitos, não almejando ser a final.

É certo que não queremos descartar o óbvio papel que a linguagem exerce na organização do pensamento. Os diversos experimentos que parecem corroborar a hipótese Sapir-Whorf na sua versão fraca são um claro exemplo da validade dessa correlação (Sternberg & Sternberg, 2017). Se palavras parecem se relacionar com conceitos, será que todas as palavras seriam conceitos? Onde estaria essa linha divisória? As vogais e as consoantes seriam tanto conceitos quanto um cão e lista de compras no mercado?

As chamadas categorias *ad hoc* respondem parcialmente a questão de que não há a correspondência unívoca entre conceitos/categorias e palavras, uma vez que 'lista de compras no mercado' pode ser uma categoria e é composto por várias palavras (Sternberg & Sternberg, 2017). Ainda, destacamos que uma palavra apenas se torna um conceito na medida em que a mesma se torna, ao mesmo tempo, uma representação mental⁸.

Por fim, gostaríamos de pontuar que conceitos, à princípio, parecem definir coisas, mas eles são eles mesmos definições? Em filosofia, "definição é uma convenção que estipula o significado a atribuir a um símbolo ou expressão nova (o *definiendum*), em termos de conceitos anteriormente conhecidos ou adquiridos (o *definiens*)" (Branquinho & Murcho, 2006, p.230). Assim, concluem os autores que as definições são maneiras de introduzir abreviaturas. Nesse sentido, segue que o primeiro termo é aquele que se pretende definir (*definiendum*) e o segundo é aquele que o define (*definiens*). Por exemplo, o ouro (*definiendum*) pode ser definido de várias maneiras, como pela sua cor ou pela sua estrutura atômica (*definiens*) (Branquinho &

⁸ A ideia de representação é uma das mais caras à Ciência Cognitiva. Ao menos dois tipos de representação podem ser caracterizados. No primeiro tipo, a representação mental equivaleria a um modelo interno dos objetos externos ao indivíduo, ao passo que no segundo, a representação equivaleria a um estado que tem conteúdo sobre, ou se remete à algo (Araújo, 2003).

Murcho, 2006, p.230). Com isso vemos que se conceitos forem representações mentais, não se pode estabelecer, por extensão, que conceitos são eles mesmos definições daquilo que pretendem representar, ou seja, conceitos não equivalem às suas definições.

3.2 Visão clássica

A visão clássica é a mais antiga e, possivelmente, a mais influente das teorias psicológicas sobre conceitos, possivelmente devido ao seu caráter essencialmente intuitivo (Oliveira, 1994).

Frequentemente identificado como o primeiro autor a versar propriamente sobre categorias dentro de seu tratado sobre lógica, o grego Aristóteles estabeleceu as bases para se pensar a ontologia tanto dos conceitos quanto das categorias para os próximos vinte séculos.

Na primeira parte do *Órganon*, seu livro dedicado à lógica, Aristóteles preocupa-se em analisar em que consiste uma categoria e como esta se comporta em relação aos outros componentes das sentenças. Uma de suas conclusões é de que as categorias se definem por: “(a) características básicas, cuja satisfação ou não satisfação de cada uma determina a natureza categorial de cada item e (b) a propriedade única que caracteriza cada categoria em contraste com todas as outras” (Zingano, 2013, p.225).

Para o filósofo grego, não existe espaço para o aspecto polissêmico das categorias senão através de uma leitura contextualizada, uma vez que uma categoria e sua definição apenas se dão de maneira unívoca. Esse aspecto evidencia uma característica das categorias para o filósofo, de que estas se configuram por meios necessários e suficientes. Conforme apontou o Estagirita:

O nome é o mesmo em ambos os casos, e de igual modo é a mesma a definição, pois, se nos perguntarem o que se pretende significar em ambos os casos com esse nome, em que referimos a essência de animal, a definição a dar será a mesma (Aristotéles, 1985, p.43-44).

É possível visualizar por meio do excerto acima que, para o filósofo, a relação unívoca entre categoria e definição é a que prevalece. Para um exemplo pertencer, portanto, àquela categoria, é necessário, dessa maneira, que ele apresente propriedades ou nomes semelhantes, de maneira a ser possível, então, ser definido da mesma maneira.

Conforme posto, para saber se um conceito pertence à uma categoria, considerando que esta se baseia em um modelo que estipula propriedades necessárias e suficientes, é necessário compará-lo com os termos definidores da categoria. Nessa visão, por exemplo, para categorizar um indivíduo enquanto solteiro, é necessário que o mesmo possua como qualidades os atributos homem e não casado (Margolins & Laurence, 2014).

Na literatura psicológica, a influência da concepção de que conceitos e categorias se definem por condições necessárias e suficientes foi absolutamente pervasiva, sendo essa orientação prevalente até meados da década de sessenta (Lomônaco, 1997).

Fundamentados no Behaviorismo Clássico, Clark Hull – realizador de um dos primeiros estudos experimentais sobre os conceitos na década de 20 do século passado – e Spence formularam a teoria Hull-Spence, uma das mais importantes teorias para a área dos estudos científicos dos conceitos. Esta assume que a aquisição de conceitos se dá de forma gradativa ou contínua. Tal aquisição obedeceria a processos comportamentais básicos, como o de discriminação e de generalização (Pozo, 2002).

De forma a sistematizar as principais características dessa visão, Smith & Medin (1985 citado por Lomônaco, 1997) arrolaram uma sequência dessas:

- 1) A representação de um conceito consiste na descrição sumária de toda uma classe inteira; 2) Os atributos de um conceito são necessários e suficientes para definir este conceito; 3) Os atributos definidores de um conceito estão necessariamente incluídos nos subconjuntos deste conceito.

É possível perceber que, de acordo com essa perspectiva, os conceitos teriam todos o mesmo grau de representatividade, ou seja, se um exemplo pertence à determinada categoria, ele é um representante tão ideal da mesma quanto qualquer outro exemplo. Nesse sentido, as categorias possuiriam barreiras e limites muito bem

definidos entre si, sem áreas cinzentas, incertas ou intercruzadas, uma vez que seus representantes são igualmente representativos (Lomônaco et. al, 2000).

A visão clássica, contudo, padece de algumas limitações. Uma das pressuposições da visão clássica é de que os exemplos dos conceitos teriam todos a mesma equivalência no que se refere à representatividade. Caso essa asserção fosse verdadeira, avestruz seria um representante tão bom, no sentido de que nos seria tão prontamente lembrado, para a categoria pássaro quanto o pardal. Foi verificado para algumas categorias, como essa, que nem todos os exemplos são igualmente representativos (Rosch & Lloyd, 1978).

Wittgenstein procurou estabelecer uma ou algumas características definidoras do que constituiriam os jogos sem, no entanto, lográ-lo. Para o filósofo, em todos os jogos, sejam os de mesa, os com bola, os que se joga para vencer ou sozinho, não haveria algo em comum entre todos eles, mas sim características semelhantes, que os aparenta (Wittgenstein, 1991). Assim, uma definição do tipo tudo-ou-nada, parece ser limitante para uma série de exemplos como o supracitado, em que sequer uma característica necessária e suficiente pode ser estabelecida.

Essas e outras críticas podem ser encontradas em um importante manual específico da área denominado *O Grande Livro dos Conceitos (The Big Book of Concepts)* (Murphy, 2002). Esse livro também pontua três tentativas, duas na década de oitenta e uma na década de noventa, de autores de tentar reviver o programa de pesquisa da visão clássica. Apesar de interessantes, tais tentativas são apenas apresentações teóricas sem uma base de dados para discussões baseadas em evidência.

3.3 Visão prototípica

Uma vez que as categorias parecem não se organizar unicamente por meio de atributos necessários e suficientes, alguns autores sugeriram que as categorias na verdade possuiriam uma organização do tipo prototípica e tal argumento mostrou-se bastante robusto em investigações transculturais e para várias categorias, embora não para todas (Murphy, 2002; Rosch & Lloyd, 1978).

A visão prototípica possui fundamentação filosófica nos trabalhos de Ludwig Wittgenstein, sobretudo em suas ideias de jogos de linguagem e semelhanças de família. É importante destacar que a principal proponente da visão teórica, Eleanor Rosch, realizou sua tese de doutoramento sobre a formação das categorias a partir das discussões deste filósofo (Wikipedia Contributors, 2017).

Entre suas críticas à noção de linguagem dos séculos que o precediam, Wittgenstein sistematizou uma elegante problematização desse modelo. Para o austríaco, diversas categorias se relacionam não por características comuns a todos os membros, mas por algumas que são mais comuns e outras menos. Nesse sentido, os membros de uma mesma categoria não deveriam necessariamente de partilhar uma única característica definidora, mas poderiam ter várias características comuns referentes àquela categoria. O filósofo nomeou esta relação de semelhanças entre membros de semelhança de família (Wittgenstein, 1991). Essa nova maneira de pensar a linguagem teve profundo impacto na psicologia, como pode ser atestada pela inspiração que levou Eleanor Rosch a formulação a visão prototípica dos conceitos.

Em seu livro *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein questiona-se sobre uma possível definição ou de uma característica comum a todos os membros da categoria jogo. Face a tal impossibilidade, de nomear propriedades necessárias e suficientes, pode-se argumentar que ele foi o precursor filosófico do que seria a visão prototípica (Oliveira, 1999).

A visão prototípica se tornou emblemática na década de setenta a partir dos trabalhos de Eleanor Rosch e colaboradores (Reboul, 2017), contudo, alguns trabalhos anteriores sobre categorias difusas (*fuzzy*) podem ser localizados na década anterior (Pozo, 2002). Em seus trabalhos experimentais, Rosch pode concluir que, ao pedir para participantes avaliarem o grau de pertencimento de um conceito a uma categoria, alguns exemplos eram mais rapidamente localizados e reconhecidos como melhores exemplos do que outros. O mais clássico exemplo é seu estudo com pássaros em que o pinguim e o avestruz são exemplos piores do que o pardal para universitários americanos (Rosch & Lloyd, 1978).

Seu argumento principal é que, então, as categorias seriam formadas por um ou alguns protótipos, ou melhores exemplos, que serviriam de base para a inclusão de novos exemplos na categoria. Dito de outra forma, objetos serão julgados em função da sua similaridade com o protótipo por analogia. Tal julgamento se dará pelo número de características compartilhadas entre o objeto e o protótipo (Reboul, 2017).

É de especial interesse para nosso trabalho destacar os estudos do antropólogo Benson Saler. Ele sugere que as noções de semelhança de família e a visão prototípica poderiam ser aplicadas de uma maneira útil para analisar a categoria religião. O autor argumenta que poderíamos lidar com essa categoria a partir de um conjunto de elementos típicos para a categoria sem um ou alguns elementos necessários para a mesma (Saler, 1993).

É importante notar que, até então, as duas propostas aqui apresentadas tratam os conceitos como unidades que estabelecem pouca ou nenhuma relação com os outros conceitos. Para estas visões, os conceitos seriam compostos por um conjunto de propriedades. Este seria o ponto crucial que os distanciaria da visão teórica que emergiu na década posterior, cujo enfoque se dá na rede conceitual relacional (Oliveira, 1999).

Além desse ponto, outra questão problemática para a visão prototípica é o chamado problema de composição (*compositionality*) semântica (Reboul, 2017). Essa questão trata dos termos compostos, como peixinho-dourado. Nesse caso específico, esse termo evoca, no sentido roschiniano, uma sensação de bom ou melhor exemplo para a categoria peixe doméstico, sem, no entanto, o mesmo ser um bom ou melhor exemplo de peixe ou de animal doméstico.

Essas denominadas categorias complexas surgiriam da composição das mais simples, de maneira a criar novas categorias e protótipos? Se sim, é previsível que haja uma quantidade imensa de protótipos estocados em nossa memória de longo prazo, o que parece contrariar certos princípios de economia cognitiva e da própria estrutura dos conceitos (Pozo, 2002; Reboul, 2017).

É possível verificar em maior detalhe as limitações da visão prototípica na tese de livre docência de Lomônaco (1997).

3.4 Visão dos exemplares

A visão dos exemplares foi originalmente proposta por Brooks (1978) e Medin e Schaffer (1978). Esta propõe que um conceito é mais bem representada por um exemplar ideal ou por um conjunto de bons exemplos. Um exemplar seria formado pela vivência/experiência dos participantes com vários exemplos pertencentes a uma

determinada categoria. A inclusão de novos membros a uma categoria se basearia no raciocínio analógico, ou similaridade, com os exemplares do conceito.

Essa visão possui semelhanças com a anterior, mas se distingue em alguns pontos cruciais. Segundo a visão prototípica, os conceitos consistem em uma abstração das características mais comuns da categoria, não correspondendo, necessariamente, a nenhum membro que exista factualmente. Os melhores exemplos (protótipos) são aqueles que agrupam as maiores quantidades de características típicas da categoria, sem, no entanto, necessitarem de correspondentes concretos. Já a visão dos exemplares pressupõe que os conceitos não são estocados como abstrações, mas são representações mentais de membros reais, concretos, na qual outros estímulos se agrupam com este baseado nas semelhanças e analogias que possuem com este (Pozo, 2002).

Para ilustrar essa visão, pensemos no conceito aluno, de maneira a compreendê-lo segundo a ótica de estudante empenhado e não empenhado nos estudos. De acordo com a visão dos exemplares, o professor formaria ambos os conceitos a partir de suas experiências com sujeitos reais, classificados por ele a partir dessas duas possibilidades. Futuramente, os alunos com os quais ele por ventura entrar em contato, serão incluídos ou excluídos da categoria em função da similaridade com o(s) exemplar(es) armazenados em sua memória (Lomônaco et. al, 2000).

Conforme apresentado, essa teoria e a anterior possuem aspectos bastante semelhantes, podendo ser consideradas como pertencentes às teorias probabilísticas dos conceitos (Pozo, 2002). Assim sendo, a crítica elaborada em relação à visão prototípica sobre sua baixa economia cognitiva também valeria para a visão dos exemplares, além de outras específica que são detalhadas alhures (Lomônaco, 1997).

3.5 Visão teórica

O filósofo Adam Morton cunhou o termo teoria teórica (*theory-theory*) em um livro em 1980 em que versava sobre como adultos normais prediziam e explicavam a atribuição de estados mentais à outras pessoas (Stich & Nichols, 1998). O termo, então, se popularizou entre os psicólogos e filósofos.

Os primeiros trabalhos psicológicos relacionados à visão teórica, ou teoria teórica, podem ser localizados na década de oitenta, escritos por Susan Carey e Murphy e Medin, ambos datados de 1985, e por Frank Keil, em 1989. Segundo essa perspectiva, os conceitos podem ser compreendidos de duas maneiras: eles mesmos sendo uma teoria, ou como constituintes de uma (Machery, 2010). A segunda perspectiva é a mais prevalente entre os psicólogos cognitivos e do desenvolvimento, portanto será a utilizada aqui.

Teoria, no sentido da visão teórica, tem a ver com o estabelecimento das relações entre os conceitos. Pode, também, ser definida desta maneira: “[teorias são] estruturas mentais complexas que representam fenômenos de um domínio e seus princípios explanatórios relacionados” (Carey, 1991, p.460). É possível, ainda, verificar as relações estabelecidas entre os conceitos e as teorias, conforme pode ser verificado pelo trecho em sequência:

As teorias são um conjunto de relações interconectadas e os conceitos são as unidades conectadas por essas relações. Assim, uma teoria não existe independentemente de seus conceitos e um conceito é parcialmente definido pelas teorias das quais faz parte. Todavia, não é necessário para todos os usos de um conceito invocar suas teorias. (Smith & Medin, 1985 citado por Lomônaco, 1997)

As teorias aqui pouco têm a ver com teorias científicas. Elas são formuladas em um nível global e abstrato, são implícitas, imprecisas, informais e não são experimentalmente testadas. Usualmente são formadas ainda na infância, ao passo que as teorias científicas são elaboradas por profissionais especializados (Gelman, 2003). Esse tipo de teoria pode ser nomeada como teoria intuitiva ou ingênua.

Contudo, existem aproximações sim entre as teorias ingênuas e as científicas. Ambas organizam a experiência, geram inferência, guiam o aprendizado, influenciam o comportamento e as interações sociais. Por fim, é possível caracterizá-las como possuindo aspectos causais e explanatórios que, por sua vez influenciam o pensamento e a ação (Gelman & Legare, 2011).

Ainda, as teorias intuitivas guardam semelhanças estruturais com as científicas no que se refere à coerência interna, à resistência a contra evidência, à existência de componentes ontológicos e de leis explanatórias (Gelman & Noles, 2011).

Se a organização conceitual humana funciona parcialmente de maneira análoga às teorias científicas, então é possível que haja distintos domínios de conceituais, assim como existem nos científicos. Para a visão teórica, um domínio é conceituado como um corpo de conhecimentos que identificam e interpretam uma classe de fenômenos que se assumem certas propriedades (Hirschfeld & Gelman, 1994).

Ao menos três domínios são comumente descritos na literatura especializada: o biológico, o físico e o psicológico (Gelman, 2003). O domínio físico está relacionado com o estabelecimento de percepções intuitivas acerca da existência, dos movimentos e das interações de objetos físicos. O domínio psicológico, diz respeito ao estabelecimento de intuições relacionadas ao que motiva um agente, como desejos e metas. O domínio biológico, por sua vez, se ocupa da classificação do mundo em coisas vivas e não-vivas, do raciocínio sobre os processos biológicos como o crescimento, reprodução e adoecimento.

Ao cruzar os domínios supracitados com as características de uma teoria intuitiva/ingênua, é possível gerar uma tabela semelhante à que se segue (Vide Figura 3). Nela é possível verificar quais são os componentes dos três domínios já consagrados pela literatura e quais são os exemplos específicos que são prescritos por cada característica de uma teoria.

A visão teórica propiciou uma nova maneira de compreender os conceitos, implicando-os em uma rede de relações ao invés de considerá-los unicamente em função da presença ou ausência de determinados atributos, como supõe as visões anteriormente consideradas. Conforme sublinhado anteriormente, “não é necessário para todos os usos de um conceito invocar suas teorias” (Smith & Medin, 1985 citado por Lomônaco, 1997), assim é certo que este modo de compreender os conceitos não abole as contribuições advindas dos estudos realizados sob a ótica das perspectivas teóricas anteriores, mas, sem dúvida, representa um novo e diferente olhar sobre o processo de formação e inter-relação dos conceitos, além de sugerir novas possibilidades explicativas. Nesse contexto, seria possível indagar sobre a possibilidade da coexistência de diferentes teorias em paralelo para explicar os conceitos, ou seja, será que é possível que um conceito possa ser representado diferentemente seguindo distintas teorias, a depender do enquadre contextual? Nisto consiste o denominado *problema de conciliação* aventado por alguns autores (Keil,

1989; Oliveira, 1991) e que continua um problema irresoluto para a área e está muito além do escopo desse trabalho.

Características \ Domínio	Biologia	Física	Psicologia
Componentes ontológicos ¹	Animais, pais	Objetos físicos	Pensamentos e desejos
Leis causais ²	Comer comida faz o animal crescer	Um objeto colidindo com outro faz este mover	Crenças e desejos geram a ação
Coerência ³	Viver e morrer são processos recíprocos. Se algo pode viver, algo pode morrer	Objetos sem suporte físico caem de cima para baixo, mas objetos com suporte físico permanecem sólidos e estáveis	Atos são intencionais quando as pessoas estão despertas e acidentais quando estão dormindo
Aspectos não-observáveis ⁴	Essência	Gravidade	Meta

Figura 3. Domínios e suas características de acordo com a perspectiva teórica. Adaptado Gelman e Noles (2011). ¹ Componentes ontológicos se referem aos componentes que formam a teoria. ² Leis causais fornecem a estrutura do conhecimento relacionado àquela teoria. ³ A coerência indica que vários componentes agem de maneira inter-relacionada e não isoladamente. ⁴ Aspectos não-observáveis são uma adição dos autores à teoria original de Carey (1985) das três características e se refere aos constructos não-observáveis presentes em qualquer teoria.

Em nosso país, Lomônaco e colaboradores (2000; 1996) replicaram alguns estudos de Frank Keil relacionados à várias questões, como o *problema da conciliação* e as mudanças conceituais ao longo do desenvolvimento humano. Nestes estudos, foram investigados a mudança que se estabelece em crianças das propriedades características, aquelas não necessárias, mas são normalmente associadas aos conceitos, para as definidoras, consideradas necessárias e suficientes para definir o conceito, em relação à alguns domínios específicos. Inicialmente, as crianças mais novas (por volta dos 4 a 6 anos) tendiam a definir os conceitos pelas suas propriedades características ao passo que as mais velhas (por volta dos dez anos) responderiam pelas propriedades tipicamente definidoras.

Por exemplo, para o conceito de vovó, as características típicas possíveis seriam uma velhinha carinhosa que tricota, dá presente às crianças, tem cabelos brancos e faz bolo, ainda que não seja mãe de sua mãe ou de seu pai e a definidora seria uma mulher que, ainda que não partilhe de tais características (por exemplo, tem

cabelos pretos e compridos e dirige uma moto) é mãe de sua mãe. Ou seja, ao longo do nosso desenvolvimento cognitivo os aspectos típicos são inicialmente aqueles que prevalecem para a maioria dos conceitos ao passo que, à medida que ficamos mais velhos, tendemos a substituí-los pelos aspectos definidores, tal como demonstram claramente os estudos de Keil (1989).

O parágrafo acima ilustra a existência da mudança nas representações ao longo do desenvolvimento, de maneira que algumas propriedades dos conceitos se tornam mais salientes e importantes para identificar determinados conceitos como pertencentes à alguma categoria. Além do aspecto desenvolvimental, o aspecto contextual dos conceitos também deve ser sublinhado.

De acordo com Oliveira (1991), um conceito é composto por uma família de entidades, cada qual correspondendo a um processo mental ou um modo de ser do conceito. Por exemplo, o conceito de cão não designaria apenas uma entidade, senão uma família de entidades abarcadas pelo conceito que, por sua vez, estabeleceriam relações de correspondência entre si. Nesse sentido, algumas facetas estariam prevalentes em determinados contextos e em outros, não.

Um evidente exemplo da proposta de Oliveira (1991) é o caso de doenças. Uma doença pode ser explicada ao nível biológico se for compreendida como uma infecção, ao psicológico (estresse), à estatística (azar) ou à moralidade (punição), à bruxaria e a outros tantos níveis a depender do enquadramento social, econômico, etário e epidemiológico (Gelman & Legare, 2011). Diferentes expectativas são acionadas quando os conceitos são identificados como pertencentes à determinadas categorias, a depender do contexto em que o conceito está inserido.

Em face das críticas feitas às teorias anteriormente consideradas, a visão teórica parece ser a que melhor responde aos objetivos deste trabalho por pelo menos duas razões. A primeira é pelo estabelecimento de redes de relações explicativas entre os conceitos, de maneira a não os tomar como elementos isolados. Embora esse trabalho enfoque apenas um conceito – de Deus – este não responde como elemento isolado, mas sim, como parte de uma rede dinâmica e linguística. A comunicação, geralmente, não envolve palavras isoladas, mas sentenças. O significado dessas não equivale ao somatório dos componentes, mas do estabelecimento de suas relações (Bransford & McCarrell, 1974).

Além do mais, a visão teórica fundamenta as principais análises sobre os conceitos religiosos segundo a perspectiva da CCR (Barrett & Keil, 1996; Boyer, 2001;

Boyer & Barrett, 2015). Acreditamos que esta visão melhor explica o desenvolvimento e a estrutura desse tipo de conceito, portanto, optamos por utilizá-la também em nossas análises.

Assim como qualquer teoria, ela não está totalmente isenta de críticas (direcionamos o leitor interessado a trabalhos dedicados à essa temática, como Lomônaco (1997) e Murphy (2002)). Apesar de a visão teórica parecer ser a mais complexa das visões, ela não é a absoluta e responde bem a uma parcela dos conceitos, mas não todos. Nesse trabalho, identificamos nela como a mais promissora para nossas análises e assim, a tomamos como nosso referencial teórico.

Capítulo 4

A ESPECIFICIDADE DOS CONCEITOS RELIGIOSOS E A QUESTÃO DO ANTROPOMORFISMO

4.1 A especificidade dos conceitos religiosos

É possível definir conceitos religiosos de inúmeras maneiras. Em uma delas se lê que estes nomeiam e descrevem os agentes sobrenaturais, de maneira específica em cada cultura (Boyer & Ramble, 2001). Exemplos claros disso seriam os gênios, espíritos, *ghouls*, zumbis, deuses, bem como animais sagrados e alguns artefatos, como os totens.

Desta proposta de definição, pelo menos dois aspectos importantes para tratar dos conceitos religiosos podem ser destacados. O primeiro diz respeito ao aspecto sobrenatural dos conceitos religiosos e o segundo sobre o aspecto contra-intuitivo dos mesmos. A contra-intuição⁹ como uma possível característica definidora para a religião foi tratada anteriormente (Seção 2.3) e, nesse ponto, os conceitos religiosos seriam uma consequente extensão dessa característica para o mundo representacional.

A pressuposição do sobrenatural como característica necessária para os conceitos religiosos parece estar em acordo com algumas pesquisas que assumem ser este um universal humano (Brown, 1991), presente em diversas culturas pesquisadas por antropólogos (Murdock & White, 1969). Outros autores alegam que

⁹ A teoria dos conceitos culturais contra-intuitivos prediz que conceitos que violam poucas intuições teriam mais eficácia na transmissão social, uma vez que estes demandam mais atenção (Boyer, 2001).

a suposição de sobrenaturalidade dependeria, antes, de uma suposição de naturalidade ou de natureza, o que não ocorre em algumas sociedades. Portanto, essa dicotomia natural-sobrenatural não está isenta de questionamentos (Saler, 1977).

Boyer e Ramble (2001) apresentam um modelo em que sugere que estes dois aspectos, o de sobrenaturalidade e o de contra-intuição, sejam destacados nos conceitos religiosos. Não obstante, seu modelo se concentra em alguns tipos específicos de conceitos religiosos, não abarcando outros, como os rituais, a questão da moralidade e da cooperação, e essa certamente é uma importante limitação do campo.

Em consonância com os pressupostos da CCR, de que não há um módulo mental específico para a religião, Boyer e Ramble (2001) também sugerem que os conceitos religiosos não possuem nada de excepcional, significando que estes são governados pelas mesmas estruturas teóricas explicativas em que outros conceitos também estão. Em sendo assim, os conceitos religiosos podem ser investigados da mesma maneira que conceitos não religiosos (cf. Seção 1.2).

Todavia, parece assentado entre a maioria dos estudiosos da área de que, sim, existem algumas especificidades desse tipo de conceito que os distinguem dos demais. Segundo o modelo (*template*) dos autores (Boyer & Ramble, 2001), os conceitos religiosos geralmente violam expectativas típicas relativas aos domínios conceituais. Esse tipo de violação, conforme apontam os autores, seria também responsável pela elevada capacidade de transmissão desse tipo de conceito. Assim, os conceitos religiosos possuem uma dupla característica, a capacidade de romper com algumas expectativas de domínios, tornando-os contra-intuitivos em alguma medida, e a de ser um tipo de representação pervasiva (Sperber, 1985).

Uma teoria sobre conceitos religiosos precisa explicar pelo menos duas questões. A primeira é o motivo pelo qual esse tipo de conceito é, senão universal, pelo menos tão prevalente nas sociedades humanas. O segundo é sobre os aspectos que os distingue de outros conceitos. Boyer e Ramble (2001) encontram na teoria de epidemiologia das representações de Dan Sperber um possível caminho explicativo para justificar a suposta dispersão de tais conceitos e localizam na visão teórica dos conceitos uma lógica consistente que suporta a geração de inferências, expectativas e que propõe uma inter-relação entre os conceitos de uma teoria.

A teoria da epidemiologia das representações procura estabelecer os motivos pelos quais algumas representações estão mais presentes em uma comunidade do que outras. O termo epidemiologia é um claro empréstimo da saúde pública e significa basicamente a mesma coisa, qual seja, o estudo da distribuição de um determinado fenômeno em uma população em um determinado período de tempo. O objetivo do autor é tentar estabelecer uma teoria geral para o estudo das representações baseado em um modelo epidemiológico e cognitivo, portanto, seu fenômeno são as representações, tanto as públicas quanto as mentais. Tal, em seus termos, sugere uma tríplice relação entre um objeto que é uma representação de alguma coisa para alguém (Sperber, 1985).

Conforme teoriza Sperber, a epidemiologia das representações obedeceria a um sistema formal, isto é, obedeceria um sistema prescrito de regras. Em tese, suas limitações teriam a ver com nossa organização cognitiva e habilidades comunicativas em geral. Assim, prevê-se que representações mais prevalentes seriam aquelas que estariam em maior consonância com a cognição humana (Sperber, 1985). Mas, como nos previne o próprio autor: “Uma epidemiologia das representações não estuda representações, estuda a distribuição das mesmas” (Sperber, 1985, p.15).

A outra teoria que fundamenta o modelo para os conceitos religiosos de Boyer e Ramble (2001) repousa na visão teórica dos conceitos. Seguindo a estrutura de como os conceitos em geral se organizam segundo esta perspectiva, os autores sugerem que os conceitos religiosos:

1. Se baseiam em conceitos de domínios específicos;
2. Apresentam uma explícita violação nas expectativas intuitivas, estas sendo ou
 - a. uma quebra nas expectativas relevantes para a categoria, ou
 - b. uma transferência de expectativas associadas a outra categoria;
3. Uma conexão com expectativas padrões (não-violadas) para a categoria.

Os conceitos circunscritos pela visão teórica pressupõem uma certa ontologia intuitiva, isto é, estão implicados em um tipo de raciocínio sobre o conhecimento tácito envolvido nos domínios conceituais que “ao identificar um objeto como pertencendo a uma categoria como pessoa, animal, planta ou artefato, ativam formas específicas de inferências relacionadas a estes objetos” (Boyer, 1994a). Em relação aos conceitos

religiosos, estes parecem romper em alguma medida com essas expectativas da ontologia intuitiva dos domínios conceituais.

Conforme já visto, três domínios conceituais são largamente assumidos pela visão teórica, o físico, o biológico e o psicológico (Gelman & Noles, 2011). Tais domínios são responsáveis pela esquematização das teorias ingênuas (*naïve* ou *folk theories*), da organização categorial, das expectativas e predições sobre o entorno e das relações causais e explicativas. As teorias ingênuas, por sua vez, dizem respeito a um conjunto coerente e organizado de conhecimentos específicos a respeito de um ou alguns domínios, implicando, assim, princípios causais-explicativos e expectativas. Os conceitos religiosos operam a partir das expectativas oriundas dessas teorias, circunscritas pelos domínios citados (Boyer & Ramble, 2001).

Segue então que o modelo proposto pelos autores sugere que os domínios servem de guia explicativo-inferencial para os conceitos religiosos. Contudo, como pontuado, estes rompem com algumas expectativas prescritas pelos domínios, mas tal rompimento parece ter uma limitação.

Conforme a teoria da mínima contra-intuição (*minimal counterintuitiveness*) propõe, conceitos que rompem com poucas expectativas da ontologia intuitiva são mais bem memorizados do que aqueles que não o fazem, ou que o fazem em larga escala (Upal, 2010), o que faz com que os mesmos sejam mais ou menos facilmente transmitidos. Mas, como é possível quantificar a intuição ou contra-intuição de um conceito e saber, ainda, qual o ponto de corte entre poucas e muitas expectativas?

A teoria da mínima contra-intuição pressupõe algumas noções básicas. A primeira delas consiste em aceitar que a mente é um produto da evolução dotado de sistemas inferenciais inatos que propiciam uma certa percepção sobre o mundo. O segundo é que conceitos e histórias com conteúdo que violam tais inferências são mais facilmente lembradas do que aquelas que estão completamente condizentes com as expectativas de nossos domínios ou que violam estes grandemente. O terceiro é que as ideias centrais das tradições religiosas largamente repousam em conceitos minimamente contra-intuitivos. Por fim, a ubiquidade dos conceitos religiosos pode ser devida à sua alta taxa de retenção (Purzycki & Willard, 2015).

Justin Barrett (2008a) sugere uma codificação em seis passos para os conceitos contra-intuitivos. O primeiro seria a identificação do nível básico de pertencimento, por exemplo, pedir para alguém nomear com uma palavra como algo

é denominado, pois isso tende a evocar categorias de nível básico e não superordenados ou subordinados.

O segundo nível seria a identificação da categoria ontológica (este aspecto diz respeito aos domínios já identificados – biológico, físico e psicológico – em relação aos quais o autor propõe uma releitura desses, subdividindo-os em Espacialidade, Fisicalidade, Biologia, Animacidade, Mentalidade e Universais¹⁰).

Uma vez que o nível básico e as categorias ontológicas foram identificadas, o próximo passo consiste em verificar se um conceito possui um conjunto de propriedades que não são típicas para sua categoria de pertencimento. Por exemplo, uma pedra (nível básico) é um objeto sólido que ativa propriedades das categorias Espacialidade e Fisicalidade. Se, por qualquer razão, uma pedra possuir uma qualidade de outras categorias, como a capacidade de reproduzir, típica do domínio Biológico, deve-se assinalar quais categorias representam essa ruptura de expectativa, bem como em quantos níveis estas ocorrem. Nesse sentido, Barrett sugere que se tome o conceito de nível básico e lhe aplique quantas rupturas de expectativas de outras categorias corresponderem, assinalando com a letra inicial da categoria em sobrescrito. Para este exemplo, pedra seria o conceito básico e ele apresentaria apenas uma ruptura de expectativa do nível biológico, sendo, portanto, codificado como Pedra^b.

O quarto nível é, de certa forma, o inverso do anterior. Se no terceiro faz-se a marcação pelo acréscimo de uma expectativa de outro domínio, neste faz a marcação pela ruptura com alguma expectativa do próprio domínio, como uma pedra invisível, romperia com as expectativas relacionadas com a Fisicalidade, portanto, seria marcada com Pedra^F.

O quinto nível seria uma ruptura nas expectativas já rompidas. Por exemplo, uma vaca que se torna invisível apenas nas segundas feiras apresentaria rupturas no nível de Fisicalidade assim como no quesito dos Universais. Uma maneira de codificar isso seria (Vaca^F)^U, ao passo que uma vaca que fica invisível nas segundas e pode passar por paredes seria Vaca^{F+(F)U} e uma vaca que é invisível e pode passar por paredes nas segundas-feiras seria (Vaca^{F+F})^U, embora uma vaca que é invisível e pode passar por paredes, mas deixa de existir nas segundas Feiras seria Vaca^{F+F+U}.

¹⁰ As propriedades prescritas por esses domínios encontram-se no Apêndice J.

Por fim, o último nível seria a quantificação de quantas letras foram agregadas ao conceito base e cada nível marcaria um ponto de contra intuição.

Neste modelo, as categorias ontológicas básicas estariam ligadas a respectivos sistemas inferenciais a depender de quanto esta é ativada. No exemplo abaixo, é possível verificar que, intuitivamente, a categoria das Coisas Vivas não implica em sistemas inferenciais relacionados à Mentalidade tampouco à Animacidade, conforme demonstrado pela linha tracejada. Já quando a categoria das Pessoas é ativada praticamente todos os sistemas inferenciais encontram-se implicados, exceto por alguns conceitos específicos que não pressupõe intuições Biológicas ou Físicas (linha pontilhada). A figura abaixo ajuda a visualizar todas essas inter-relações.

Figura 4. Modelo de codificação de conceitos e suas relações, conforme proposto por Barrett (2008).

O modelo proposto por Barrett sugere que a mínima contra-intuição corresponderia a uma violação nas expectativas, contudo, tal assertiva não foi empiricamente testada nesse estudo teórico. Outros estudos que utilizam rememoração como medida, apontam que a partir de duas violações, os conceitos seriam maximamente contra-intuitivos, tornando estes conceitos mais difíceis de serem lembrados do que aqueles que rompem apenas uma expectativa de domínio (Upal, 2010).

Em um estudo que comparou jovens nativos de língua inglesa com chineses ($n=101$) em um teste de rememoração de itens intuitivos (elefante que esguicha água pela tromba) e minimamente contra-intuitivos (papagaio que fica invisível) expostos em um museu, nenhuma diferença entre idade e de língua foi verificada, apenas que

itens que violavam a intuição ordinária eram mais bem rememorados do que outros itens (Greenway, Foley, Brianna, & Barrett, 2017). Essa parece ser uma possível evidência a favor da hipótese que os conceitos que violam alguma expectativa são melhor lembrados em diferentes populações e em diferentes idades.

Como, seguindo o raciocínio do modelo de Barrett, seria possível codificar o Deus cristão, que intuitivamente parece romper com tantas expectativas? De acordo com o autor,

Deus, nas tradições abraâmicas possui uma mente (então é uma Pessoa) com claras rupturas nas expectativas Biológicas, Físicas e Espaciais, com algumas rupturas na Mentalidade (p.ex. habilidade de ler mentes, percepção irrestrita etc.). Deus pode ser então representado como HUMANO^{B+B+M+M+M+E+F+F} e possuir um índice de contra-intuição de dez ou mais (Barrett, 2008).

Este excerto sugere que Deus seria um conceito religioso com máxima contra-intuição e que, de acordo com tal teoria, ele dificilmente seria uma boa representação, tanto pública quanto mental. Como explicar, pois, sua vasta dispersão? Existem pelo menos duas alternativas.

A primeira sugestão de representação de Deus na CCR pode ser encontrada nos escritos de Boyer (2001), quem afirma que o Deus onisciente possui como conceito básico PESSOA mais expectativas relacionadas à poderes cognitivos especiais. No entanto, Barrett (2008a) discorda de tal assertiva e advoga que o conceito básico de Deus deve ser MENTE. Segundo o modelo sugerido por Barrett, se Deus for compreendido desta maneira, ele não ativa intuições relacionadas à Biologia ou à Fisicalidade, mas sim Mentalidade, Animacidade e Espacialidade. Ainda, o autor sugere que o conceito de Deus deve ser codificado como uma Mente incorpórea (*disembodied*). Conforme coloca o autor:

Uma mentalidade incorpórea pode ser representada [ter como conceito básico] como MENTE. O que um conceito popular (*folk*) normalmente acrescenta à essa representação é uma quebra da transferência da Mentalidade (ex. ser capaz de ouvir ou ver qualquer coisa, ser capaz de ler mentes), MENTE^{M+M}. Note, entretanto, que se Deus é representado como Onipresente (ruptura na Espacialidade), então ser capaz de ouvir ou ver qualquer coisa não é uma ruptura de Mentalidade. O Deus onipresente pode ser representado com apenas uma ruptura de Mentalidade

(leitura de mente), e uma ruptura de Espacialidade. O resultado da codificação seria um escore de contra-intuição de dois e ficaria como $MENTE^{E+M}$. Se, por outro lado, Deus não é comumente (intuitivamente) conceituado onipresente, mas como possuindo uma única localização que é bem distribuída (como uma nuvem enorme ou uma substancia irrestrita), então Deus é melhor codificado como $MENTE^M$ (Barrett, 2008a, p.21).

A codificação do conceito de Deus para Barrett baseia-se em estudos anteriores sobre como essa entidade era conceituada (Barrett & VanOrman, 1996; Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996). Conforme pontua Barrett (2008a), nessa sua codificação, a questão da onisciência não foi propriamente analisada, pois seu status em termos de contra-intuição não parece estar muito claro.

A teoria de Barrett assume que Deus é conceituado como uma mente incorpórea com uma localização espacial determinada. Este conceito, por apresentar apenas uma violação de expectativa de domínios inferenciais, seria minimamente contra-intuitivo, portanto, seria um conceito com boa capacidade de memorabilidade e transmissão, fato que justificaria sua vasta dispersão. Conforme salienta o próprio autor, tal visão é dependente da hipótese de que os humanos seriam intuitivamente dualistas, uma vez que o conceito de mente pode ser representado sem ativar outros sistemas inferenciais, como Espacialidade ou Fisicalidade.

É curioso notar que a codificação Deus sugerida por Barrett como Mente incorpórea se assemelha consideravelmente com a proposição do filósofo cristão Richard Swinburne (1994, p.126), segundo a qual este assume que “Deus é, então, (em meus termos) uma alma para cuja existência e operação, nenhum corpo é necessário”.

O modelo que se convencionou denominar de visão baseada no conteúdo (*content-based*), como o de Barrett (2008a) e Boyer e Ramble (2001) não é o único interessado nos conceitos contra-intuitivos. Conforme apontam alguns críticos, essa visão sugere que a memorabilidade é uma propriedade inerente ao conceito, ao passo que a outra, a denominada visão baseada no contexto (*context-based*) sugere que o papel do contexto no qual o conceito está inserido faz com que a representação adquira sentido para seu usuário (Upal, 2010). Uma crítica que se segue ao modelo baseado no conteúdo é que os experimentos apontam a importância que a contra-intuição possui para a memória ou a rememoração, mas esses nada dizem sobre a crença (Gervais & Henrich, 2010).

O modelo focado no contexto assume que, ao invés de a memorabilidade ser uma propriedade de um conceito, ela seria propriedade do conceito, do contexto em que este se encontra presente e do conhecimento precedente que o sujeito possui sobre o conceito (Upal, 2010). É certo que ambas as visões compartilham semelhanças, como a fundamentação na epidemiologia das representações de Sperber, no aspecto evolucionário que prescreve melhor rememoração para conceitos desse tipo, assim como assumem o modelo de processamento de informação da psicologia cognitiva (Upal, 2010).

Para compreender melhor a diferença entre as duas visões, tomemos o conceito de Deus como exemplo. Já foi analisada longamente a questão de Deus para a visão baseada em conteúdo, portanto, focaremos apenas nos aspectos relevantes da segunda.

A visão baseada no contexto toma emprestado o conceito de efeito catraca de Tomasello¹¹ juntamente com algumas críticas do antropólogo Maurice Bloch para explicar que nem todos os conceitos que possuem aspectos contra intuitivos permanecerão contra-intuitivos invariavelmente. Segundo postula Bloch (2005, citado por Upal, 2010), identificar características contra-intuitivas nas entidades previamente ao seu uso, ignoraria as situações comunicativas reais em que aquele conceito se encontra imerso. Nesse sentido, uma representação pode parecer contra-intuitiva na primeira vez que se depara com esse conceito e, com o contato, este se torna familiar, fazendo com que se torne facilmente recordável.

Segundo esse modelo, e claramente baseado no efeito catraca, uma nova ideia no campo da tecnologia, por exemplo, seguiria níveis distintos de complexidade. Inicialmente, uma conversa via telefone é mais simples do que uma intermediada por *Skype*, porque no primeiro as pessoas apenas se ouvem e na segunda, se ouvem e se veem. Upal (2010) argumenta que é possível verificar o efeito cultural e tecnológico cumulativo que houve e destaca que o uso do *Skype* deixou de ser muito contra-intuitivo por um efeito de aprendizagem social, uma vez que nós já estávamos acostumados com um conceito, ou tecnologia, anterior que possuía uma característica comum deste, o falar a distância.

¹¹ O efeito catraca, conforme teoriza Tomasello (2003), tem a ver com a chamada evolução cultural cumulativa, exclusivamente humana, em que seríamos capazes de acumular tradições e tecnologias no decorrer do tempo e transmiti-las para as novas gerações.

E como isso se relaciona com o conceito de Deus?

De acordo com Upal (2010), os conceitos religiosos estariam inseridos em um sistema coerente de crenças, implicando uma certa visão de mundo. Então, se o nível na qual ideias contra-intuitivas se tornam integradas e ligadas em uma população têm relação com a retenção dos conceitos, então a visão de mundo possui uma espécie de efeito catraca para as ideias contra-intuitivas. Nesse sentido, segundo o autor, conceitos como deuses, anjos e fantasmas se tornaram maximamente contra-intuitivos porque eles tiveram que sobreviver de forma adaptativa ao longo do tempo. No fim das contas, o papel exercido pelo contexto faria com que esses tipos de conceitos, que apresentariam inúmeras rupturas de expectativas, não se tornassem de fato incapazes de serem rememorados com facilidades, qualidade típica dos conceitos minimamente contra-intuitivos.

Segue, então, que essa visão alternativa à baseada no conteúdo sugere que um conceito não precisa ser, necessariamente, simples no sentido de haver poucas rupturas, para que seja transmissível e permanente em uma determinada cultura. É importante frisar, contudo, que um conceito contra-intuitivo não é, impreterivelmente, difícil de ser pensado ou compreendido, este tem apenas a ver com as rupturas inferenciais.

Por que alguns conceitos contra-intuitivos são mais pegajosos do que outros? Por que, em geral, não nos implicamos da mesma maneira com alguns conceitos, tais como Mickey Mouse, Zeus e Papai Noel, como outros, como Deus?

De acordo com Barrett (2008b), conceitos de deus devem ser contra-intuitivos, possuir um agente intencional, possuir informação estratégica, serem capaz de agir no mundo humano de maneira detectável e serem capazes de motivar comportamentos que reforçam a crença. Segundo esse modelo, faltaria ao Mickey Mouse a capacidade de agir no mundo real, motivar comportamentos e de possuir informação estratégica.

Em relação ao Papai Noel, este preenche os requisitos de ser um agente intencional, mas sua representação contra-intuitiva varia de acordo com aquele que a percebe, o que faz com que Barrett a considere inconsistente. Ainda, o Papai Noel motiva a ação apenas uma vez ao ano, também, e possui informação limitada, o que faz com que o psicólogo considere essas informações como marginais. Segundo o autor, deixar de marcar em qualquer requisito criado por ele seria suficiente para desqualificar um desses agentes como possíveis candidatos para o conceito de Deus,

assim que Papai Noel, ou Mickey Mouse, não podem ser considerados um tipo de deus.

E Zeus, o antigo deus que foi cultuado pelos gregos?

Segundo Henrich e Gervais (2010), Zeus preenche todos os critérios sugeridos por Barrett para ser considerado um deus e, ainda assim, não é mais objeto de adoração religiosa como na Grécia Clássica. As práticas rituais, os monumentos arquitetônicos que antigamente foram edificadas para Deus não são mais usados, de maneira a gerar *displays* que favoreçam a crença nessa entidade. Assim, o compromisso social de um grupo e a crença compartilhada seriam uma das razões explicativas implicadas no porque crê-se hoje em Deus e não em Zeus. Nesse sentido, os autores questionam o modelo sugerido por Barrett, quem parece favorecer unicamente o aspecto da cognição em detrimento de uma contextualização histórica e cultural, sendo esse primeiro aspecto relevante, mas não suficiente para a crença religiosa.

Por fim, qual seria o conceito de Deus? Existiria um conceito de Deus?

A literatura especializada afirma que as propriedades de onisciência, onipotência, onipresença, criador e mantenedor do universo são necessárias, indispensáveis e inseparáveis de Deus. Essas propriedades são necessárias para a definição cristã de Deus (Swinburne, 1994). Mas será que uma pessoa comum, ao pensar nessa entidade, utiliza de todas esses atributos ao mesmo tempo ou apenas utilizaria uma, ou algumas, relacionadas à demanda momentânea?

Definir Deus, assim como o fez Swinburne, não é equivalente a conceituar Deus. Conceituação é um processo psicológico ligado à representação das propriedades de um determinado conceito e definição trata do estabelecimento de relações entre o *definiendum* e o *definiens*. Nossa investigação se interessa pela conceituação de Deus.

Na verdade, a definição utilizada por Swinburne tem a ver sim com um tipo específico de representação de Deus, mas, existe pelo menos um outro. O Deus que se assemelha àquele teológico pode ser nomeado de “Deus teológico” e o outro modo de conceituá-lo parece estar ligado com um tipo mais intuitivo e cotidiano, em que a maior parte do pensamento sobre Ele é casual e é elaborado em forma de narrativa, portanto, é possível nomear essa outra representação de “Deus intuitivo” (Barrett & Keil, 1996).

Aparentemente, diferentes características de Deus se sobressaem dependendo da maneira como se enquadra este conceito. Por exemplo, quando se pede a um participante que este assinale em uma escala Likert o quanto este concorda com a afirmação de que Deus possui um corpo físico e material, os conhecimentos teológicos tendem a se sobressair sobre os aspectos mais intuitivos (Barrett, 1998).

Por outro lado, quando o conceito de Deus está imerso em um contexto narrativo, conforme argumentam Barrett e Keil (1996), as pessoas tendem a usar padrões de respostas mais intuitivos para fazer julgamentos sobre esta entidade, significando que Deus não é concebido como onipresente, mas está restrito a um lugar no espaço e esse raciocínio ordinário é utilizado para resolver as situações como saber se Deus estava em um restaurante na Ásia (Barrett & VanOrman, 1996; Barrett & Keil, 1996; Chilcot, 2016).

Mas que tipo de intuições são essas? Aparentemente, o “Deus intuitivo” implica em intuições do tipo naturalísticas ou antropomórficas.

4.2 Antropomorfismo enquanto problema de pesquisa

Darwin, em seu livro *A Origem do Homem e Seleção Sexual* (2004), assim descreve o agir de insetos:

Até insetos brincam juntos, conforme foi descrito pelo excelente observador P. Huber, quem viu formigas perseguindo e fingindo morder uma a outra (Darwin, 2004).

Os termos utilizados pelo naturalista nesse livro para falar de autorreflexão em velhos cães e da capacidade de fingimento de formigas traz à tona a questão sobre quais seriam os componentes da vida mental não-humana e a extensão com a qual se é propício utilizar esses termos antropomórficos para animais não-humanos. Nesse sentido, é importante destacar a função metafórica que descrições antropomórficas também cumprem.

Mas, afinal, como poderíamos definir o antropomorfismo? Existem inúmeras possíveis maneiras, porém, para nossos propósitos bastará assumir que este é uma

“atribuição de características humanas a coisas e eventos não humanas” (Guthrie, 1995, p. 3). É importante frisar que, embora relacionados, o antropomorfismo e a teoria da mente não são equivalentes, como se pode notar pela definição anterior e pela outra, em que se lê que este é uma capacidade no qual o indivíduo, não se restringindo aos humanos, imputa estados mentais para si e para os outros (Premack & Woodruff, 1978).

Mithen (2002), em seu famoso livro *A pré-história da Mente*, assume que as raízes do antropomorfismo podem ser encontradas já no *Homo sapiens*. De acordo com o autor, o antropomorfismo seria uma espécie de fala entre um módulo de inteligência social, especializado em lidar com as relações sociais, e um módulo de história natural que se relacionaria com as informações biológicas. O desenvolvimento dessa capacidade de antropomorfização foi um dos responsáveis pela domesticação canina, por exemplo. Esse ponto é singularmente interessante pois, segundo aponta o mesmo, os hominídeos deveriam ser capazes de antecipar as ações de um animal, o que demanda uma capacidade de entendê-los como seres que possuem vontades e inúmeras outras semelhanças conosco, como sonhos e emoções. É certo, contudo, que nesse ambiente de adaptação evolutiva, o antropomorfismo não emerge como um produto evolutivo apenas para resolver problemas relacionados à domesticação. Esta pode ser um subproduto do antropomorfismo.

Em um ambiente de predação, onde as sociedades dos hominídeos se organizavam como caçadores-coletores, as pressões seletivas para o desenvolvimento de um sistema perceptual capaz de reconhecer um coespecífico se fez mister. Mas, a que serve desenvolver um sistema desse? Aparentemente a pelo menos dois propósitos. O primeiro deles é claramente a sobrevivência.

Conforme argumenta Guthrie (1995), nosso mundo é repleto de estímulos ambíguos, incertos e dependentes de interpretação, portanto, o antropomorfismo como estratégia perceptual parece ser uma boa aposta em termos adaptativos.

O segundo aspecto tem a ver com estabelecimento de laços sociais. De acordo com Guthrie (1995, p.90), “toda percepção é interpretativa e toda interpretação segue um padrão: nós olhamos primeiro o que nos interessa mais”. Para o autor, o que nos interessa mais somos nós mesmos. Ainda, ele continua: “Se nós vemos uma coisa com formato humano, nós podemos tentar estabelecer uma relação social” (Guthrie, 1995, p. 5). Portanto, um sistema capaz de antropomorfizar seria um dos responsáveis por tentar estabelecer laços sociais mais complexos em uma sociedade.

Esta hipótese, contudo, parece carecer de uma visão baseada em um modelo biológico que a sustente, de maneira a dar conta das possíveis pressões seletivas para o desenvolvimento do antropomorfismo.

De acordo Dunbar (1998), o foco dos estudos em neurociência e cognição na sua quase totalidade tem sido a percepção de fala, de cores e de reconhecimento no geral, e apenas muito recentemente, estas áreas voltaram atenção para as relações sociais estabelecidas entre os animais. De acordo com a teoria desenvolvida por Dunbar (1998), denominada hipótese do cérebro social, o tamanho atípico do cérebro dos primatas estaria ligado à sua complexa capacidade de agrupamento social. Nesse sentido, as demandas cognitivas para a vida social se relacionam também com o desenvolvimento da linguagem, do tamanho do grupo e da complexidade cultural (Dunbar, 2003).

Com isso, sugere-se uma possível via para o desenvolvimento do antropomorfismo para além da sobrevivência, a da capacidade da vida comunitária com coespecíficos, uma vez que o desenvolvimento de cérebro mais complexos são necessários na medida em que as relações sociais também se tornam mais complexas. Assim, seria possível o antropomorfismo ser um subproduto relacionado ao desenvolvimento da nossa capacidade de viver em grupos maiores?

Em algum nível, essa hipótese parece se sustentar. Conforme sugerem algumas pesquisas, a maior semelhança morfológica e comportamental entre humanos e não humanos levaria a maior atribuição de estados mentais (Urquiza-Haas & Kotrschal, 2015). De um ponto de vista neurobiológico, a ativação dos neurônios-espelho tanto na visualização de tarefas quanto na execução delas permite a inferência de uma certa sincronização comportamental e emocional grupo-específico (Urquiza-Haas & Kotrschal, 2015).

É importante ressaltar, assim como o fez Barrett (2008b) ao destacar a categoria dos Objetos Animados em sua análise, que a atribuição de animacidade também pode ser generalizada para constructos não-vivos, como robôs.

Quando um agente é percebido, um conjunto processos de domínio geral e específico relacionados ao conteúdo da mente do sujeito em questão são ativados. A origem da atribuição de estados antropomorfizados não parece ser, dada uma fonte de evidências relacionadas ao raciocínio indutivo e causal e aos neurônio-espelho, um subproduto, mas uma consequência da própria organização funcional do cérebro (Urquiza-Haas & Kotrschal, 2015).

4.2.1 O antropomorfismo na perspectiva da Ciência Cognitiva da Religião

A teoria sobre as bases cognitivas da antropomorfização e sua relação com a religião de Stewart Guthrie, proposta na década de 80, é considerada a primeira teoria propriamente cognitiva da religião (Pyysiäinen, 2012).

Para o autor, o antropomorfismo é uma percepção majoritariamente inconsciente (Guthrie, 1995). Ela dá sentido a várias experiências em um mundo repleto de estímulos ambíguos, incertos e dependentes de interpretação. Se este é uma percepção, logo, pode ser aplicada a várias áreas. As análises de Guthrie se estendem ao campo da Filosofia, da Ciência, das Artes e, de especial interesse, da Religião. É interessante notar que Guthrie (2002) explicitamente não endossa a tese da modularidade mental e desenvolve sua teoria do antropomorfismo para além dessa. Outros autores, como Justin Barrett e Pascal Boyer, utilizam da teoria de Guthrie sobre o antropomorfismo desde a ótica da Psicologia Evolucionista da escola de Santa Bárbara, com forte tradição modular.

Segundo sua proposta, a percepção de deuses e humanos faria parte de um mesmo contínuo e seriam invocados especialmente como padrão (*default*) em situações incertas e ambíguas. Nesse mundo repleto de incertezas, acreditar que um evento tem causa humana ou tem algo semelhante ao humano parece ser uma boa aposta, pois muito se ganha ao estar certo e pouco se perde ao errar (Guthrie, 1995). De acordo com autor, nossas estratégias perceptuais consistem em procurar estímulos no meio ambiente que nos interessam mais e, um desses, seriam outros humanos.

O antropomorfismo parece ser um fenômeno perceptivo universal, natural e inevitável, que consiste em uma atribuição equivocada de aspectos humanos para aquelas coisas que nos são mais caras, sendo também ligadas não a um processo reflexivo e deliberado, mas como resultado de uma falta de controle automático e majoritariamente inconsciente, sendo este considerado por muitos um viés psicológico (Dacey, 2017).

4.3 Deus é um humano no Céu?

Da mesma forma como o conteúdo dos conceitos varia ao longo do tempo histórico, também varia a maneira como os conceitos são representados ao longo da vida do indivíduo (Astuti, Solomon, & Carey, 2014; Gelman & Noles, 2011). Nesse sentido, é de se esperar alguma diferença entre a maneira como os adultos e as crianças organizam seu mundo conceitual. Este parece ser o caso para os conceitos religiosos, especificamente para o conceito de Deus (Barrett, 2012).

Crianças com desenvolvimento típico, expostas a um ambiente com informações religiosas disponíveis e constantes, tendem a apresentar as primeiras ideias religiosas a partir da segunda infância, por volta dos três a quatro anos de idade (Rottman & Kelemen, 2012). A literatura aponta que crianças pequenas desenvolvem seus conceitos de Deus desde o ambiente doméstico e escolar (De Roos, 2006). Já se encontram presentes nessa idade alguns mecanismos identificados como fundamentais para o desenvolvimento da crença religiosa, como a teoria da mente, noções de dualismo, detecção de agentes e noções teleológicas, como já anteriormente explicitado (Seção 2.1). Portanto, existe uma base desenvolvimental importante subjacente à esse tipo de conceito, em que também se é possível localizar a emergência do pensamento religioso a partir de determinadas predisposições cognitivas.

Na ótica desenvolvimental, os estudos sobre a representação de Deus na infância e adolescência possuem uma larga tradição na psicologia (Pnevmatikos, 2002; Rottman & Kelemen, 2012). Conforme apontam esses autores, os estudos clássicos nessa abordagem ora possuíam um viés freudiano (Vergote & Aubert, 1972), em que se buscava relacionar a imagem de Deus com os pais reais ou ideais, ora piagetianos (Fowler, 1992), em que se tentavam estabelecer distintos estágios do desenvolvimento religioso. Ainda, em nosso país, foi sugerida uma proposta de desenvolvimento religioso de base fenomenológica (Amatuzzi, 2000).

Conforme argumentam alguns autores (Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996; Rottman & Kelemen, 2012), os métodos de investigação utilizados por essas teorias, quais sejam, os relatos verbais, as entrevistas semi-estruturadas e as técnicas pictóricas, pressupunham uma necessária antropomorfização dos agentes sobrenaturais por parte das crianças, na maioria das vezes estes sendo

representados como uma figura parental. Convencionou-se enquadrar tais enfoques em uma perspectiva denominada teoria de antropomorfização (Barrett & Richert, 2003; Rottman & Kelemen, 2012).

Conforme sublinham Barrett e Keil (1996), o tipo de abordagem típica utilizada pelos métodos tradicionais de pesquisa sobre conceitos de Deus incitavam os participantes a trazerem à tona apenas respostas relacionadas ao aprendizado formal desses conceitos, normalmente teológicos ou, quando muito, eram representações relacionadas ao seu aprendizado derivado da arte e da literatura (Shtulman, 2008) e não de seu pensamento sobre essa entidade em situações típicas. Portanto, era preciso criar uma maneira de investigar as representações de Deus que fossem sensíveis aos seus usos cotidianos e intuitivos e não apenas aos usos formais e teológicos. Para tanto, foram sugeridos os usos de narrativas para adultos (Barrett & Keil, 1996), tarefa de atribuição de características (Shtulman & Lindeman, 2016) e desenhos sobre a morada de Deus (Pnevmatikos, 2002).

Aparentemente, existe uma certa tendência a representar os agentes sobrenaturais de maneira distinta das prescrições teológicas que os fundamenta. Ao cumprir certas tarefas psicológicas de maior demanda cognitiva (como a compreensão de narrativas) ou sem controle de tempo, os conceitos acerca de Deus de adultos tendem a se assemelhar com o tipo de “Deus teológico”, o que foi nomeado de correção teológica (*theological correctness*) (Cf. Seção 1.1, pg.18). A extensão da correção teológica à um contexto infantil não é muito conhecida.

Conforme visto, existem algumas teorias que possuem a antropomorfização como base. Contudo, existem outras que assumem que esta não é uma condição necessária para o pensamento acerca de Deus e outros agentes sobrenaturais. A hipótese da prontidão (*preparedness hypothesis*) aparece como via alternativa às teorias da antropomorfização. Esta se baseia, principalmente, em dois princípios: Primeiro, a mente é equipada para detectar agenciamentos e intenções que não estão restritas apenas a seres humanos. Segundo, a presunção de poderes extra-humanos parece ser uma atitude padrão (*default*), ao invés de ser a exceção (Barrett & Richert, 2003).

Barrett e Richert (2003) sugerem que crianças são capazes de diferenciar Deus de seres humanos, são capazes também de identificar que os segundos têm um conhecimento limitado, são mortais e falíveis, mas não Deus. A partir de resultados como esses, os autores presumem que as representações de Deus e outros agentes

sobrenaturais das crianças pequenas estão em maior acordo com a visão teológica do que as de adultos.

A hipótese de Barrett e Richert (2003), sustenta que é possível representar Deus de maneira independente da representação do ser humano. Essa hipótese está condicionada àquela anterior, em que se rejeita a codificação de Deus como um HUMANO e se o aceita como uma MENTE (Barrett, 2008).

Em um estudo com crianças gregas, utilizando do mesmo instrumento de Barrett e colaboradores (Barrett et al., 2001), Makris e Pnevmatikos (2007) encontraram que até a idade de cinco anos, as crianças, aparentemente, possuem apenas uma teoria da mente operando, o que as faz atribuir as mesmas propriedades para Deus e para humanos. Conforme argumentam os autores, essa seria a idade crítica para o desenvolvimento de um raciocínio específico para cada um desses agentes.

A discussão tanto teórica quanto experimental sobre a extensão com que o antropomorfismo serve como modelo para os conceitos religiosos, especialmente os de Deus, é díspar. Alguns estudos apontam que jovens e adultos antropomorfizam mais que crianças (Jensen, 2009), ao passo que outros sugerem que a mudança da concepção de Deus de uma figura com formato humano para uma com superpoderes, com o avanço da idade, parece ser uma evidência desfavorável à hipótese da prontidão, favorecendo as teorias da antropomorfização (Kiessling & Perner, 2014).

4.4 Estudos ilustrativos e instrumentos de avaliação

Diversos são os instrumentos psicológicos disponíveis para se investigar os conceitos religiosos. É possível dividi-los, segundo alguns autores sugerem (Rottman & Kelemen, 2012), em pelo menos três grandes escolas na área da Psicologia: a piagetiana, a psicanalítica e, mais recentemente, a de base cognitiva. Nosso trabalho se referencia na última abordagem, portanto, as outras não serão destacadas.

Na década de 90 foi publicado um artigo seminal sobre os conceitos religiosos de autoria de Justin Barrett e Frank Keil (1996) em que os autores investigaram o conceito Deus. Segundo pesquisa realizada na plataforma Scival no dia 28/04/2017, Barrett aparece como o sexto autor mais citado na área da CCR e esse artigo de co-

autoria com Frank Keil é seu segundo artigo com mais citações. Este artigo data de 1996 e possui 282 citações na Scopus, segundo pesquisa realizada na data 28/04/2017, sendo um dos mais citados na área da CCR.

A partir desse artigo de Justin Barrett seguiram-se dois outros, um que avaliou diferenças entre os efeitos de uso de imagens entre a população universitária católica e protestante (Barrett & VanOrman, 1996). O outro foi uma investigação sobre conceitos religiosos adaptado ao contexto Hindu (Barrett, 1998).

Em todos esses estudos, Barrett e colaboradores utilizaram as mesmas narrativas para investigar os conceitos religiosos sob diferentes prismas e controlando diferentes variáveis. Mais recentemente, o mesmo método também foi utilizado para investigar representações sobre Krishna, cujos resultados foram semelhantes aos estudos originais (Chilcot, 2016).

A seguir, descreveremos os instrumentos utilizados nesse trabalho juntamente com os artigos em que foram primeiramente apresentados.

Estudo 1 – Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts (Barrett e Keil, 1996)

As narrativas a seguir foram utilizadas em todos os três estudos, contudo, foi neste que elas foram apresentadas pela primeira vez.

Os autores formularam oito narrativas com cerca de 100 palavras cada e estas eram seguidas de oito ou nove sentenças. As narrativas, junto com as sentenças, estão presentes no Apêndice A. Segue uma história e seus itens como ilustração.

Narrativa: Em uma estrada empoeirada e seca na Austrália existia uma pedra bonita e interessante. Um dia, Deus estava olhando para a pedra. Ela era verde com lascas azuis, vermelhas e douradas. Enquanto Deus olhava a pedra, vários bois marrons de longos chifres vieram correndo pela estrada onde a pedra estava. Deus os observou passar. Eles chutavam para todo lado, levantando poeira e mugindo. O barulho era de deixar surdo. Deus terminou de olhar para pedra, que agora estava coberta de poeira e tinha marcas de cascos em volta.

Itens:

- a. Os bois fizeram muito barulho.
- b. Deus não podia ver a pedra por causa dos bois.*
- c. **A estrada estava na Ásia.**
- d. Deus estava de pé em uma estrada na Austrália quando os bois vieram correndo por ela.*
- e. Deus voltou para a estrada depois que os bois passaram.*
- f. A pedra tinha lascas azuis, vermelhas e douradas.
- g. Os bois estavam levantando poeira e mugindo.
- h. Deus olhou para uma bela pedra na estrada.
- i. Deus observou os bois correndo e, em seguida, voltou a olhar para a pedra.*

Os itens assinalados por asterisco correspondem aos *itens de Deus*.

Os itens em negrito correspondem aos *itens base* de resposta negativa.

Segundo os autores, com esse método é possível aferir como as percepções dos participantes afetam os fatos apresentados na história, no sentido de verificar como aspectos ambíguos são rememorados e interpretados. É possível verificar essa percepção pelo número de erros nos itens da história. Todas as narrativas apresentam sentenças curtas e Deus realizando algum tipo de ação.

As sentenças podem ser divididas em dois tipos, uma interessada em como Deus é conceituado, podendo ser denominado *itens de Deus* (itens experimentais), e a outra seriam itens que aliavam fatores relacionados à compreensão geral da história, incluindo atividades de Deus, essas são denominadas *itens base* (itens controle). É importante destacar que nem todos os itens que contém informações acerca de Deus são itens experimentais (cf. Apêndice A), pois nem todos objetivam mensurar a representação deste.

Esta é uma tarefa de compreensão de narrativa, portanto, é possível aferir a acurácia das respostas dos participantes. Os participantes deviam assinalar com sim ou não se acreditam que a informação contida no item estava presente na narrativa. No total, foram formuladas 8 narrativas e 66 sentenças, nas quais 22 são itens experimentais e 44 controle. Para 21 desses 44 itens, a resposta correta era sim e para os experimentais, a resposta correta era sempre não. Todos os itens de Deus incluíam informações que não estavam presentes na história, conforme se pode verificar pelos itens na história acima, e assinalar sim foi considerada uma evidência

de atribuição de propriedades não expressa nas histórias. Os autores interpretam como uma presunção de antropomorfismo ou naturalização dessa entidade alguém assinalar positivamente esses itens, pois isso seria uma extensão das restrições humanas à Deus.

Foi sugerida que menor acurácia nos itens experimentais estaria ligados à maiores níveis de níveis de antropomorfização. Neste artigo, os autores testaram variações das narrativas em três estudos, de maneira a verificar se o antropomorfismo ocorre devido a uma distorção de rememoração das informações, se ele permanece mesmo com as informações presentes e se ele ocorre espontaneamente, quando os participantes são requisitados a reescrever as narrativas.

No primeiro estudo, participaram 52 participantes universitários americanos de diversas religiões, assim como ateus e agnósticos. Estes foram distribuídos entre três condições de pesquisa. Na primeira ($n=22$), qual nomeou-se Deus, os participantes responderam as narrativas seguidas de um questionário sobre filiação religiosa e características de Deus no qual tinham que assinalar sim ou não se acreditavam que tal característica correspondia a sua ideia de Deus.

Na segunda ($n=15$), denominado de Uncomp, os autores substituíram o nome Deus, bem como fizeram ajustes necessários, por um agente inventado denominado Uncomp. Primeiramente, os autores leram quais eram as características desse agente e, em seguida, os participantes deveriam responder às narrativas.

Na terceira ($n=15$), denominado Saliência, os participantes deveriam responder antes o questionário sobre as características do que as narrativas, a fim de verificar a existência de um possível efeito primacção (*priming*) sobre os conceitos de Deus.

Nesse primeiro estudo, em todas as três condições, os *itens base* tiveram uma média de acurácia superior aos *itens de Deus*. Isso demonstra que a antropomorfização não se restringe ao conceito de Deus, conforme pode ser demonstrado pela condição dois quando da inserção de um agente. Além disso, a ordem de apresentação narrativa-questionário pareceu ter um efeito de significativo. A média de acurácia para os itens de Deus para a terceira condição foi de 47,3%, o que foi maior do que para o primeiro grupo (38,8%). Nesse sentido, é possível que haja um efeito de primacção (*priming*) para os conceitos de Deus. É possível verificar, também, que existe maior antropomorfização de Deus do que de um agente inventado. Esses resultados, em conjunto, sugerem que o antropomorfismo está

presente como um viés de interpretação. Os resultados do primeiro estudo podem ser verificados na figura abaixo.

Figura 5. Resultados do Estudo 1 de Barrett e Keil (1996).

O segundo estudo pretendeu verificar se o antropomorfismo se devia a um efeito de rememoração, uma vez que as narrativas eram apresentadas em formato de áudio e os participantes deveriam responder as sentenças após terminar de ouvir cada uma. Para esta segunda variação, foram preparadas cinco condições das narrativas originais e os participantes deviam realizar a tarefa com as narrativas em suas mãos, podendo visualizá-las e levar o tempo que necessitassem.

A variação 1 consistiu em uma mera reprodução das narrativas, agora em formato de papel. A variação 2 consistiu em apresentar o Super-Homem como personagem principal. Na variação 3, foram introduzidos personagens fictícios com propriedades típicas de Deus. Na quarta, os participantes foram aconselhados a pensar em Deus como radicalmente diferente do humano e, na última, era dado aos participantes juntamente com as narrativas um questionário com as características de Deus, de maneira que eles poderiam consultá-la livremente, se desejassem e para assinalá-lo quando quisessem.

Os resultados dessa variação metodológica permitiram concluir que o antropomorfismo também esteve presente enquanto os participantes tinham as informações em sua posse, podendo lê-las livremente. Tal resultado sugere que o antropomorfismo não se restringe à um erro de rememoração, mas se estende para situações em que a informação também está presente. Além disso, esse estudo

sugere que a antropomorfização não se restringe apenas à Deus, mas se estende à outros agentes intencionais.

Ambos os estudos 1 e 2 precedentes se basearam em um método de erro de compreensão, isto é, o quanto as crenças pessoais poderiam distorcer as informações de uma narrativa, seja por efeito de rememoração, ou por um viés de interpretação. Contudo, a espontaneidade com que os conceitos de Deus eram utilizados ainda era desconhecida. Nesse sentido, foi requisitado aos participantes ($n=13$) que reescrevessem com suas próprias palavras as narrativas. A chave de correção foi a inclusão de palavras que sugeriam antropomorfismo, erros gerais, mas que mantinham preservadas as narrativas e inclusão de palavras que sugerissem uma correção teológica. Os resultados indicam que as informações em geral se assemelhavam aquelas das histórias. Alguns participantes ($n=12$) usaram de uma linguagem antropomórfica em sua versão das narrativas, como transformando Deus em um homem sem casa, por exemplo.

Em todas as situações descritas, os resultados favoreceram à hipótese de que existem ao menos duas maneiras de se conceptualizar Deus que são empregadas a depender da demanda cognitiva contextual. Todos os três estudos revelam que os participantes se valem de antropomorfismo quando raciocinam sobre Deus por meio de narrativas, mesmo que sustentem conceitos teológicos sobre esse agente totalmente divergentes.

Esse estudo sofre de uma limitação em face da heterogeneidade de sua amostra, o que não permitiu fazer análises consistentes em termos de grupos religiosos. Foi sugerido que o antropomorfismo não se restringe à Deus, conforme se pode verificar por meio dos estudos com Super-homem, Uncomp e com os agentes inventados, mas se estende à agentes intencionais em geral. Nesse sentido, sugerem os autores, é possível que haja alguma relação entre uma geração de expectativas de agentes intencionais e antropomorfização.

Mas, em que o conceito de Deus se distinguiria do de outros agentes intencionais? Segundo apontam os autores, os conceitos de Deus estariam relacionados com certas expectativas relacionadas aos domínios físico e psicológico, o que não é necessariamente verdade para os outros agentes. Essas especulações foram posteriormente exploradas por Barrett (2008), em que o autor formula a hipótese de Deus como uma Mente incorpórea, localizando seu conceito básico como MENTE com rupturas apenas no domínio de Mentalidade.

Estudo 2 - The Effects of Image-Use in Worship on God Concepts (Barrett e VanOrman, 1996)

É intuitivo pensar que o uso de imagens influencia de alguma maneira a representação de Deus, tornando-a menos abstrata. Essa hipótese foi testada por Barrett e VanOrman (1996), com participantes classificados como usuários de imagens e não-usuários a partir de um instrumento desenvolvido nesse estudo.

Os psicólogos Barrett e VanOrman (1996) utilizaram as narrativas acrescidas do Questionário de mensuração de exposição a imagens e outras informações religiosas para verificar a hipótese que o uso de imagens religiosas afeta a representação de Deus no sentido de tornar esse conceito menos abstrato e mais antropomórfico.

O estudo foi conduzido com participantes católicos praticantes e protestantes ($n=32$). Antes de realizar a tarefa, era dito aos participantes que estes pensassem em Deus da maneira como quisessem e que esta tarefa não promovia ou desencorajava nenhuma prática específica, mas era uma tentativa de compreender como histórias sobre Deus eram lembradas (Barrett e VanOrman, 1996).

Foram utilizadas oito narrativas gravadas em uma fita cassete e, uma a uma, foram reproduzidas aos participantes. As narrativas eram apresentadas e, após a realização de algumas perguntas distratoras (Se acreditavam que o se o personagem principal do texto tinha mais ou menos que 30 anos, se era homem ou mulher e quem era o principal personagem da história) que almejavam evitar a rememoração direta de termos específicos, uma série de cerca de oito sentenças eram apresentadas aos participantes, de maneira que estes respondessem positivamente caso acreditassem que a sentença continha as informações e negativamente, caso acreditassem que as informações expostas nas afirmativas não haviam sido apresentadas anteriormente

Após a apresentação das narrativas, os participantes deveriam responder o Questionário de exposição a imagens e outras informações religiosas, que segue em sua versão adaptada:

- 1) Com que frequência você vai à missa, igreja, centro, reunião ou culto?
 - a) Toda semana
 - b) Todo mês
 - c) Raramente
- 2) Onde você costuma ir à missa, igreja, centro, reunião ou culto com mais frequência?

- 3) A catedral, igreja, centro ou espaço que você frequenta exibe figuras, estátuas ou outras imagens de Jesus, do Espírito Santo ou de Deus?
- 4) Você é um Católico confirmado? Você foi batizado ou realizou algum ritual parecido?
- 5) Você possui um crucifixo, ou seja, uma cruz com uma imagem de Jesus?
- 6) Você ou um familiar próximo possui figuras ou outras imagens de Jesus, do Espírito Santo ou de Deus?
- 7) Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com a sua religião?
- 8) Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com os ensinamentos de Jesus Cristo?

Após a aplicação do Questionário, dois participantes de cada grupo religioso, um homem e uma mulher, foram aleatoriamente selecionados para uma entrevista, que durou cerca de quinze minutos cada. A entrevista tinha seis questões que objetivavam compreender o papel das representações pictóricas para estes participantes. Lhes era perguntado qual imagem de Deus utilizavam enquanto rezavam, qual a função das imagens, de onde estas haviam se originado, como eles compreendiam a Trindade e se as histórias apresentavam características de Deus estranhas àquelas as quais eles estavam acostumados.

Para realizar as análises, os pesquisadores categorizaram os grupos em dois, em usuários de imagens religiosas e os não usuários. O primeiro grupo corresponde àqueles que responderam positivamente às questões 3 ou 5 e o segundo, negativamente.

A partir dessas respostas, todos os participantes católicos e mais seis, dos dezesseis, protestantes foram classificados como usuários de imagens religiosas, totalizando 22 participantes que são considerados usuários de imagens.

A partir de um teste t de *Student*, comparou-se a média da acurácia das respostas das narrativas entre os grupos de usuários de imagens e não-usuários. A mensuração de interesse era a disparidade entre os itens base e os itens relacionados à Deus. Tal discrepância indicaria o nível de antropomorfismo dos participantes.

Os resultados indicam que o grupo de não-usuários mostrou menor evidência de antropomorfização que aqueles que usam imagens, o que sugere, em linhas gerais, que o uso de imagem se relaciona positivamente com conceitos antropomórficos. Os protestantes usuários de imagens apresentaram uma diferença na acurácia dos itens maior do que os não-usuários (Os itens de Deus em relação aos de base obtiveram um resultado menos acuradas em 67,4% sendo que essa diferença para os não-usuários 52,5%).

Um dado aparentemente inesperado desse estudo é que os católicos apresentaram uma disparidade de acurácia média menor (49,7%) nos itens de Deus em relação aos itens base, ao passo que os protestantes obtiveram 58,1%, o que sugere uma menor presença de conceitos de Deus antropomórficos no primeiro grupo que no segundo. Esse resultado foi interpretado como os católicos sendo mais cuidadosos que os protestantes ao dissociar imagens do seu contexto cotidiano.

As quatro entrevistas estavam em conformidade com os resultados encontrados de que o uso de imagens parece restringir o conceito de Deus.

O desenho do estudo não permite fazer inferências sobre o processo de formação desses conceitos relacionados a Deus, sobre suas possíveis origens culturais ou sobre a mudança longitudinal da representação de Deus. Ainda, é importante pontuar que a baixa quantidade de participantes nesses grupos é uma limitação desse estudo, muito embora seja possível verificar algumas tendências gerais que parecem corroborar a hipótese sustentada pelo autor.

O autor não voltou a utilizar em seus trabalhos subsequentes o Questionário de exposição a imagens e outras informações religiosas. Conforme dito no começo da apresentação desse estudo, é intuitivo pensar que as imagens tornam a representação de Deus menos abstrata. Foi a partir dessa hipótese que decidimos utilizar o questionário já consolidado para complementar o presente trabalho.

Estudo 3 – Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine (Barrett, 1998)

Barrett (1998) conduziu um estudo na Índia utilizando as mesmas narrativas acrescida de um Survey sobre deuses Hindu. Dessa pesquisa participaram mulçumanos ($n=3$) e Hindus ($n=47$) com uma vasta amplitude de idade (9 a 55 anos) e de educação formal (2 a 21 anos de escolarização) residentes em Jaipur, na Índia.

Devido à particularidade do contexto, foram empregadas quatro variações das narrativas e do survey, em que apareciam Brahman, Shiva e Vishnu e Krishna. Os participantes que cultuavam cada agente deveriam responder o seu correspondente. Os participantes eram estimulados a responder essa pesquisa em uma folha de papel ao seu próprio ritmo.

As narrativas foram conduzidas da mesma maneira que nos estudos anteriores. Os participantes tinham um pedaço de papel em sua frente em que poderiam ler as narrativas e os itens em que deveriam circular com SIM ou NÃO.

No survey, existiam 15 itens que deveriam ser respondidos com uma escala Likert de quatro níveis: discordo totalmente (4), discordo (3), concordo (2) e concordo totalmente (1). Não foi contemplada na pesquisa original a possibilidade da resposta intermediária – nem concordo, nem discordo. Um escore de 1 era interpretado como máxima indicação de antropomorfismo e 4 como a menor. Um escore médio de 2,5 indicaria uma tendência geral de antropomorfização. A seguir, apresentamos o survey sobre os deuses Hindu que adaptamos para nosso contexto.

- 1) Deus tem um corpo físico e material.
- 2) Deus pode atravessar objetos sólidos.
- 3) Deus só pode estar em um lugar de cada vez.
- 4) Deus precisa comer para sobreviver.
- 5) Deus precisa dormir e descansar.
- 6) Deus muda com o tempo.
- 7) Deus sabe de tudo.
- 8) Deus pode prestar atenção em muitas ao mesmo tempo.
- 9) Deus, às vezes, esquece as coisas.
- 10) Deus tem que estar perto de alguma coisa para vê-la.
- 11) Deus tem que estar perto de alguma coisa para ouvi-la.
- 12) Deus pode ver tudo.
- 13) Deus pode ouvir tudo.
- 14) Deus pode fazer várias coisas ao mesmo tempo.
- 15) Deus pode fazer qualquer coisa.

Dos 50 participantes, apenas 10 mostraram uma tendência geral média a antropomorfizar, isto é, pontuaram menos que 2.5 na maioria das alternativas. No que se refere à acurácia de respostas, houve diferença entre os itens de deus (38,1%) em relação aos itens base (81,1%). A partir de uma análise de regressão linear em que se relacionou o survey com a acurácia de resposta dos itens, não se detectou nenhuma relação, mas uma tendência oposta, isto é, participantes que apresentaram menor antropomorfização no survey tendia a possuir maior disparidade na acurácia dos itens, o que sugere maior antropomorfismo nos conceitos de deus.

Era nosso interesse possuir uma escala que avaliava os conceitos religiosos fora de um contexto de narrativa, de maneira que a “correção teológica” – uma tendência a aplicar descrições mais abstratas em contextos de menor demanda cognitiva – pudesse ser aferida. Então, aproveitamos o survey sobre deuses.

4.5 Críticas aos instrumentos de avaliação

Assim como virtualmente em todos os trabalhos seminais, o artigo de Barrett e Keil (1996) não está isento de críticas. Estas podem ser enquadradas em pelo menos duas categorias distintas: as que questiona as explicações dos autores pelo tipo de tarefa (Westh, 2009) e a outra pelas suas conclusões (Shtulman, 2008).

De acordo com Barrett e Keil (1996), em sua tarefa de compreensão de narrativa, os participantes fazem inferências sobre Deus desde seus conhecimentos prévios, baseados em um tipo de ontologia intuitiva. Nesse tipo de tarefa, os participantes ouvem ou leem histórias curtas, porém suficientemente longas para não serem memorizadas ponto-a-ponto e, então, estes devem contar novamente a história, seja em formato escrito ou assinalando alternativas sobre o que lembravam estar presente na mesma. Com isso, pretende-se mensurar o quão as versões lembradas divergem dos originais, possibilitando um estudo sobre compreensão e memorização.

É possível perceber, desde esse tipo de abordagem, que o conhecimento prévio do indivíduo exerce um papel importante na maneira como este compreende e memoriza as informações das narrativas. Se o conhecimento individual influencia na maneira como o indivíduo processa e distorce as informações originais, então, não é de se espantar que haja um efeito de conhecimento grupal para processamento e distorção. Nesse sentido, a maneira como um determinado grupo significa um objeto/evento, ou seja, como estes estabelecem as relações conceituais significativas para aquele referente supostamente afeta a maneira como esse grupo interpreta, pelo menos em forma de narrativa, aquele conceito. Segundo Barrett e Keil (1996), este modelo possibilitaria analisar conceitos de Deus que os participantes utilizam em seu cotidiano, em sua vida real, ao invés de conceitos teológicos e abstratos.

As qualidades dos conceitos de Deus que os autores analisam envolvem a) movimento; b) estar em um lugar específico; c) necessitar de *input* sensorial para coletar informações; d) realizar apenas uma tarefa por vez; e) focar atenção em apenas um lugar; f) possuir limitações sensoriais; g) ser incapaz de processar distintamente estímulos sensoriais diferentes.

O modelo de conceitos religiosos sustentado por Barrett (1999), em que os mesmos possuem múltiplos níveis de representações (cf. Introdução), assume que “pessoas possuem uma capacidade de processamento cognitivo limitada e conceitos sofisticados e contra-intuitivos são cognitivamente laboriosos. Então quando expostas à algum esforço, a resposta padrão é o uso de conceitos de maior eficácia” (Westh, 2009, pg.403). O argumento de Barrett e Keil (1996), portanto, é que a tarefa, caracterizada por ser de baixa demanda cognitiva, facilitaria os participantes usarem conceitos antropomórficos intuitivos.

No entanto, alguns autores argumentam que a própria construção de algumas das sentenças são inerentemente antropomórficas, o que facilitaria os participantes a antropomorfizarem Deus, em uma espécie de efeito de primação, como as palavras “respondendo”, por exemplo (Cf. Westh (2009) para verificar vários comentários elogiosos ao trabalho de Barrett e Keil (1996)). Nesse sentido, este último autor argumenta que os participantes antropomorfizam não devido ao seu sistema cognitivo estar sob pressão cognitiva, mas sim por estes conceitos demandarem competências linguísticas e interpretativas. Assim, os conceitos antropomórficos de Deus não seriam utilizados como um mecanismo padrão explanatório, circunscritos à um mecanismo intuitivo, mas as intuições acerca do agente em questão emergiriam de maneira contextual, a depender da natureza da tarefa. Essa crítica, no entanto, não coloca em questão os múltiplos níveis de representação dos conceitos religiosos, apenas sugere uma via de interpretação alternativa à que foi oferecida.

A segunda crítica contundente ao trabalho de Barrett e Keil (1996) questiona este trabalho em vários aspectos. Segundo Shtulman (2008, pg.3) “não está claro se os resultados revelam uma discrepância entre os conceitos de Deus professos e em tempo real ou entre os conceitos de Deus professos e os das histórias”. O autor continua questionando-se sobre a dificuldade de interpretar a magnitude em que se pode atribuir distintos níveis de antropomorfização para um supercomputador e personagens fictícios como o Super-Homem e Deus, uma vez que os participantes antropomorfizaram de forma semelhante.

De maneira a testar essas questões, Shtulman (2008), se propõe a verificar a estabilidade ao longo do desenvolvimento do antropomorfismo do conceito Deus, avaliando participantes de 5 a 45 anos. O design de seu experimento é uma tarefa de atribuição de propriedades, de maneira a assegurar que estes julguem desde seus próprios conceitos. Ainda, estes devem julgar as propriedades antropomórficas de vários seres sobrenaturais, ao invés de Deus apenas.

É possível perceber que o seminal trabalho de Barrett e Keil (1996) foi um divisor de águas na CCR. Ainda hoje, é possível derivar diversas pesquisas desde suas formulações. Nossa investigação pode ser compreendida como uma extensão desta investigação no sentido de avaliar a estabilidade desenvolvimental do conceito Deus avaliando este em crianças, assim como o fez Shtulman (2008).

4.6 Hipóteses de pesquisa

Principais

Hipótese 1: A literatura (Barrett, 1998; Chilcot, 2016) sugere uma tendência em participantes adultos de rejeitar características antropomórficas em tarefas de menor demanda cognitiva, uma vez que tendem a ser ativados conceitos teológicos, menos intuitivos (Cf. Nota 3, pg. 19). Barrett e Richert (2003, pg. 300) sugerem que “crianças podem ser cognitivamente equipadas para compreender algumas propriedades de Deus de uma maneira não-antropomórfica”. Em conformidade com as hipóteses de Barrett, as crianças deverão apresentar maiores níveis de antropomorfismo que adultos nesse tipo de tarefa em função de uma suposta propriedade cognitiva que lhes permite discernir propriedades não-antropomórficas de Deus.

Hipótese 2: A literatura (Barrett, 1998) sugere que participantes mais velhos tendem a apresentar padrões de respostas mais antropomórficos na tarefa de compreensão de narrativa e menores no Questionário de Deus. Portanto, espera-se que sujeitos mais velhos apresentem esses mesmos padrões.

Hipótese 3: Correlação entre ser usuário de imagem e possuir uma acurácia média menor nos *itens de Deus*, o que sugere que o uso de imagens/adornos religiosos se liga à conceitos básicos de Deus mais antropomórficos.

Hipótese 4: Em função de sua doutrina relativa ao uso de imagens religiosas, o grupo católico apresentará menor rejeição ao antropomorfismo que o grupo espírita e esse, por sua vez, do que o evangélico em uma tarefa em que os conceitos teológicos são investigados. Ainda, o grupo católico terá uma acurácia menor nos *itens de Deus* do que o grupo espírita e este, por sua vez, maior do que o evangélico em função da maior exposição às imagens religiosas as quais estes grupos fazem uso.

Secundárias

Tarefa de compreensão de narrativa

Hipótese 5: Se os *itens de Deus* e os *base*, são conceituados de maneira distinta, conforme prevê Barrett e Keil (1996), será possível verificar que ambos não estão correlacionados através do teste de correlação de Pearson.

Hipótese 6: A acurácia dos *itens de Deus* será menor do que *itens base*, o que sugere que os participantes utilizam de ideias naturalizantes ou antropomórficas não expressas nas sentenças para resolver ambiguidades, lembrar trechos e compreender.

Tarefa de exposição às imagens religiosas

Hipótese 7: Correlação positiva entre frequência a instituições religiosas, indivíduos que usam adornos religiosos pessoais (crucifixo) e famílias que fazem uso de imagens religiosas.

Hipótese 8: Em razão da doutrina estabelecida sobre o uso de imagens religiosas, prevê-se que existam mais participantes católicos que espíritas e estes, por sua vez, mais que evangélicos categorizados como usuários de imagens.

Tarefa do questionário de atributos de Deus

Hipótese 9: Barrett (1999) (cf. Nota 3, pg. 19-20) sugere que, a depender do contexto e da tarefa, algumas características específicas dos conceitos religiosos se tornam mais salientes. Os conceitos básicos, mais ligados às intuições, seriam ativados em tarefas de maior demanda cognitiva ao passo que os conceitos teológicos

seriam mais ativados em situações mais complexas e reflexivas. Uma vez que esses processos ativam tipos de conhecimento distintos (intuitivo e teológico), espera-se que não estejam correlacionados. Portanto, se analisa que a rejeição ao antropomorfismo no Questionário de Deus (mais ligada aos conceitos teológicos) não se correlaciona com os *itens de Deus* da tarefa de compreensão de narrativa (mais ligada ao conhecimento intuitivo).

Capítulo 5

MÉTODO

5.1 Participantes

A população-alvo para a realização de nossa pesquisa foram as crianças envolvidas nas suas instituições, sejam elas religiosas ou educacionais, que mantinham na época da coleta alguma espécie de formação religiosa, como escola dominical, catequese ou evangelização e cuja idade variava de 9 a 11 anos de idade.

A amostra foi composta por 90 participantes, com faixa etária entre 9 e 11 anos de idade ($M=10.31$, $DP=0.80$) pertencentes à três distintas confissões cristãs. A amostra contou com 43 respondentes do sexo masculino (47%) e 53 participantes pertenciam à escola particular (58%). Todas as crianças elegíveis foram convidadas para participar do estudo. Cada instituição se organiza de maneira distinta, então, tal convite seguiu diferentes diretrizes, mas sempre amparados pela permissão das professoras que tinham contato direto com as crianças e das lideranças educacionais e religiosas.

Todos os participantes do grupo católico eram frequentadores de escola particular ($n=30$), com idade média de 10,73 anos ($DP=0,52$) e com 13 respondentes do sexo masculino (43%). A idade média do grupo espírita foi de 9,96 anos ($DP=0,85$), 13 crianças frequentavam escola particular (43%) e 12 participantes eram do sexo masculino (40%). Para o grupo evangélico, a idade média do grupo foi de 10,23 anos ($DP=0,81$), apenas 10 frequentavam escola particular (33%) e 18 eram do sexo masculino (60%). A tabela 1 a seguir sumaria a amostra pesquisada.

Foi do entendimento do autor que averiguar apenas o tipo de escola frequentado pelos alunos atendia aos propósitos do estudo para caracterizar a amostra em termos sociodemográficos. Não foram utilizados instrumentos mais complexos, como o critério Abipeme, por exemplo, por esses serem mais extensos. Além do mais, esses instrumentos são usualmente respondidos por adultos.

Religião	Tipo de Escola	Gênero	Idade
Católicos (n=30)	Pública (n=37)	Masculino (n=43)	9 (n=19)
Espíritas (n=30)	Particular (n=53)	Feminino (n=47)	10 (n=24)
Evangélicos (n=30)			11 (n=47)

Tabela 1. Caracterização da amostra pelas quatro variáveis de interesse.

Conforme estipula a resolução CNS466/2012, todas as crianças que fazem parte de pesquisa devem ser informadas sobre a pesquisa, assim como devem também assinar um termo específico denominado Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (TALE) (Apêndice E). Após o aval institucional, foram convidadas para participação na pesquisa todas as crianças elegíveis. Nem todas as crianças demonstraram interesse ou os responsáveis assinaram os termos para sua participação na pesquisa, o que inviabilizava sua inserção na composição amostral. Houve saturação de participantes quando era atingido o número estipulado para cada grupo religioso ($n=30$), e mesmo que houvesse participantes disponíveis, não foram realizadas mais coletas. Três dessas tiveram que ser interrompidas devido ao desejo e/ou dificuldade de compreensão das narrativas, sendo uma criança espírita e duas evangélicas. Seus dados foram excluídos das análises.

Como critérios de inclusão, foram considerados: (a) idade mínima de 9 anos e máxima de 11 anos, sem restrições quanto a sexo e condição social; (b) frequentar durante o tempo da coleta alguma prática formal de instrução religiosa; (c) ser capaz de realizar a tarefa sozinho, podendo ser apenas pontualmente auxiliado.

5.2 Material

5.2.1 Os instrumentos utilizados

Após realizarmos a etapa da adaptação transcultural, empregamos os três instrumentos denominados: Histórias de Compreensão de Narrativa e itens de rememoração, Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas e Questionário de Deus, em nosso trabalho.

5.2.1.1 Histórias de Compreensão de Narrativa e itens de rememoração

O primeiro instrumento é uma tarefa de compreensão de narrativa cujo interesse é averiguar a acurácia das respostas dos participantes a partir de marcação dicotômica (sim e não) (Apêndice A).

O instrumento é composto por 8 narrativas e 66 itens, sendo esses divididos em dois tipos. O primeiro pode ser denominado *itens de Deus* e possui 22 itens dispersos ao longo das narrativas e o segundo tipo é denominado *itens base*, possuindo os restantes 44. Todos os *itens de Deus* incluíam informações não expressas nas histórias, portanto, todos esses itens, segundo o crivo de correção, deveriam ser assinalados com *não*. Para os *itens base*, 21 deveriam ser assinalados como *sim*.

Contabilizou-se quantas respostas dos participantes estavam condizentes com tal crivo, de maneira a elaborar uma acurácia para cada participante para cada tipo de item. Acurácia quer dizer o quanto a média dos participantes está condizente com o esperado para esse tipo de item.

O instrumento se baseia em compreensão de narrativa e os equívocos nos *itens de Deus* foram interpretados como atribuições de características antropomórficas ou naturalísticas, sugerindo que o conceito prévio desse agente distorce a percepção da informação do item que não podem ser atribuídas à erro de interpretação ou rememoração.

Objetiva-se contrastar a acurácia dos dois tipos de itens, a fim de verificar as razões das discrepâncias entre os indivíduos e a média delas entre as variáveis de interesse (religião, idade, tipo de escola e gênero). Os *itens base* servem como itens de compreensão da narrativa e os de Deus, como experimentais.

5.2.1.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas

O segundo instrumento utilizado trata-se de um questionário que avalia a exposição às imagens religiosas, bem como afere informações religiosas como frequência de atendimento à instituição e auto percepção da seriedade no pertencimento à comunidade religiosa.

O instrumento é composto por oito questões (Apêndice B). Seu objetivo é caracterizar os participantes como usuários ou não-usuários de imagens religiosas. As questões 1, 4, 7 e 8 foram usadas para mensurar frequência religiosa e devoção.

As questões 3, 5 e 6 se relacionam à exposição de imagens de Deus, Espírito Santo ou Jesus. Aqueles que respondem positivamente às questões 3 e 5 são caracterizados como usuários de imagens. A questão 6 não foi utilizada para uma definição operacional de usuário de imagens como as duas anteriores pois, segundo os autores (Barrett & VanOrman, 1996), este pode incluir o uso de material instrucional, como livros infantis não usados para prática religiosa.

Deste questionário, a questão número 2 (Onde você costuma ir à missa, igreja, centro, reunião ou culto com mais frequência?) e a 4 (Você é um católico confirmado? Você foi batizado ou realizou algum ritual parecido?) não foram utilizadas. A questão 2 não foi feita, pois era conhecido o local de frequência religiosa dos participantes a partir da coleta, assim, perguntar-lhes novamente parecia redundância. Quanto à questão 4, os rituais iniciáticos de confirmação nessas religiões apenas ocorrem na adolescência, portanto, seria um anacronismo questionar-lhes.

5.2.1.3 Questionário de Deus

De maneira a averiguar a extensão com que os participantes atribuem propriedades antropomórficas à Deus, foi elaborado um instrumento de quinze itens em que é possível atribuir propriedades antropomórficas (ex. Deus tem que estar perto de alguma coisa para vê-la.), assim como propriedades não-antropomórficas (ex. Deus pode ouvir tudo.) à Deus (Chilcot, 2016).

O instrumento é composto por 15 itens (Apêndice C), sendo que, desses, dois são condicionados às respostas anteriores. Os itens condicionados (itens 12 e 13) apenas são preenchidos pelos participantes quando os itens 10 e 11 são pontuados com 3 ou 4 na escala. O preenchimento do item 12 é condicionado ao item 10 e o 13, ao 11.

Os itens são avaliados de acordo com uma escala *Likert* de quatro pontos, em que os participantes devem assinalar o quanto eles rejeitam atribuições antropomórficas. Um escore de 1 é indicado como o máximo possível de antropomorfização e 2.5 significa uma tendência geral à antropomorfização, conforme estipulado pelo autor do instrumento (Barrett, 1998). Um escore médio acima desse é interpretado como rejeição desse viés.

5.2.2 A adaptação dos instrumentos

O processo de adaptação tem como finalidade adequar um instrumento delineado em um determinado contexto cultural e idioma para um outro. Nesse sentido, é preciso ir além de uma tradução literal, sendo necessário um ajustamento semântico, de maneira à estabelecer uma equivalência entre os dois instrumentos, mesmo que alguns itens sejam completamente reformulados (Weissheimer, 2007). Por isso, o processo de adaptação transcultural deve ser meticuloso e não deve prescindir de especialistas para julgarem a adequação do novo instrumento.

A partir da inserção de países não-anglófonos como produtores de conhecimento científico em âmbito internacional e do interesse em pesquisas transculturais, a Comissão Internacional de Testes (*International Tests Comission*, ITC) vem elaborando desde a década de 1990 diretrizes para as adaptações culturais de testes psicológicos (Muñiz, Elosua, & Hambleton, 2013). Em nosso estudo, nos baseamos na metodologia sugerida por Sousa e Rojjanasrirat (2011). Optamos por seguir tal metodologia em função de sua clareza expositiva para lidar com a complexidade da tarefa proposta.

Antes de iniciarmos o processo de adaptação, entramos em contato através de e-mail com o desenvolvedor do instrumento, Justin Barrett, para solicitar-lhe o aval do uso de seu instrumento. Tal permissão se encontra no Anexo A.

Nesse projeto, adaptamos três instrumentos elaborados por Justin Barrett e colaboradores (Barrett & VanOrman, 1996; Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996). Selecionamos as narrativas utilizadas nos três estudos, o Questionário de mensuração de exposição a imagens e outras informações religiosas (*Survey questions measuring exposure to images and other religious information*) e o Questionário dos Deuses Hindu.

É importante ressaltar que nesse presente estudo alcançamos apenas as etapas de tradução, adaptação e pré-teste e não de validação do instrumento. Este ponto é certamente um dos aspectos limitadores de nosso trabalho, uma vez que os aspectos psicométricos de nossas análises poderão estar comprometidos. Optamos por não realizar a validação por não constar em nenhum dos estudos originais (Barrett & VanOrman, 1996; Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996) as propriedades psicométricas, como confiabilidade, consistência interna, estabilidade e equivalência. Uma vez que estas não foram apresentadas, não teríamos parâmetros comparativos

para saber se nosso instrumento possui capacidade semelhante de mensurar aquilo que foi originalmente proposto.

Nesse sentido, este estudo deve ser considerado como um pré-teste de um instrumento. É importante destacar que a utilização desse instrumento para a medida de seu constructo em pesquisas de resultado, em contraposição à estudos metodológicos como esse, só deverá ocorrer após algum tipo de validação psicométrica, como análise dimensional por CFA (análise fatorial confirmatória), análise de confiabilidade de teste e re-teste, validade convergente a partir de outros instrumentos que aferem antropomorfização, como o de Waytz, Cacioppo e Epley (2010).

5.2.2.1 Etapas da adaptação

O modelo utilizado prescreve sete passos para se traduzir, adaptar e validar um instrumento psicológico (Sousa & Rojjanasrirat, 2011). É importante especificar que consistem cada um desses termos.

A tradução é apenas o primeiro passo em um longo e complexo processo da validação de um instrumento psicológico. A adaptação consiste em considerar os aspectos culturais, linguísticos, sociais, históricos e contextuais, de maneira a procurar equivalências transculturais. Esta segue rigorosos procedimentos metodológicos, em que vários especialistas deverão ser consultados para julgar a pertinência do instrumento. Contudo, a adaptação não fornece informações sobre as propriedades psicométricas de um instrumento. Então, devem ser realizadas estatísticas próprias para verificar a validade de um instrumento no novo contexto. Assim, a etapa de validação consiste nas análises dos conteúdos psicométricos de um instrumento. No entanto, não há consenso entre quais passos são exigidos para a etapa da validação psicométrica, embora se recomende que quanto mais evidências disponíveis, melhor, uma vez que, dessa maneira, aumenta a confiabilidade da medida. Entre as evidências, destacam-se a confiabilidade, consistência interna, estabilidade e equivalência semântica (Borsa, Damásio, & Bandeira, 2012).

A validação de um instrumento psicológico pode ser dividida em sete etapas (Sousa & Rojjanasrirat, 2011). A primeira etapa do processo consiste na tradução do instrumento da língua de origem para a língua alvo a partir de dois especialistas. A segunda etapa consiste na comparação entre as duas traduções e elaborar uma síntese destas. Na terceira, dois tradutores elaboram uma retro tradução para a língua

original a partir da síntese. Na quarta, compara-se as duas versões retro traduzidas com a original e, preferencialmente, o criador do instrumento participa da avaliação. Na quinta etapa, elabora-se o questionamento cognitivo (*cognitive debriefing*), em que se realizam as entrevistas-piloto e a avaliação do instrumento pelo comitê de especialistas. Na etapa seguinte, se houver disponível uma população bilíngue, pode-se realizar uma avaliação nesses participantes. A última etapa consiste na verificação das propriedades psicométricas do instrumento como validade de constructo, conteúdo e critério.

Em nosso estudo, nos limitamos apenas às cinco primeiras etapas, uma vez que não havia uma população bilíngue disponível e não era possível verificar as propriedades psicométricas do instrumento, pois estas não estavam disponíveis nos originais. Utilizamos o *software* Sogosurvey para as etapas quatro e cinco, para que pudesse ficar mais simples a tabulação e visualização dos dados e ficasse mais interativa para os avaliadores, também.

Elaboramos uma figura em que é possível visualizar de um lado as etapas realizadas nessa pesquisa juntamente com uma breve descrição do que foi realizado em cada uma. Descreveremos cada etapa da adaptação minuciosamente e em separado, a seguir. Todos os três instrumentos seguiram o mesmo procedimento de adaptação.

Figura 6. Etapas da tradução do instrumento.

5.2.2.2 Etapa 1: A tradução dos instrumentos

Conforme preconizam Sousa e Rojjaasrirat (2011), a primeira etapa do processo refere-se à tradução do instrumento a partir da língua original (SL) para a língua de interesse (TL)¹². Nessa etapa, objetiva-se traduzir o instrumento a partir de dois especialistas com formação distintas. O primeiro deve conhecer a área de interesse do instrumento e o conteúdo a ele relacionado. O segundo deve ser um

¹² Conservamos as nomenclaturas originais, SL (*source language*) e TL (*target language*).

especialista com conhecimentos culturais e linguísticos relacionados à TL. Em nosso trabalho, utilizamos para essa etapa uma professora mestre em literatura inglesa para os aspectos relacionados ao conteúdo e à escrita do instrumento. A segunda selecionada foi uma neuropsicóloga que trabalha com crianças e adolescentes. Ambas as juízas possuem experiência internacional com a língua inglesa, havendo vivido fora do país. Cada uma elaborou uma tradução específica, T1 e T2.

5.2.2.3 Etapa 2: A síntese

Nesta etapa, as instruções, os itens e as palavras utilizadas em T1 e T2 devem ser comparadas entre si e com a versão original do instrumento por um terceiro tradutor independente, de maneira a verificar a adequação entre os termos utilizados a respeito de significado, ambiguidades, de construção de sentenças e de precisão para a população de interesse. Para os três instrumentos, ambos o terceiro tradutor quanto o autor dessa pesquisa optaram por alguns termos em detrimento de outros e, a partir dessas escolhas, foi elaborado uma primeira versão traduzida (PVT).

5.2.2.4 Etapa 3: A retro tradução

A retro tradução deve ser realizada por dois tradutores com características semelhantes aqueles da primeira etapa, um com a competência linguística e o outro na área de interesse do instrumento (Sousa & Rojjanasrirat, 2011). A retro tradução é elaborada a partir da síntese (PVT) que foi realizada na etapa anterior. Foram produzidas duas versões, uma para cada tradutor, na língua original do instrumento.

Participaram como tradutores um professor de língua inglesa e uma outra neuropsicóloga. Ambos são estrangeiros residentes no Brasil e possuem a língua inglesa como primeira ou segunda língua. Ambos desconheciam o instrumento.

5.2.2.5 Etapa 4: Síntese da retro tradução

As duas retro traduções elaboradas na etapa anterior devem ser, então, comparadas com a versão original por um comitê de especialistas, que por sua vez, deverão avaliar o instrumento pela sua semelhança em significado, estrutura gramatical, formato e escolha de palavras. O comitê foi composto por dez juízes das mais diversas formações: uma pedagoga coordenadora de escola bilíngue, uma psicóloga, duas neuropsicólogas, os quatro tradutores das etapas 1 e 3, um nativo

indiano bilíngue (inglês-hindi) que desconhecia o instrumento e não era psicólogo, e o próprio criador do próprio instrumento.

Essa aproximação com diversos especialistas visa estabelecer uma equivalência semântica, conceitual e de conteúdo entre o instrumento original e o adaptado. Equivalência conceitual se refere ao nível no qual um conceito coexiste em ambas culturas. Por sua vez, a equivalência semântica se refere a estrutura de sentença, expressões coloquiais ou idiomáticas presentes no instrumento. Por fim, a equivalência de conteúdo se refere à relevância e pertinência de uma ideia dos itens do instrumento em cada cultura (Sousa & Rojjanasrirat, 2011).

Essa etapa destina-se a avaliar, revisar e consolidar as instruções, os itens e o formato das respostas das retro traduções em termos de equivalência. Caso não haja discordâncias acentuadas, a versão síntese pode passar para a etapa da testagem piloto e psicométrica.

5.2.2.6 Etapa 5: Teste piloto e avaliação de juízes

A participação de juízes especialistas é crucial para definir qual a versão final será apresentada no teste piloto (Weissheimer, 2007). Estes devem julgar o instrumento no seu aspecto idiomático, conceptual e funcional. Em nosso trabalho, participaram dessa etapa vários especialistas, todos doutores, com diversas formações (1 cientista da religião, 1 pedagoga, 1 enfermeira e 3 psicólogos). Os juízes deveriam avaliar o instrumento a partir de quatro níveis: 1- não é relevante; 2 – não foi possível averiguar relevância; 3- relevante, mas precisa de alguma alteração; e 4 – bastante relevante e sucinto.

Após a avaliação da validade de conteúdo pelos juízes, foi calculado o Índice de Validade de Conteúdo (IVC) para cada item e para todos os instrumentos, com vistas a verificar o nível de concordância dos juízes acerca dos itens e do instrumento como um todo. Para as análises, os itens foram divididos em dois, de maneira que os itens classificados como 1 e 2 foram considerados irrelevantes para o instrumento enquanto aqueles mensurados como 3 e 4 foram considerados relevantes. O IVC de cada instrumento foi obtido pela média do IVC de cada item. Recomenda-se apenas valores de IVC acima de 0.90 como tendo validade significativa de conteúdo.

Para o instrumento de compreensão de narrativas, alguns juízes recomendaram a troca de alguns termos, como o nome de árvores específicas tal como carvalho ou um outro país por algum representante nacional. Essa sugestão

não foi acatada porque suspeitávamos que, com essa idade, as crianças não iriam estranhar tal uso uma vez que estas já eram capazes de categorizar os itens expostos em um nível subordinado como pertencentes ao nível básico, portanto, a categorização ocorreria da mesma maneira, sem comprometimentos de compreensão. Tal suspeita se mostrou legítima no teste piloto em que nenhuma criança apresentou qualquer dificuldade nesse aspecto.

Como esse estudo trata-se de um pré-teste de um instrumento, todos os participantes fizeram parte do grupo de teste piloto, portanto, essa etapa contou com 90 participantes. Em linhas gerais, os participantes não apresentaram dificuldades de compreensão nas narrativas ou nos itens, excetuando os três já mencionados que foram excluídos da amostra por não compreenderem o instrumento. Nesse sentido, nenhum item ou narrativa precisou ser revisto, portanto, pode se considerar as críticas dos juízes como peremptórias.

5.3 Procedimento

5.3.1 Delineamento da pesquisa

Trata-se de uma pesquisa de gênero metodológico, de abordagem quantitativa e explicativa, de natureza básica e estrutura transversal. Seus procedimentos são *quasi*-experimentais, com técnicas de mensuração baseadas em questionários e no uso de narrativas de compreensão. As técnicas de análise de dados são quantitativas e descritivas (Fantinato, 2015).

5.3.2 Locais de coleta de dados

A coleta de dados ocorreu nas cidades de Uberaba, estado de Minas Gerais, e no município São Paulo, no estado de São Paulo, de Setembro a Novembro do ano de 2017. Participaram dessa pesquisa duas escolas privadas, uma confessional e outra não, da capital paulistana de bairros nobres, três centros espíritas e uma igreja evangélica na cidade de Uberaba. Apenas esta última se localizava em uma região periférica da cidade.

5.3.3 Critérios de composição da população-alvo, de seleção e procedimentos de coleta

A coleta de dados apenas teve início apenas após aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética da Universidade de São Paulo, obedecendo as diretrizes vigentes (CNS 466/2012).

Houve três níveis de contato com os participantes dessa pesquisa, um institucional, um com os responsáveis e outro com a própria criança. Inicialmente, entrou-se em contato com diversas instituições, convidando-as para participar da pesquisa. Após o interesse inicial, houve outro contato com alguma autoridade da instituição, com fins de apresentar a pesquisa. Depois de obtida a permissão para realização da pesquisa, os documentos pertinentes eram assinados conforme se preconiza pesquisas com seres humanos. Logo então, era estabelecido o contato com a professora responsável pelo ensino das crianças, pois esta normalmente tinha o contato dos pais e maior proximidade com as crianças.

5.3.4 Seleção das instituições

A seleção das instituições obedeceu a regras distintas, devida a sua lógica própria de organização. Para os grupos católico e evangélico, utilizou-se de amostragem por conveniência.

Para o grupo espírita, foi utilizada uma amostragem a partir de um banco de dados disponível no site <http://www.ameuberaba.org.br>. Este possui um banco de dados com os centros espíritas atualmente existentes na cidade, com sua localização, responsável e informações para contato. Deste banco composto por 106 instituições espíritas, selecionamos aleatoriamente quinze para fazer um primeiro contato. Dos selecionados, com cinco não conseguimos nos comunicar pelo telefone ou e-mail indicado, uma era uma instituição de tratamento de saúde mental, três recusaram, quatro não possuíam formação doutrinária com a respectiva idade e, por fim, dois centros preencheram o critério de possuir formação continuada de crianças na faixa etária de interesse e aceitaram a participação na pesquisa.

5.3.5 Contato com os responsáveis

O contato com os responsáveis foi variado, alguns se engajaram com a pesquisa e outros apenas assinaram o TCLE (Apêndice D). Nos casos em que a pesquisa se desenvolveu na própria instituição, o contato ficou restrito ao aspecto burocrático, ao passo que naqueles que realizamos a pesquisa em ambiente doméstico, estes com frequência pediam mais informações sobre a pesquisa e pediam para responder o questionário, também. A pesquisa havia sido brevemente apresentada pela instituição ou por meio do contato por telefone e, após a realização da coleta propriamente com a criança, então, a pesquisa era explicada com o nível de detalhamento que a pessoa tinha interesse, tanto para os adultos quanto para as crianças.

5.3.6 Caracterização das instituições pesquisadas

5.3.6.1 Igreja Católica Apostólica Romana

Como afirma Küng (2002, p.5): “A Igreja Católica é a mais antiga, numericamente maior e certamente, também, a representante mais forte do cristianismo”. Jesus, principal profeta dessa religião, foi crítico do comércio local e dos templos ao redor. Como o autor pontua, há de se dizer que Jesus Cristo não proclamou para si uma igreja, ele proclamou o reino de Deus, portanto, a Igreja Católica é uma obra humana. Contudo, há de se dizer também que se formou uma espécie de igreja – etimologicamente, reunião de pessoas – logo após sua morte em Israel (Küng, 2002). Essa igreja foi se complexificando ao longo do tempo e se tornou a Igreja Católica Apostólica Romana, com atual sede espiritual no Vaticano.

Os principais dogmas da Igreja Católica foram sistematizados no documento denominado Catecismo de São Pio X (MONTFORT, [s.d.]). Neste, destaca-se a oração do Pai-Nosso, que ensina o que esperar e o que se deve pedir a Deus; o Credo, que ensina os artigos da fé católica; Os dez mandamentos de Deus, conforme recebido por Moisés, que se encerram em duas verdades: Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos; os cinco mandamentos da Igreja Católica e os setes Sacramentos.

De acordo com o último censo religioso brasileiro, os católicos agora representam apenas 64,6% da população, queda de 24,6 pontos em relação à década de 80 (Mariano, 2013). Tal queda foi evidenciada na pesquisa quando fomos informados que, nas igrejas, está cada vez mais difícil se formarem turmas de catecismo, pois menos pais e crianças estão demonstrando interesse nesse tipo de formação.

A iconofilia católica há muito é conhecida. As primeiras representações de Jesus são encontradas nos séculos II-III em catacumbas romanas e demonstram que, para a maioria dos católicos, não há problema em representar Jesus Cristo de maneira iconográfica. Essa representação, no entanto, foi-se alterando ao longo do tempo.

No período das primeiras representações católicas, Jesus Cristo era representado ora como um bom-pastor, ora como um filósofo, em consonância com a tradição cultural greco-romana que foi incorporada pelos primeiros católicos (Eusébio, 2005). A representação plástica de Jesus Cristo passou por inúmeras versões ao longo dos séculos, como o Cristo sofredor do período Rococó, o Pantocrator e salvador. Inclusive, graças ao movimento da Teologia da Libertação na América Latina, um tipo mais próprio de representação foi desenvolvido em nosso continente (Renders, 2013).

É certo que a representação de Jesus Cristo não é a única no repertório imagético católico. Neste, foi muito frequente imagens de Deus no período do Renascimento, com especial destaque para a obra de Michelangelo, A criação de Adão. Além de Jesus Cristo e Deus serem amplamente representados, o repertório iconográfico católico também contempla diversos santos e a Virgem Maria.

Em nossa pesquisa, ficou claro que esse grupo utilizava imagens em grande medida, seja em seus lugares públicos ou privados de culto. Muitos possuíam escapulários ou outros adornos que continham imagens, como pulseiras (Apêndice G). A impressão geral foi a verificação tanto na população infantil quanto na adulta do uso desses símbolos e este não variou em termos de classe social.

5.3.6.2 Espiritismo Kardecista

As origens do Espiritismo Kardecista podem ser remontadas a primeira metade do século XIX, nos Estados Unidos. Contudo, a doutrina que se segue hoje em nosso país desenvolveu-se na Europa Continental e Grã-Bretanha. Na segunda metade do século XIX, o espiritismo migrou do solo americano e chegou à Grã-Bretanha, França,

Alemanha e outros países europeus e nesses rapidamente ganhou inúmeros adeptos. Essa nova religião atraiu notáveis intelectuais de seu tempo, como Victor Hugo e Sir Arthur Conan Doyle (Laplantine & Aubrée, 1990).

O Espiritismo Kardecista ganhou seus contornos atuais graças à codificação espírita, isto é, ao conjunto das cinco obras fundamentais da doutrina escritas pelo educador francês Hippolyte Rivail, quem então, adotou o nome de Allan Kardec. A religião codificada chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, destacadamente no Nordeste.

Segundo o Livro dos Espíritos (Kardec, 2013), existem alguns fundamentos principais da religião Espírita. Para os espíritas, Deus não é alguém, mas é algo; Toda a criação está condicionada à Lei de Causa e efeito, que consiste em uma um estabelecimento causal das relações entre o passado e o futuro; Jesus Cristo é o modelo moral para a humanidade; Um lema muito frequente nas reuniões dos espíritas e, em alguns centros, este fica exposto é a frase: *Fora da caridade, não há salvação*; Pressuposição de que Mente e Corpo são instâncias separadas e que podem interagir através de médiuns ou de outros meios materiais; Princípio da reencarnação, que consiste na possibilidade do espírito reencarnar em um Corpo depois de desencarnado.

Nosso país possui a maior população espírita do mundo, com 3,8 milhões de fiéis autodeclarados e mais de 30 milhões de simpatizantes. Dos 5% de religiosos não católicos, evangélicos ou sem religião, 40% nomeiam-se espíritas, sendo 2% absoluto da população. (IBGE, 2010). Na cidade de Uberaba, em Minas Gerais, a população espírita corresponde à 15% da população, muito acima da média nacional (IBGE, 2010). Tal fato pode ser parcialmente explicado pelos intensos trabalhos sociais desenvolvidos por essa comunidade, mas, também, devido ao maior médium espírita do século passado dessa religião haver residido nessa cidade a maior parte de sua vida, tornando-a internacionalmente conhecida. A relevância desse médium, Chico Xavier, é tamanha que faz com que as pessoas o conceituem como um santo, fato que pode ser atestado pelas imagens dele abraçado com Jesus (Apêndice H) e também nas entrevistas, quando apareceu algumas vezes o nome de Chico Xavier como equivalente a um santo.

Em vários centros espíritos, a imagem de Jesus Cristo que é retratada é aquela do cristo salvador e não do sofredor. Raramente se vê este em alguma cruz ou com o apelo emocional típicos do período Rococó, por exemplo. Em uma sala de aula, é

possível ver Jesus Cristo abraçado com Chico Xavier e, em outra imagem, é possível ver os atributos de Deus (Apêndice H).

Nas entrevistas, muitas crianças reportaram que tinham contato com imagens religiosas em seus cotidianos, como da Santa Ceia, mas a principal, sendo a de Jesus Cristo.

5.3.6.3 Assembleia de Deus

A Assembleia de Deus é, originalmente, uma igreja cristã norte-americana que chegou ao Brasil no começo do século passado. Sua chegada no país coincide com a de várias outras religiões de matriz protestantes – presbiterianos, metodistas – frutos de um movimento de expansão doutrinário para a América Latina.

A Assembleia de Deus pode ser classificada como uma igreja pentecostal clássica por destacar o “falar em línguas”, a crença na volta iminente de Jesus Cristo, a salvação paradisíaca, pelo comportamento de radical sectarismo e certo caráter ascético (Mariano, 1999). Outro ponto também, que foi notado em nosso trabalho, é que seus adeptos normalmente pertenciam a classes menos abastadas e vivem e constroem seus templos em regiões mais periféricas da cidade, diferentemente dos protestantes históricos, dos espíritas kardecistas e dos católicos.

Os protestantes históricos constituem igrejas tais como as metodistas, batistas, presbiterianas, adventistas, anglicanos e luteranos. Os denominados cristãos evangélicos são classificados como pentecostalismo clássico (Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil), deuteropentecostalismo (Igreja Quadrangular e Deus é Amor) e neopentecostalismo (Igreja Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus).

Na década de 40, os evangélicos eram apenas 2,6% da população brasileira. Atualmente, sobretudo a partir da década de 80, vê-se uma “vertiginosa expansão pentecostal” e estes já representam 22,2% da população brasileira (Mariano, 2013). Atualmente, 22,5 milhões de pessoas em nosso território se identificam como assembleianos, o que faz com que o país tenha especial destaque como uma importante Nação pentecostal do mundo.

No que se refere ao uso das imagens, três pontos devem ser mencionados. O material didático, a estrutura física da igreja e a idade dos participantes pesquisados.

O material didático adotado pela igreja é um material de apoio de uma ex-orientadora educacional com formação pelo Mackenzie (material de doação). Nesse

livro, a autora propõe 26 lições a serem trabalhadas durante um ciclo. Cada lição se inicia com um versículo e os professores e os alunos são estimulados a tratarem os problemas relacionados ao próprio versículo. No livro, não existem ilustrações de santos, apóstolos, Jesus Cristo ou qualquer representação de Deus, apenas de crianças e adultos e de materiais escolares (Apêndice I).

A estrutura física da igreja não mostra qualquer símbolo religioso como santos, adornos especiais, estátuas, vitrais, para além da cruz. Existe um púlpito onde os membros se sentam em dia de culto e instrumentos musicais que são frequentemente usados durante todo o culto (Apêndice I).

A maioria das crianças reportou que nem elas nem seus pais possuem símbolos religiosos como crucifixos, estátuas, quadros de santa ceia, de santos ou altar pessoal. Contudo, muitas reportaram que alguns de seus tios ou seus avós tinham imagens em casa. É possível especular que a geração dos pais dessas crianças se converteu ao protestantismo, ao passo que a de seus avós, não. Nesse sentido, as crianças ainda têm acesso, no seio familiar, a pessoas que frequentam diferentes religiões cristãs e fazem usos distintos de imagens. Tal fato foi constatado na pesquisa. Essa especulação se baseia na guinada, na década de 80, do movimento deuteropentecostal e neopentecostal.

5.3.7 A aplicação

Antes de iniciar a pesquisa, era dito às crianças que trabalhassem em seu próprio ritmo, pois as perguntas permaneceriam expostas por tempo indeterminado. Caso elas tivessem alguma dúvida em termos de vocabulário ou de um entendimento de uma frase, lhes aconselhamos a parar e perguntar ao entrevistador. Era-lhes dito também que, caso elas se sentissem desconfortáveis com os conteúdos daquelas frases, ou simplesmente não quisessem mais continuar respondendo por qualquer motivo, elas poderiam parar e não haveria qualquer problema nisso.

As entrevistas com as crianças eram realizadas individualmente em uma sala preparada para esse específico fim, ou em algum lugar nas residências onde era possível realizar a tarefa sem maiores interferências distratoras. As entrevistas eram realizadas no computador pessoal do próprio entrevistador em uma plataforma *online* própria para a realização de surveys e outros tipos de pesquisa, denominada SoGoSurvey.

O pesquisador ficava a uma distância física que não o permitia ler as respostas das crianças, mas perto o suficiente para que quando estas precisassem, este atendesse prontamente. A coleta com cada participante ocorreu em apenas uma sessão, de aproximadamente trinta minutos. As crianças envolvidas na pesquisa receberam um certificado de participação (Apêndice F).

No que se refere à aplicação baseado em sistema eletrônico, pontuamos que esta possui uma série de vantagens como o baixo custo, a manutenção da privacidade e do anonimato, a atratividade gerada por esse tipo de sistema pelos vários *templates* disponíveis para o público infanto-juvenil e pela facilidade com que os dados podem ser tabulados posteriormente pelo sistema de exportação dos dados próprio das plataformas online, por sua vez, não incorrendo riscos de perda de dados. A maioria das crianças nessa idade possui níveis suficientes de habilidade para lidar com computadores e para compreender tarefas baseada em sistemas eletrônicos, portanto, se justifica o uso do computador ao invés do papel e lápis pelos motivos elencados (McGee & D'Ardenne, 2009).

Contudo, é importante destacar que estar apto a responder um survey em sistemas eletrônicos não implica que as crianças compreendam o significado das questões de maneira a dar respostas significativas. Nesse sentido, é preciso estabelecer uma idade média com que as crianças estejam aptas a responderem surveys. É certo que existem uma série de variáveis que interferem nessa habilidade, mas foi sugerida a idade de sete anos como a mínima para uma participação significativa das crianças (McGee & D'Ardenne, 2009). Além do mais, é importante notar que amplitude (*span*) atencional, isto é, a capacidade de atenção que se consegue dedicar de forma contínua na realização de uma tarefa aumenta com a idade. Crianças com seis de idade conseguem se manter empenhadas em uma atividade que as engaje por até trinta minutos (Neville, [s.d.]).

Nosso instrumento foi testado com crianças mais jovens, de sete e oito anos de idade, e apenas os que estudavam em escolas privadas eram capazes de compreender as questões propostas. Aqueles que estudavam em escolas públicas dessa idade se cansavam muito rapidamente das perguntas ou não as compreendiam bem. Foi possível observar claramente a relação existente entre o *span* atencional e a qualidade e quantidade da educação formal oferecida. A realização da pesquisa com essas crianças mais novas, de sete ou oito anos, oriundas de escolas públicas de menor qualidade educacional, mostrou-se inviável. Infelizmente, a discrepância da

qualidade de ensino entre os sistemas educacionais públicos e privados impossibilitou a realização com uma faixa etária menor, portanto, estabelecemos a idade mínima de nove anos para a participação. Ainda assim, existiram três crianças oriundas de escolas públicas, uma espírita e duas evangélicas, que não conseguiram realizar a tarefa e que foram excluídas das análises.

No que se refere ao uso da escala Likert, crianças a partir dos seis anos já são capazes de compreender as sutilezas de seu uso (Mellor & Moore, 2014), permitindo, assim, sua participação em pesquisas. Em nosso estudo, elas mostraram maior facilidade em responder as questões relativas ao instrumento 3, com quatro itens do que as do instrumento 2, com sete itens. Mas no geral, não houve dificuldade de entendimento dessas crianças para a realização do procedimento.

5.3.8 Procedimentos de análise

Após tabulação dos dados, estes foram transpostos para o *software Statistical Package for Social Sciences (SPSS)* versão 23.0 de maneira a elaborar análises estatísticas adequadas.

Inicialmente, foram feitas as análises descritivas de maneira a caracterizar o perfil amostral para as quatro variáveis de interesse. Em seguida, foram realizados vários testes estatísticos a partir de comparação de médias desde dois testes principais, o teste t de Student e a análise de variâncias (ANOVA). Em linhas gerais, o primeiro teste é utilizado para se comprar duas médias e o segundo, a partir de duas, de maneira a verificar diferença significativa entre elas.

Utilizou-se também o teste correlação de Pearson para verificar se duas variáveis se relacionavam.

5.3.9 Considerações éticas

O presente trabalho está em conformidade com as prerrogativas do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de São Paulo, que segue a Resolução do Conselho Nacional de Saúde, nº 466 de 12 de Dezembro de 2012, estipulada pelo Ministério da Saúde.

O trabalho foi aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade de São Paulo sob Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) número 62603216.6.0000.5561 (Anexo B).

Às crianças participantes, lhes foi fornecido um certificado de participação por haver respondido um questionário. Elas, em conformidade com a resolução supracitada, também assinaram um termo de participação TALE (Apêndice E) e lhes era dito que a qualquer momento poderiam interromper a pesquisa, sem qualquer prejuízo. Em eventual desconforto, elas seriam encaminhadas à uma rede especializada de apoio. Sua participação foi voluntária.

Os responsáveis e as instituições também participaram voluntariamente, com o compromisso de o autor desse trabalho fazer a devolutiva dos resultados obtidos com a pesquisa em forma de palestra para os responsáveis e a comunidade local.

Os documentos – TALE, TCLE e anexos em geral - ficarão armazenados com o responsável pela pesquisa por um período de três anos após o fim da pesquisa e logo depois serão destruídos. Aos participantes, lhes foi informado que aqueles dados poderiam ser utilizados para trabalhos científicos, mas que suas identidades pessoais jamais seriam utilizadas, apenas os resultados dos testes.

Capítulo 6

RESULTADOS

6.1 Resultados da adaptação

6.1.1 Histórias de compreensão de narrativa e itens de rememoração

Foi requisitado a seis juízes doutores que avaliassem o instrumento utilizando a seguinte escala: 1 – não é relevante; 2 – não foi possível averiguar relevância; 3 – relevante, mas precisa de alterações mínimas; 4 – bastante relevante e sucinta, com finalidade de realizar o cálculo do Índice de Validade de Conteúdo (IVC). Também foi pedido aos especialistas que sugerissem alterações, caso achassem necessário. A tabela das sugestões aceitas para a reformulação dos itens foi sistematizada e encontra-se após a tabela do cálculo do IVC.

Procedeu que nenhum item ou história foi classificado como 1 ou 2, portanto, não houve necessidade de revisão. Foi realizado, então o cálculo do IVC para cada item e história e, após foi calculado o IVC total. Os menores valores encontrados para os itens foram de 0,83, resultado superior ao 0,78 estipulado como aceitável (Sousa & Rojjanasrirat, 2011). O IVC total desse instrumento foi 0,97, resultado também superior ao mínimo aceitável de 0,90. Esses resultados sugerem que o instrumento está adequado em termos linguísticos e culturais para a população-alvo.

Item	IVC	Item	IVC	Item	IVC
História 1	0,96	História 4	0,88	História 7	0,88
Item a	1,00	Item a	0,92	Item a	0,96
Item b	0,92	Item b	1,00	Item b	1,00
Item c	0,96	Item c	0,83	Item c	1,00
Item d	0,83	Item d	0,96	Item d	1,00
Item e	1,00	Item e	1,00	Item e	1,00
Item f	0,92	Item f	0,96	Item f	1,00
Item g	1,00	Item g	1,00	Item g	1,00
Item h	0,96	Item h	0,92	Item h	1,00
História 2	0,92	História 5	0,92	Item i	1,00
Item a	1,00	Item a	0,96	História 8	0,92
Item b	1,00	Item b	0,96	Item a	0,96
Item c	1,00	Item c	1,00	Item b	1,00
Item d	0,88	Item d	0,96	Item c	1,00
Item e	0,92	Item e	1,00	Item d	1,00
Item f	1,00	Item f	1,00	Item e	1,00
Item g	1,00	Item g	1,00	Item f	1,00
Item h	0,96	Item h	1,00	Item g	1,00
História 3	0,88	História 6	0,88	Item h	1,00
Item a	0,96	Item a	1,00	Item i	1,00
Item b	1,00	Item b	1,00		
Item c	0,92	Item c	1,00	IVC total	0,97
Item d	0,96	Item d	0,96		
Item e	0,96	Item e	1,00		
Item f	0,96	Item f	1,00		
Item g	1,00	Item g	1,00		
Item h	0,96	Item h	0,96		

Tabela 2. Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total da Histórias de compreensão de narrativa e rememoração de itens.

	Versão Consenso	Alterações para versão final
Narrativa 1	[...] Deus ouviu o jato até ele desligar o motor. [...]	Jato por avião.
Item 3 da narrativa 1	Deus parou de escutar os pássaros por causa do jato.	Jato por avião.
Item 4 da narrativa 1	Deus não ouvia os pássaros enquanto o jato fazia barulho.	Jato por avião.
Item 6 da narrativa 1	Deus voltou a ouvir os pássaros depois que o jato desligou seu motor.	Jato por avião.
Item 8 da narrativa 1	O jato decolou.	Jato por avião. Decolar por levantar voo.
Narrativa 2	[...] Deus a confortou e mostrou a ela um caminho que passava entre duas colinas, ao redor de um pequeno lago, para fora da floresta. [...]	Colinas por montanhas.
Item 5 da narrativa 2	Havia insetos pulando por toda parte.	Pulando por toda parte por voando nos arredores.
Narrativa 4	[...] Deus estava aproveitando os arredores enquanto observava [...]	Admirando por aproveitando.
Narrativa 5	[...] A mulher ficou aterrorizada. [...] as paredes eram rugosas e estavam com manchas de fungos. [...] Ela, então, adormeceu. [...]	Aterrorizada por com muito medo. Paredes rugosas por paredes eram ásperas; Cobertas de fungos ao invés manchas de fungos; Dormiu por adormeceu.
Narrativa 7	[...] Então, o encanamento quebrou ao lado do restaurante. [...] Deus compreendeu o descontentamento do chef. [...]	Descontentamento substituído por decepção; Encanamento por cano de esgoto
Narrativa 8	[...] Enquanto Deus olhava a pedra, uma manada de bois marrons de longos chifres veio correndo pela estrada onde a pedra estava. [...] O barulho era ensurdecedor.	Vários bois ao invés de uma manada; De deixar surdo por ensurdecedor.

Quadro 7 – Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para as Narrativas e os itens para a versão final.

6.1.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas

Foi requisitado a seis juízes doutores que avaliassem o instrumento utilizando a seguinte escala: 1 – não é relevante; 2 – não foi possível averiguar relevância; 3 – relevante, mas precisa de alterações mínimas; 4 – bastante relevante e sucinta, com

finalidade de realizar o cálculo do Índice de Validade de Conteúdo (IVC). Também foi pedido aos especialistas que sugerissem alterações, caso achassem necessário. A tabela das sugestões aceitas para a reformulação dos itens foi sistematizada e encontra-se após a tabela do cálculo do IVC.

Nesse instrumento, dois juízes pontuaram 1 e 2 para as questões 4 e 2, respectivamente. Ambos fizeram sugestões para melhor adequação e esses itens foram novamente testados para os dois. Ambos pontuaram com máximo valor. Os valores expressos foram calculados no novo escore.

Foi realizado, então o cálculo do IVC para cada item e, então, foi calculado o IVC total. Os menores valores encontrados para os itens foi de 0,88, que é superior ao 0,78 estipulado como aceitável. O IVC total desse instrumento foi 0,92, resultado também superior ao mínimo aceitável de 0,90. Esses resultados sugerem que o instrumento está adequado em termos linguísticos e culturais para a população-alvo.

Item	IVC	Item	IVC
Item 1	0,92	Item 5	1
Item 2	0,92	Item 6	0,96
Item 3	0,92	Item 7	0,92
Item 4	0,88	Item 8	0,88
		IVC total	0,92

Tabela 3. Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total do Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas.

	Versão Consenso	Alterações para a versão final
Item 1	Com que frequência você vai à missa/igreja? a. Uma vez por semana b. Aproximadamente uma vez ao mês	Acréscimo de centro, reunião ou culto; Uma vez por por Toda; Aproximadamente uma vez ao por Todo.
Item 2	à missa/igreja [...]	Acréscimo de centro, reunião ou culto.
Item 3	A catedral/igreja que você mencionou exibe figuras	Acréscimo de centro ou espaço; Substituição de mencionou por você frequenta.
Item 4	Você é um Católico confirmado? Você foi batizado?	Católico confirmado por Você foi batizado?; Batizado por fez Eucaristia?
Item 7	Qual a seriedade do seu envolvimento com a igreja católica/protestante em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o maior grau de seriedade?	Reescrita: Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com a sua religião?
Item 8	Qual a seriedade de seu envolvimento com o cristianismo em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o maior grau de seriedade?	Reescrita: Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com os ensinamentos de Jesus Cristo?

Quadro 8. Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas para a versão final.

6.1.3 Questionário de Deus

Foi requisitado a seis juízes doutores que avaliassem o instrumento utilizando a seguinte escala: 1 – não é relevante; 2 – não foi possível averiguar relevância; 3 – relevante, mas precisa de alterações mínimas; 4 – bastante relevante e sucinta, com finalidade de realizar o cálculo do Índice de Validade de Conteúdo (IVC). Também foi pedido aos especialistas que sugerissem alterações, caso achassem necessário. A tabela das sugestões aceitas para a reformulação dos itens foi sistematizada e encontra-se após a tabela do cálculo do IVC.

Procedeu que apenas o item 15 foi classificado como 2 por um juiz, portanto, esse item teve que ser revisto. O juiz que avaliou esse item dessa maneira sugeriu a alteração expressa no quadro acima. Aceitou-se sua sugestão e em sua nova análise, o item foi pontuado como 4. A tabela abaixo está com valores atualizados.

Foi realizado, então, o cálculo do IVC para cada item e história e, após calculado o IVC total. Os menores valores encontrados para os itens foram de 0,92, superior ao 0,78 estipulado como aceitável. O IVC total desse instrumento foi 0,98, resultado também superior ao mínimo aceitável de 0,90. Esses resultados sugerem que o instrumento está adequado em termos linguísticos e culturais para a população-alvo.

Item	IVC	Item	IVC
Item 1	0,96	Item 9	1,00
Item 2	1,00	Item 10	0,96
Item 3	1,00	Item 11	1,00
Item 4	1,00	Item 12	1,00
Item 5	1,00	Item 13	1,00
Item 6	0,96	Item 14	0,92
Item 7	1,00	Item 15	0,92
Item 8	1,00	IVC total	0,98

Tabela 4. Índice de Validade de Conteúdo (IVC) total do Questionário sobre as características de Deus.

	Versão Consenso	Alterações para a versão final
Item 14	Deus pode fazer qualquer quantidade de coisas ao mesmo tempo.	Reescrita: Deus pode fazer várias coisas ao mesmo tempo.
Item 15	Deus pode fazer qualquer coisa que seja possível.	Reescrita: Deus pode fazer qualquer coisa.

Figura 9 – Alterações sugeridas pelo Comitê de Juízes para o Questionário de Deus para a versão final.

6.2 Resultados descritivos dos instrumentos

6.2.1 Histórias de compreensão de narrativa e itens de rememoração

Os itens do instrumento das narrativas são divididos em dois tipos: *itens base* e *de Deus*. O segundo, composto por 22 itens, tem como crivo de correção apenas respostas negativas e os primeiros, 21 positivos e 23 negativos. Contabilizou-se quantas respostas dos participantes estavam condizentes com tal crivo, de maneira a elaborar uma acurácia média. Acurácia quer dizer o quanto a média dos participantes está condizente com o esperado para esse tipo de item. Então, comparou-se tais respostas segundo as variáveis de interesse.

A média de acerto nos *itens de Deus* dos respondentes foi de 5,71 com desvio-padrão de 3,15, mediana de 5, totalizando uma acurácia média de 26% nos *itens de Deus*. O valor mais alto foi de 17 acertos e o mais baixo 0, ambas com apenas um participante. Foram realizadas análises excluindo-se e incluindo-se ambos participantes *outliers* e as significâncias permaneceram praticamente inalteradas. Para os *itens base*, a média de acerto foi 35,30 com desvio-padrão de 3,80 e mediana 36, totalizando uma acurácia média de 80,02%. O valor mais alto foi de 43 acertos e o mínimo, 24.

Quando comparamos as respostas dos itens pelas religiões, é possível verificar que houve certa homogeneidade nas médias dos grupos. O grupo católico obteve média 5,73 e desvio-padrão 3,40 para os *itens de Deus* (acurácia 26,04%) média de 36,13 e desvio-padrão de 3,13 para os *itens base* (acurácia 82,11%). O grupo espírita obteve média 5,83 e desvio-padrão 3,52 para os *de Deus* (acurácia 26,5%) e para os 35,63 e 3,23 para os *itens base* (acurácia 80,9%). O grupo evangélico obteve média 5,56 e desvio-padrão 2,54 para os *de Deus* (acurácia 25,27%) e para os 34,13 e 4,68 para os *itens base* (acurácia 77,56%). Os resultados da discrepância nas acurácias para os grupos religiosos podem ser visualizados na figura a seguir.

Quando comparamos as respostas dos itens pelo tipo de escola, é possível verificar que houve certa homogeneidade nas médias dos grupos. O grupo de crianças que frequenta escola particular obteve como média 5,77 e desvio-padrão 2,85 para os *itens de Deus* (acurácia 26,22%) e média de 35,83 e desvio-padrão de 3,60 para os *itens base* (acurácia 81,43%). O grupo de crianças que frequenta escola pública

obteve média de 5,62 e desvio-padrão de 3,56 para os *de Deus* (acurácia 25,54%) e média de 34,54 e desvio-padrão de 4,00 para os *itens base* (acurácia 78,5%).

Quando comparamos as respostas dos itens pelo gênero, é possível verificar que houve certa homogeneidade nas médias dos grupos. O grupo de crianças do sexo masculino ($n=43$) obteve média 5,30 e desvio-padrão 2,28 para os *itens de Deus* (acurácia 24,09%) e 34,88 de média e desvio-padrão de 3,86 para os *itens base* (acurácia 79,27%). O grupo de crianças do sexo feminino ($n=47$) obteve média de 6,08 e desvio-padrão de 3,76 para os *de Deus* (acurácia 27,63%) e média de 35,68 e desvio-padrão de 3,75 para os *itens base* (acurácia 81,09%).

Quando comparamos as respostas dos itens pelas idades, é possível verificar que houve certa homogeneidade nas médias dos grupos. O grupo de crianças de 9 anos obteve média 5,10 e desvio-padrão 2,30 para os *itens de Deus* (acurácia 23,18%) e média de 34,36 desvio-padrão de 4,28 para os *itens base* (acurácia 78,09%). O grupo de crianças de 10 anos obteve média 5,50 e desvio-padrão 2,08 para os *de Deus* (acurácia 25%) e 35,00 de média e 3,65 de desvio-padrão para os *itens base* (acurácia 79,54%). O grupo de crianças de 11 anos obteve média 6,06 e desvio-padrão de 3,83 para os *de Deus* (acurácia 27,54%) e média de 35,82 e desvio-padrão de 3,67 para os *itens base* (acurácia 81,40%). Os resultados da discrepância nas acurácias para toda a amostra, para os grupos religiosos, tipo de escola, idade e sexo estão sumariados na figura a seguir.

Figura 10. Média da acurácia da amostra, dos grupos religiosos, das faixas etárias, dos tipos de escola e do sexo nos *itens base* e *de Deus*.

Foram utilizadas as técnicas T de *Student* e análise de variância para se comparar as médias dos grupos para com os itens base e de Deus. Conforme pode ser visualizado na tabela abaixo, não houve diferença significativa para nenhuma variável testada. Isso sugere que para $p < 0,05$, deve-se rejeitar a hipótese nula nas condições aqui presentes, qual seja, não há relação entre as variáveis de interesse. Uma vez que todos os valores de p foram superiores ao estipulado (95%), devemos reter a hipótese nula. Assim, não se pode estabelecer critério algum de significância para nenhum dos itens e grupos de interesse no que diz respeito à composição amostral, porém, é possível verificar determinadas tendências gerais.

	Itens Deus			Itens Base		
	p	t	F	p	t	F
Gênero	0,241	-1,179		0,324	-0,992	
Escola	0,823	0,224		0,114	1,594	
Religião	0,948		0,054	0,106		2,306
Idade	0,502		0,694	0,337		1,100

Tabela 5. Significância para os *itens base e de Deus* para as variáveis de interesse.

6.2.2 Questionário de exposição às imagens e outras informações religiosas

De maneira a classificar os participantes em usuários e não-usuários de imagens religiosas, utilizamos o critério de assinalar sim para as questões “Você possui um crucifixo, ou seja, uma cruz com uma imagem de Jesus?” e/ou “A catedral, igreja, centro ou espaço que você frequenta exibe figuras, estátuas ou outras imagens de Jesus, do Espírito Santo ou de Deus?”.

Seguindo o crivo descrito, 72,2% dos respondentes foram então classificados como usuários de imagens ($n=65$) e 27,8% são considerados não-usuários ($n=26$). Dos não-usuários, um pertence ao grupo católico, dois ao espírita e vinte e dois evangélicos (84,6%). Foi detectada então uma tendência à ser usuário de imagem e pertencer ao grupo católico e/ou espírita.

Do total amostral, 40 crianças não utilizam crucifixo ou adornos religiosos pessoais (44,4%), sendo que 25 desses são evangélicos, 13 espíritas e 2 católicos. 27 não possuem imagens no ambiente familiar próximo (30%) sendo que 17 desses

são evangélicos, 3 espíritas e 7 católicos e 35 acusam não haver símbolos em suas instituições religiosas (38,8%), sendo que 24 desses são evangélicos, 4 espíritas e 7 católicos. É possível notar que há certa tendência no grupo evangélico para todas as três questões a utilizar menos símbolos religiosos que os outros grupos.

Quando analisada a frequência às instituições religiosas foi possível notar certas tendências. A análise foi elaborada baseada em três níveis de resposta: 1 – Toda semana; 2 – Todo mês; 3 – Raramente. Escores mais baixos indicam maior assiduidade.

Não foi detectada nenhuma diferença significativa quando analisamos os dados pelo tipo de escola frequentada ($t=1,08$; $p=0,28$). Os dados demonstram que os católicos são os menos assíduos em termos de frequentar suas instituições religiosas quando comparados aos outros dois grupos, sendo que os dados apontam diferença significativa ($F=12,84$; $p=0,00$). Outra diferença significativa notada foi na comparação das idades ($F=3,16$; $p=0,31$), sugerindo maior frequência para o grupo de menor idade. Em relação ao gênero, houve significância estatística também, sugerindo uma possível maior frequência para o grupo das mulheres ($t=1,91$; $p=0,05$). Nossos dados sugerem que são preditores de frequência religiosa ser mulher, ter menor idade e não ser católico.

Quando analisada a devoção religiosa pelas questões “Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com a sua religião?” e “Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com os ensinamentos de Cristo?”, não foi detectada nenhuma diferença significativa para gênero ($t=-1,43$; $p=0,15$ para o primeiro item e $t=0,46$; $p=0,65$ para o segundo) e tipo de escola ($t=-0,31$; $p=0,75$ para o primeiro e $t=-0,00$; $p=0,99$ para o segundo). Tampouco foi notada diferença significativa utilizando Análise de Variância para a religião ($F=1,90$; $p=0,15$ para o primeiro e $F=0,42$; $p=0,65$ para o segundo) e para as idades ($F=1,62$; $p=0,20$ para o primeiro e $F=0,12$ e $p=0,88$ para o segundo). Esses dados sugerem que nenhuma dessas variáveis pesquisadas é um preditor de devoção religiosa.

As médias de cada variável de interesse para as três questões agora discutidas foram sumariadas na tabela 6, a seguir.

Destacamos que as questões 2 e 4 do instrumento não foram respondidas por nossos participantes pela particularidade amostral.

	Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com a sua religião?	Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com os ensinamentos de Jesus Cristo?	Com que frequência você vai à missa, igreja, centro, reunião ou culto?
	Média (DP)	Média (DP)	Média (DP)
Católico	4,43 (1,50)	5,57 (0,97)	2,36 (0,76)
Espírita	5,03 (1,88)	5,87 (1,31)	1,30 (0,70)
Assembleiano	5,30 (1,88)	5,73 (1,46)	1,90 (0,95)
9 anos	4,89 (2,02)	5,79 (1,44)	1,47 (0,84)
10 anos	5,46 (1,93)	5,79 (1,35)	1,70 (0,85)
11 anos	4,66 (1,56)	5,66 (1,15)	2,08 (0,92)
Masculino	4,86 (1,95)	5,72 (1,35)	2,04 (0,92)
Feminino	4,98 (1,64)	5,72 (1,17)	1,68 (0,88)
Escola pública	5,24 (1,96)	5,64 (1,47)	1,72 (0,93)
Escola particular	4,69 (1,62)	5,77 (1,08)	1,94 (0,90)

Tabela 6. Média e desvio-padrão para a devoção religiosa.

6.2.3 Questionário de Deus

Em nossa pesquisa, 33 participantes pontuaram abaixo ou igual de 2.5 (36,6%), sendo que apenas um pontuou exatamente esse escore. A pontuação mais baixa foi de uma criança espírita, cujo escore médio foi de 1.40 e o mais alto foi de uma criança católica e uma evangélica em que ambas pontuaram 3.15. Para todos os itens o escore mínimo era 1 e o máximo era 4.

Os itens condicionados 12 e 13 tiveram 7 e 10 respondentes, respectivamente, e valor máximo 3. No total, houve 12 respondentes que assinalaram as questões 12 e/ou 13. Suas médias foram calculadas em separado. O resultado médio dos valores está expresso abaixo e as análises completas das médias de cada variável de interesse para cada item encontra-se no Apêndice K.

Itens	$\bar{X}$	DP
1.Deus tem um corpo físico e material.	2,04	1,08
2.Deus pode atravessar objetos sólidos.	1,81	0,95
3.Deus só pode estar em um lugar de cada vez.	3,16	1,18
4.Deus precisa comer para sobreviver.	3,34	0,91
5.Deus precisa dormir e descansar.	3,08	1,07
6.Deus muda com o tempo.	3,27	0,96
7.Deus sabe de tudo.	1,24	0,61
8.Deus pode prestar atenção em muitas ao mesmo tempo.	1.67	0,99
9.Deus, às vezes, esquece as coisas.	3.57	0,75
10.Deus tem que estar perto de alguma coisa para vê-la.	3.46	0,74
11.Deus tem que estar perto de alguma coisa para ouvi-la.	3.45	0,84
12.Deus pode ver tudo.	1.28	0,76
13.Deus pode ouvir tudo.	1.50	0,71
14.Deus pode fazer várias coisas ao mesmo tempo.	1.68	0,91
15.Deus pode fazer qualquer coisa.	1.36	0,66

Tabela 7. Média e desvio-padrão dos 15 itens do Questionário de Deus.

Quando comparamos as médias dos grupos por religião, detectou-se uma diferença significativa ($F=6,45$, $p=0.02$) apenas para o primeiro item (Deus tem um corpo físico e material.). Novamente foi detectada significância estatística para o primeiro item quando comparamos as médias pelo tipo de escola frequentada pelos participantes ($t=-2.74$, $p=0.007$). Quando comparamos os grupos pelo gênero, houve significância estatística ($t= 1,91$, $p=0,05$) para o item 8 (Deus pode prestar atenção em muitas ao mesmo tempo.). Para as idades, nenhuma diferença significativa foi detectada.

Ao se elaborar a média geral e para todas as variáveis de interesse, foi possível verificar que houve certa homogeneidade nas respostas com leve tendência geral a rejeição da antropomorfização – escore médio acima de 2,5.

A média geral da escala para os 90 participantes foi de 2,54. Para as escolas públicas e particulares, as médias foram de 2,52 e 2.55, respectivamente. Para os homens, a média foi de 2.53 e, para as mulheres, 2.56. Para os participantes de 9

anos, a média foi de 2.57, para os de 10, 2,2,58 e para os de 11, 2.51. Para o grupo católico, houve uma média de 2.49, para os espíritas, 2.55 e os protestantes, 2.57. Esses dados são ilustrados na figura a seguir.

	Média	DP
Amostra Total	2,54	0,26
Católicos	2,49	0,28
Espíritas	2,55	0,29
Evangélicos	2,57	0,22
Escola Pública	2,52	0,28
Escola Particular	2,55	0,25
Masculino	2,53	0,3
Feminino	2,56	0,22
9 anos	2,57	0,25
10 anos	2,58	0,26
11 anos	2,51	0,27

Tabela 8. Média e desvio-padrão da amostra total e das variáveis de interesse no Questionário de Deus.

6.3 Teste das hipóteses

Hipóteses Principais

6.3.1 Hipótese 1

A pesquisa demonstrou heterogeneidade nos 15 itens referentes as características de Deus, conforme apresentado na página 110 (Tabela 7). Oito itens

ficaram abaixo dos 2.5 estipulados como rejeição de antropomorfismo e sete acima. Quando calculado as médias para as variáveis de interesse (Tabela 9 abaixo), detectou-se que as crianças tendem a apresentar uma leve rejeição ao antropomorfismo em praticamente todas as variáveis, exceto para o grupo católico, que pontuou apenas 0,01 abaixo do ponto de corte. A variação da média das variáveis de interesse foi de 0,09, sendo o grupo de 10 anos o que obteve a média mais alta (2,58) e o católico mais baixa (2,49). Esses dados permitem visualizar relativa uniformidade da amostra para as variáveis de interesse.

Esses resultados da tabela 9 sugerem que, no geral, o antropomorfismo é um viés mais ativo em crianças do que em adultos, se comparados com os estudos anteriores (cf. pgs. 67; 75-77). As médias para todas, exceto uma, variáveis de interesse permaneceram exatamente no mesmo nível pontuado como o indicado para a rejeição do antropomorfismo e abaixo das outras pontuações dos estudos originais. Portanto, é possível sugerir que, no geral, as crianças apresentam rejeição do antropomorfismo em uma tarefa sobre os conceitos teológicos em níveis menores do que adultos.

Em conformidade com nossa hipótese – a exposição às imagens afeta a representação de Deus tornando-o mais antropomórfico – os resultados estão em conformidade com a mesma. Os católicos apresentaram menores níveis de rejeição ao antropomorfismo, seguidos dos espíritas e dos evangélicos. Nesse sentido, sugere-se que a doutrina combinada da exposição influencie a representação mental de Deus dessas crianças.

Por fim, um dado qualitativo merece destaque. As crianças espíritas frequentemente caracterizavam Deus nos dois primeiros itens (Deus tem um corpo físico e material e Deus pode atravessar objetos sólidos) como um espírito, um fantasma ou uma energia imaterial que poderia atravessar qualquer coisa que ele quisesse, como uma parede (exemplo muito citado).

	Média	DP
Amostra Total	2,54	0,26
Católicos	2,49	0,28
Espíritas	2,55	0,29
Evangélicos	2,57	0,22
Escola Pública	2,52	0,28
Escola Particular	2,55	0,25
Masculino	2,53	0,3
Feminino	2,56	0,22
9 anos	2,57	0,25
10 anos	2,58	0,26
11 anos	2,51	0,27

Tabela 9. Média e desvio-padrão da amostra total e das variáveis de interesse no Questionário de Deus.

6.3.2 Hipótese 2

Detectou-se que, embora não estatisticamente significativo ($F=0,69; p=0,50$), o aumento da idade se relaciona com menores níveis de antropomorfismo (9 anos $M=5,10$; 10 anos $M=5,50$; 11 anos $M=6,06$). As médias de acurácia nos *itens de Deus* aumentam conforme aumenta a idade e, como se demonstrou, esse resultado não se justifica pelo aumento de capacidade de compreensão de itens controle, uma vez que tratam de itens qualitativamente independentes (Hipótese 5).

Porém, esse resultado não foi detectado em uma tarefa sobre os conceitos teológicos, em que a idade pareceu não se relacionar com rejeição do antropomorfismo (9 anos $M=2,57$; 10 anos $M=2,58$; 11 anos $M=2,51$).

6.3.3 Hipótese 3

Detectou-se uma acurácia média nos *itens de Deus* mais elevada para os não-usuários de imagens ($M=6,36$) do que para os usuários ($M=5,46$) ($n=65$). Esse resultado sugere que os usuários sustentem níveis maiores de conceitos antropomórficos de Deus. Não foi detectada correlação entre ser usuário de imagem e apresentar maiores índices de antropomorfismo ($r=0,228$).

Foi detectado que os usuários de imagens têm uma performance melhor do que os não usuários para os *itens base*, sendo essa diferença significativa ($t=-3,21$; $p=0,002$). Uma possível explicação para esse resultado é que a maioria dos usuários são do grupo católico e estes tendem a ter uma performance superior por todos frequentarem escola particular.

6.3.4 Hipótese 4

O grupo católico apresentou menor rejeição média ($M=2,49$) ao antropomorfismo no Questionário de Deus em comparação ao grupo espírita ($M=2,55$) e evangélico ($M=2,57$). No entanto, na tarefa de compreensão de narrativa, o grupo que apresentou maiores níveis de antropomorfismo foi o evangélico ($M=5,56$), em comparação ao espírita ($M=5,83$) e católico ($M=5,73$).

Os resultados da tarefa do Questionário de Deus estão em conformidade com a hipótese – o uso das imagens afeta a representação de Deus – uma vez que os participantes que estão mais expostos às imagens tendem a rejeitar menos o antropomorfismo. No entanto, em tarefas em que os conceitos de Deus a serem utilizados devem ser os mais intuitivos (Cf. nota 3), o grupo evangélico apresentou respostas mais antropomórficas, o que contrariou nossas expectativas, mas não os resultados da literatura. No estudo original (Barrett & VanOrman, 1996), o grupo protestante também apresentou maiores níveis médios de antropomorfismo nesse tipo de tarefa.

Hipóteses secundárias

6.3.5 Hipótese 5

Foi realizada uma correlação de Pearson para testar a hipótese de que a performance nos *itens de Deus* e *base* não estão correlacionadas, pois tratam de itens independentes. Essa hipótese foi confirmada tanto para nosso estudo ($r=-0,019$) quanto para o original ($r=0,092$) (Barrett & Keil, 1996).

6.3.6 Hipótese 6

Foi possível verificar que para todas as variáveis de interesse (religião, tipo de escola, gênero e idade) a acurácia média dos *itens de Deus* permaneceu menor do que a dos itens *base*. Esses dados estão expressos na Figura 10. Esse resultado está alinhado com a literatura (cf. Seção 4.4), conforme dados sumariados do estudo original na Figura 5.

6.3.7 Hipótese 7

Foi verificada uma correlação positiva entre ser usuário de adornos religiosos, neste caso específico, crucifixo (questão 4) e ter maior frequência religiosa (questão 1). Por sua vez, também foi detectado que pessoas que utilizavam adornos religiosos (questão 4) pessoais tendiam a fazer parte de famílias que faziam uso de imagens religiosas (questão 6).

6.3.8 Hipótese 8

A amostra é composta por 65 participantes (72,2%) que foram classificados como usuários de imagens. Destes, apenas um católico e dois espíritas não foram caracterizados como usuários. Esse dado evidencia a clara relação do grupo

evangélico de não utilizar imagens religiosas, o que está em conformidade com sua doutrina e com as estatísticas oficiais.

6.3.9 Hipótese 9

Não foi detectada nenhuma relação entre rejeição do antropomorfismo no Questionário de Deus e maior acurácia nos *itens de Deus*. Esse resultado está em conformidade com a literatura (Barrett, 1998; 1999) que sugere que são utilizados dois tipos distintos de estratégia de processamento de informação, um mais deliberado para o primeiro e um mais intuitivo para o segundo (Cf. nota 3).

Capítulo 7

DISCUSSÃO

7.1 Verificação da hipótese da prontidão

A hipótese da prontidão aventada por Barrett e Richert (2003, cf. Seção 4.3) sugere que crianças possuem uma teoria da mente flexível. Essa flexibilidade os permite racionar acerca de tipos diferentes de mentes: animais não-humanos, humanos e deuses (Greenway et al., 2017). A partir do contato com esses distintos tipos de mentes, “crianças com uma teoria da mente precoce são mais capazes de raciocinar sobre habilidades ilimitadas do que limitadas” (Greenway et al., 2017, p.101). De acordo com os autores, apenas após consideração posterior, as crianças perceberiam as limitações dos agentes.

Nesse sentido, a hipótese sugere que teoria da mente não é uma teoria da mente humana em um sentido prototípico, ou seja, para se raciocinar acerca de outros agentes, não é necessário ter o agente humano como balizador.

Kiessling e Perner (2013) sumariando a hipótese da prontidão, afirmam que esta:

a) possui uma noção padrão (*default*) de outros como oniscientes; b) diferentes teorias da mente para diferentes outros no estágio pré-representacional¹³ e c) estabilidade na concepção dos estados mentais para alguns (p.ex. a onisciência de Deus) e revisão para outros agentes (humanos e animais) do estágio pré-representacional para o representacional (Kiessling & Perner, 2014, p.2).

¹³ O estágio pré-representacional faz parte do conjunto de estágios do desenvolvimento hipotetizados por Jean Piaget. Uma das características desse estágio, compreendido dos 2 aos 7 anos de idade em média, é o pensamento egocêntrico.

Uma vez que a teoria da mente não possui o agente humano como protótipo, o funcionamento padrão (*default*) da teoria da mente, conforme sugerem os autores, é de tratar todos os agentes como oniscientes. Apenas após fases posteriores do desenvolvimento e de avaliação é que as crianças ponderam quais são as expectativas corretas para aquele agente específico. Os autores pontuam: “se a hipótese da prontidão estiver correta, é mais fácil para crianças raciocinar sobre “o que deus sabe” do que “o que mamãe/papai sabe” (Greenway et al., 2017).

Considerando questões pertinentes ao desenvolvimento: se a hipótese da prontidão estiver correta, espera-se encontrar resultados distintos daqueles encontrados com população adulta (J. L. Barrett & VanOrman, 1996; Justin Barrett, 1998; Barrett & Keil, 1996), utilizando-se os mesmos instrumentos, uma vez a teoria sustenta que o raciocínio acerca dos agentes se altera ao longo do tempo.

É certo que existem especificidades no que concerne ao desenvolvimento da intuição: o pensamento analítico/lógico e intuitivo passam por transformações ao longo do ciclo do desenvolvimento e, ao se comparar adultos e crianças, esse ponto deve ser considerado. Alguns autores apontam que crianças mais novas possuem estratégias mais intuitivas e desenvolvem umas mais analíticas em decorrência da escolarização (Schön, 1982) . Outros sugerem que esta é um fenômeno transcultural semelhante em crianças coreanas e americanas (Choi, 1993) e outros ainda que existe um efeito de expertise nos processos inferenciais relativos à intuição (Baylor, 2001).

Posto isso, espera-se que crianças tenham respostas mais intuitivas do que adultos em decorrência de vários efeitos, como a escolarização e menor expertise. Se a hipótese da prontidão estiver correta, a intuição das crianças acerca de Deus deverá ser marcada pela menor atribuição de aspectos antropomórficos, tendo em vista a especificidade da teoria da mente de atribuir capacidades ilimitadas para os agentes como padrão. Assim, os conceitos de Deus infantil estariam mais coerentes com a doutrina teológica do que com uma visão antropomórfica.

Contudo, os resultados ora encontrados parecem não favorecer tal hipótese. Se a lógica da hipótese é sustentar que o raciocínio infantil acerca do conceito de Deus, e de outros agentes no geral, deveriam aparecer resultados discrepantes quando aplicado o mesmo instrumento, evidenciando distintas estratégias de raciocínio.

Em nosso estudo, também ficou configurado “que os dois tipos de itens são qualitativamente ao invés de quantitativamente diferentes” (Barrett & Keil, 1996, p.11), conforme demonstrado pela Hipótese 5. Portanto, as crianças, assim como os adultos, respondem aos itens distintamente.

Para todas as variáveis de interesse, a acurácia nos *itens de Deus* permaneceu substancialmente abaixo do que os *itens base*, conforme descrito na hipótese 6. Nos estudos originais, também foi notada uma discrepância substancial entre as acurácias, conforme descrito na hipótese 6, e em algumas situações experimentais, como quando o conceito Deus foi substituído por um super-computador ou em uma situação de *priming* de suas qualidades.

Outro estudo que utiliza o mesmo questionário e as narrativas, com população adulta indiana, encontrou novamente uma acurácia mais baixa para os itens experimentais do que para os controle (Chilcot, 2016). Em todos os estudos ora elencados, é possível visualizar que os adultos demonstraram atribuições antropomórficas intuitivas inferiores às crianças.

Nossos resultados sugerem que, intuitivamente, as crianças tendem a antropomorfizar mais do que os adultos tanto em tarefas de compreensão de narrativa, em que os conceitos implícitos tendem a se sobressair quanto em tarefas descritivas, em que os conceitos explícitos de Deus tendem a se destacar, uma vez que as mesmas atribuíram mais alternativas com respostas sim do que o segundo grupo. Tal interpretação leva em consideração que “uma resposta ‘sim’ em qualquer um desses itens [*de Deus*] foi considerado evidência de atribuição de uma propriedade particular de Deus que não estava expressa na história” (Barrett & Keil, 1996, p.8).

De maneira a estender as investigações acerca do antropomorfismo, Shtulman (2008) propôs que crianças e seus responsáveis adultos diferem sobre o quanto atribuem propriedades humanas para Deus e para personagens fictícios. Em seu estudo, as crianças atribuíram propriedades humanas para os seres sobrenaturais, não diferenciando Deus de personagens fictícios. No entanto, adultos são sensíveis a esses dois conceitos e imputam propriedades humanas para Deus menores do que para os personagens fictícios.

O resultado ora exposto sugere que as crianças sustentam conceitos sobre agentes intencionais mais antropomórficos que adultos, por sua vez, corroborando com as teorias antropomórficas dos conceitos sobrenaturais. No entanto, o raciocínio

dos adultos acerca desses destoa do das crianças, limitando a invariabilidade das teorias antropomórficas.

Outro estudo aponta que crianças maias de quatro a sete anos atribuem crenças em uma tarefa de falsa-crença diferentemente para humanos e para Deus (Knight, Sousa, Barrett, & Atran, 2004), sugerindo que crianças não tratam Deus como um mero humano com super-poderes, o que está consoante com a hipótese da prontidão.

No entanto, alguns estudos sugerem que crianças já são capazes de raciocinar acerca das propriedades de Deus a partir dos cinco anos de idade – quando o entendimento da mente humano se torna estável – e, ao fazê-lo, elas tratam sistematicamente Deus a partir das representações humanas (Makris & Pnevmatikos, 2007). Nesse estudo que utilizou o mesmo material de Barrett, Richert e Driesenga (2001), as crianças mais novas (menores do que cinco anos) não foram capazes de distinguir entre as propriedades mentais humanas e de Deus. Aos cinco anos, elas foram capazes de fazer essa discriminação e, contrariamente à hipótese da prontidão, as crianças não atribuíram à Deus os conceitos teológicos sugeridos por tal hipótese, mas sim limitações relacionadas à mente humana. Nesse sentido, os autores sugerem que as crianças mais novas possuíam um único entendimento sobre mente que é indiscriminadamente aplicado tanto para humanos quanto para Deus. Com respeito às conclusões do estudo em que estes se basearam, os autores afirmam que:

Barrett e seus colaboradores realmente interpretaram excessivamente seus resultados quando eles argumentaram que a conceptualização infantil acerca das propriedades mentais de Deus é fundada em seu entendimento pré-representacional da mente humana (Makris & Pnevmatikos, 2007, p.9).

Nesse sentido, o argumento acompanha os resultados de que as crianças apenas a partir dos cinco anos de idade, quando atingem capacidades representacionais estáveis acerca de outras mentes, são capazes de gerar entendimento acerca de uma mente sobrenatural. Ao que parece, então, esse precoce entendimento de uma mente “extraordinária” se consolida desde uma compreensão primária do ordinário, derivada de uma psicologia intuitiva (*naïve*) (Lane et al., 2010).

Outro estudo que utilizou uma tarefa de ignorância (*ignorance task*), em que uma caixa é apresentada, mas seus conteúdos permanecem escondidos, sugere que as crianças mais novas tem uma concepção de Deus com formas humanas, o que se transforma quando elas envelhecem um pouco em um conceito mais relacionado a um super-humano (Kiessling & Perner, 2014). Na mesma linha, outro estudo encontrou resultados semelhantes em que crianças foram expostas ao conteúdo da caixa (Lane et al., 2010).

A hipótese da prontidão assume que, pela idiossincrasia da teoria da mente infantil de imputar capacidades extraordinárias como padrão, as crianças deveriam apresentar respostas menos antropomórficas e mais consoantes com a visão teológica estabelecida. No estudo original e em outro que investigou as características explícitas de Deus (Barrett, 1998; Chilcot, 2016), todos os itens demonstraram uma rejeição explícita ao antropomorfismo, para uma população adulta. Em nossa pesquisa, houve uma heterogeneidade nas respostas dos indivíduos, variando de rejeição alta até caracterizações bem mais antropomórficas. Dos quinze itens, sete tiveram escore médio inferior ao estabelecido como rejeição ao antropomorfismo, o que demonstra que nossos participantes não rejeitam o antropomorfismo com a mesma ênfase do que nos outros estudos (conferir seção 6.2.3).

Ainda, nossa amostra contou com uma média superior de participantes que antropomorfizam mais. No estudo de Barrett (1998), apenas 22% dos participantes o faziam e no de Chilcot (2016) 10,32%, ao passo que no nosso foram 36,6%. Esse dado demonstra maiores níveis de antropomorfização para em uma amostra infantil do que duas de adultos em uma tarefa explícita.

Ainda sobre nosso estudo, foi detectado que o aumento da idade se relaciona com menores níveis de antropomorfismo em uma tarefa sobre os conceitos mais básicos, mas não sobre os conceitos teológicos (Hipótese 2). Com uma amostra infantil restrita a três anos não se pode estabelecer análises sobre a relação entre o antropomorfismo e a idade. No estudo original (Barrett, 1998), foi detectado que os participantes mais velhos tendem a apresentar respostas menos antropomórficas no *survey* e mais nas narrativas. O autor interpretou esse resultado como o envelhecimento estando ligado a maior sintonia às expectativas sociais e concepções mais teológicas e com o aprendizado acerca do agenciamento humano.

Os dados até então arrolados nos permitem elaborar algumas sugestões. Diversos estudos (Kiessling & Perner, 2014; Lane et al., 2010; Makris & Pnevmatikos,

2007; Shtulman, 2008) sugeriram que crianças sustentam conceitos mais antropomórficos do que adultos e que estes apenas começam a diferenciar características das mentes de humanos ou de seres fictícios em um período posterior aos cinco anos de idade, quando a teoria da mente se consolida. Esses resultados lançam desafios para a hipótese da prontidão.

Em nosso estudo, utilizamos os mesmos instrumentos de Barrett e colaboradores, de maneira a estabelecer possíveis analogias e a seguir a mesma lógica por eles sugerida: os conceitos religiosos, incluindo o de Deus, possuem múltiplos níveis de representação, sendo que o contexto e a tarefa determinam qual o tipo que será utilizado em dado momento, ora com conceitos básicos, ora com conceitos teológicos.

Em nossa pesquisa, encontramos que crianças com nove, dez e onze anos de idade, para todas as variáveis pesquisadas antropomorfizam ainda mais do que adultos em uma tarefa que os conceitos básicos e mais intuitivos devem ser utilizados (compreensão de narrativa) (cf. Tabela 11, logo abaixo) e, quando questionadas sobre os conceitos teológicos, os grupos também tendem a apresentar uma leve rejeição ao antropomorfismo (cf. Hipótese 1), mas quando observado a média amostral dos itens (Tabelas 10), nota-se certa heterogeneidade entre a amostra infantil e a adulta. Esse resultado sugere maior amplitude do antropomorfismo, variando de maior à menor rejeição, na presente amostra quando comparada com adultos. A par disso, acreditamos que não se sustenta o argumento que esses resultados decorram do desenvolvimento natural da intuição, uma vez que tal hipótese argumenta que a intuição primária para os conceitos sobrenaturais seria a onisciência para todos os agentes, fato que parece disperso na revisão ora elencada.

ITENS	Média amostral	DP	Barrett (1998)
1.Deus tem um corpo físico e material.	2,04	1,08	2,71
2.Deus pode atravessar objetos sólidos.	1,81	0,95	2,59
3.Deus só pode estar em um lugar de cada vez.	3,16	1,18	3,05
4.Deus precisa comer para sobreviver.	3,34	0,91	3,30
5.Deus precisa dormir e descansar.	3,08	1,07	2,95
6.Deus muda com o tempo.	3,27	0,96	2,92
7.Deus sabe de tudo.	1,24	0,61	3,10

8.Deus pode prestar atenção em muitas ao mesmo tempo.	1.67	0,99	2,98
9.Deus, às vezes, esquece as coisas.	3.57	0,75	3,13
10.Deus tem que estar perto de alguma coisa para vê-la.	3.46	0,74	2,92
11.Deus tem que estar perto de alguma coisa para ouvi-la.	3.45	0,84	2,71
12.Deus pode ver tudo.	1.28	0,76	3,06
13.Deus pode ouvir tudo.	1.50	0,71	3,10
14.Deus pode fazer várias coisas ao mesmo tempo.	1.68	0,91	2,94
15.Deus pode fazer qualquer coisa.	1.36	0,66	2,96

Tabela 10. Média e desvio-padrão dos 15 itens do Questionário de Deus comparadas ao estudo de Barrett (1998).

Tabela 11. Média da acurácia da amostra, dos grupos religiosos, das faixas etárias, dos tipos de escola e do sexo nos *itens base* e *de Deus* comparados aos estudos de Barrett (1998; & Keil, 1996).

7.1.1 A mudança conceitual possível como via explicativa

Os dados até então arrolados sugerem que tais conceitos parecem seguir uma certa lógica: em um primeiro momento, durante a infância, as crianças utilizam de características mais antropomórficas e não distinguem capacidades de humanos, deuses e agentes fictícios até pelo o pleno desenvolvimento de sua teoria da mente, por volta dos cinco anos. Após essa idade, as crianças já são capazes de diferenciar

os agentes, mas ainda sim os antropomorfizam mais que adultos, conforme demonstramos nessa pesquisa.

Se os conceitos de Deus seguem uma lógica coerente com a visão teórica dos conceitos (Barrett et al., 2001; Pnevmatikos, 2002; Shtulman, 2010), podemos supor que os mesmos passam por uma reestruturação conceitual, se tornando menos antropomórficos ao longo do desenvolvimento. É importante notar que a literatura se versa com exaustão à população universitária e infantil, porém os estudos com população adolescente são bem mais ausentes na CCR. Esse absentismo faz com que apenas especulações sejam possíveis de serem feitas e não nos permita precisar o momento de transição dos conceitos mais antropomórficos para os menos.

Ao que nos parece, a noção de mudança conceitual (*conceptual change*) avançada por alguns acadêmicos (Gelman, 2011; Shtulman & Lombrozo, 2016) ligados à visão teórica poderia explicar melhor a transição ocorrida do pensamento mais ao menos antropomórfico do que a hipótese da prontidão.

A mudança conceitual é uma das pedras angulares para se compreender a visão teórica dos conceitos. Ela é responsável pela reestruturação da rede conceitual. Conforme pontua Carey (1985) esta reestruturação ocorre em dois níveis, uma do tipo fraca e outro, forte. A do tipo fraca seria a diferença estabelecida entre os iniciantes e os especialistas. Os processos cognitivos envolvidos nesta seriam de diferenciação e generalização e seria mais propício falar de enriquecimento conceitual do que mudança propriamente. Um exemplo desse tipo seria a diferença entre experts e iniciantes no jogo do xadrez. A complexidade do raciocínio, a memória e outros processos cognitivos estão muito aperfeiçoados no primeiro, mas as redes conceituais não passaram por uma “notável mudança”.

O tipo forte envolve uma reestruturação na rede conceitual. Conforme pontua Gelman (2011, p.187) “conforme novas crenças são encontradas e inconsistências notadas, os conceitos passam por uma notável mudança”.

No que concerne aos conceitos religiosos, Pnevmatikos (2002) investigou se o conceito *morada de Deus* segue o tipo fraco ou forte de reestruturação. Pesquisando a mudança nos desenhos de crianças gregas e americanas da primeira (8 anos) a quinta série (12 anos), o pesquisador notou que as crianças nos primeiros anos desenhavam Deus como um homem que vivia na terra e essa porcentagem ia gradualmente caindo quando as crianças passavam a desenhar Deus como se fosse

de outro mundo. O pesquisador conclui que essa mudança seria um exemplo do tipo forte.

Essa idade, por volta dos dez anos, parece o período de transição para a mudança conceitual em vários domínios, como o físico (Vosniadou & Brewer, 1992), biológico (Teixeira, 1999) e psicológico (Poulin-Dubois, Brooker, & Chow, 2009). É importante notar que em todos esses domínios, bem como no que foi pontuado por Pnevmatikos (2002), a mudança é gradual.

Embora os conceitos religiosos não constituam um domínio autônomo, conforme foi explicitado na Seção 4.1, ainda sim é possível que eles se organizem segundo os preceitos da visão teórica. Conforme sugere Shtulman (2008), os adultos tendem a sustentar conceitos menos antropomórficos que crianças, porém, alguns sustentam conceitos bastante antropomórficos e outros, menos (Shtulman, 2010). A lógica por detrás desse residiria na rede de relações conceituais. Para aqueles adultos que antropomorfizam pouco em contraste com aqueles que o fazem muito:

Deus é conceituado como uma entidade imaterial (ao invés de um objeto físico), anjos e Satã são conceituados como aspectos de Deus (ao invés de agentes independentes), o Céu e o Inferno são conceituados como estados do ser (ao invés de lugares espaciais), cosmogênese e antropogênese são conceituados como atos da natureza (ao invés de atos de Deus) e o pecado e o sofrimento são conceituados como partes da natureza (ao invés de partes de um plano divino) (Shtulman, 2010, p.6).

Este excerto permite visualizar que há uma coerência explanatória entre os conceitos inter-relacionados, seja para o uso aumentado ou diminuído do antropomorfismo.

O que estamos sugerindo já foi notado por outros pesquisadores, de que os conceitos dos agentes intencionais religiosos possam ser interpretados a partir da visão teórica (Barrett et al., 2001; Pnevmatikos, 2002; Shtulman, 2010). Contudo, os resultados sugerem uma possível via explicativa a partir da mudança conceitual, tese ainda não avançada por esses autores, para argumentar sobre as mudanças que ocorrem nas propriedades daqueles agentes. Conforme pontua Shtulman (2008, p.12): “a crença das crianças sobre a existência dos seres religiosos podem permanecer constante ao longo do desenvolvimento, suas crenças sobre as propriedades desses, não”.

É importante notar que as teorias antropomórficas que aqui estamos utilizando se fundamentam nas premissas dos autores até então citados e não no piagetianismo clássico. As versões recentes da hipótese antropomórfica pressupõem que o:

a) egocentrismo precoce, ou o viés realista leva à b) atribuição de conhecimentos similares para diferentes outros no estágio pré-representacional e c) uma mudança do conhecimento conceitual antropomórfico para uma super-humana que apenas começa no estágio representacional (Kiessling & Perner, 2014, p.2).

A criança em seu estágio pré-representacional generalizaria sua própria realidade (egocentrismo precoce) como fundamento para estabelecer intuições sobre humanos e outros agentes (Kiessling & Perner, 2014; Lane et al., 2010). Essa sugestão parece ser suficiente para os conceitos infantis, mas não inteiramente para os adultos.

A mudança conceitual parece ser uma via explicativa possível para responder sobre a tendência à diminuição do antropomorfismo ao longo do desenvolvimento. Nessa ótica, é possível que os participantes passem a considerar os aspectos definidores dos conceitos ao invés dos característicos à medida que envelhecem, assim como foi notado em outros domínios (Keil, 1989; Lomônaco et al., 1996). Seria o antropomorfismo, então, uma característica típica não definidora dos conceitos de Deus?

Os aspectos definidores de Deus poderiam ser, por exemplo, para os participantes adultos que antropomorfizam mais, conforme pontuou Shtulman (2010) este ser objeto físico e para aqueles que antropomorfizam menos, ser uma entidade imaterial. Ainda, Pnevmatikos (2002) notou que as crianças mais velhas tendem a conceituar Deus como pertencendo a outro mundo, diferente do que as mais novas. A busca por aspectos característicos e definidores de Deus é uma questão aberta e coerente com a perspectiva teórica.

A proposta de mudança conceitual que estamos ora sustentando é coerente com as noções mais contemporâneas dessa. As teorias mais tradicionais, como a de Carey (1985) e Vosniadou e Brewer (1992), pressupõe uma transição de conceitos menos acurados para mais acurados, de uma teoria mais intuitiva para uma mais científica. Nesse sentido, a finalidade da mudança conceitual seria a transformação

das relações estabelecidas entre os conceitos em um domínio não científico para um científico.

No entanto, algumas pesquisas recentes apontam que, mesmo após adquirir conceitos mais científicos, as pessoas ainda sim sustentam conceitos mais intuitivos. Mesmo que os mecanismos biológicos de transmissão e ciclo de uma doença sejam plenamente conhecidos, uma mesma pessoa ainda sim utiliza de vários modelos explicativos para lidar com a questão, ora tratando-a bruxaria, ora como azar, ora como punição ou ainda como germes (Legare & Gelman, 2008). Exemplos como esse sugerem uma “coexistência explanatória” entre vários conceitos para explicar o mesmo fenômeno, contextualmente dados, e não uma exclusão dos conceitos prévios (Shtulman & Lombrozo, 2016).

A coexistência de teorias científicas e não científicas para os domínios naturais e sobrenaturais são vastamente documentados. Além do caso da doença acima citado, outros autores notam a naturalidade com que adultos com educação formal e bem informados acerca da teoria da evolução tendem a oferecer explicações em termos de propósitos teleológicos, semelhantes a uma visão criacionista (Järnefelt et al., 2015).

Conforme pontuam Shtulman e Lombrozo (2016), as pessoas vacilam entre explicações científicas e sobrenaturais a depender do evento (conteúdo) e do contexto em que a explicação deve ser oferecida. Essa observação também é notada por Kiessling e Perner (2014) que asseveram que a atribuição de conhecimento para os outros em crianças é suscetível ao enquadre da questão.

Nossos dados também revelaram que existem crianças que antropomorfizam mais e outras, menos, dado consoante com a lógica sugerida por Shtulman (2010). É possível que estas crianças estejam em curso de mudança conceitual, em que são expostas dentro de suas instituições religiosas e ambientes familiares a conceitos que contradizem seus conhecimentos e expectativas prévios. A influência comunitária, a frequência religiosa e a aprendizagem por parte dos responsáveis pode ser uma das responsáveis por essas mudanças mais ou menos presentes.

Não se segue que mesmo após os participantes adultos passarem por uma mudança conceitual nesse tipo de conceito, esta população deixe de utilizar esse viés, mas este pode aparecer conforme o contexto e da demanda cognitiva. É importante notar ainda que, tipicamente, os adultos possuem maior conhecimento da doutrina

teológica em si, o que os permitiria raciocinar com maior familiaridade sobre os agentes.

Alguns autores sugerem que o antropomorfismo se liga com processo básico de inferência indutiva e que o determinante cognitivo primário para a ativação deste seria a extensão no qual o conhecimento sobre humanos é eliciado (Epley et al., 2007) (cf. Seção 4.3). Ainda, a extensão dessa eliciação estaria relacionada com a acessibilidade e aplicabilidade do conhecimento antropocêntrico, com a motivação para se explicar e compreender o comportamento de outros agentes e o desejo por contato social e afiliação. Nesse sentido, o viés do antropomorfismo parece estar circunscrito em uma rede de relação baseada não apenas em fatores cognitivos de motivação, mas também socialmente mediados.

A permanência do antropomorfismo tanto em níveis explícitos quanto implícitos ao longo do desenvolvimento pode estar ligado aos aspectos evolucionários, como este ser um subproduto cognitivo, ou ainda como este ser um processo heurístico que se conserva nos adultos, uma vez que o antropomorfismo tende a diminuir a carga cognitiva para o processamento de informação. Ainda, sugere-se que este pode também estar relacionado com a permanência do aprendizado sobre as faculdades da mente de Deus durante o período da infância/adolescência e a permanência desse conhecimento (Heiphetz, Lane, Waytz, & Young, 2016), mesmo com a aquisição de novas informações. Essa aquisição não implica em um processo de exclusão das anteriores, senão que pode haver um processo combinatório (Shtulman & Lombrozo, 2016).

A par do exposto, apontamos que adultos mantêm seus conceitos antropomórficos em menor extensão, no geral, do que as crianças por vários fatores como, por exemplo, o aprendizado de conceitos mais científicos e ligados à doutrina teológica, ocasionando uma possível mudança conceitual relacionada a esta rede conceitual.

Contudo, como explicar os resultados encontrados nos vários estudos por Barrett e colaboradores (Barrett & Richert, 2003; Barrett et al., 2001; Greenway et al., 2017; Knight et al., 2004; Nyhof & Johnson, 2017)? Antes, gostaríamos de fazer uma ressaltava e apontar que a teoria da hipótese da prontidão, até onde foi possível verificarmos, obteve resultados favoráveis majoritariamente nos estudos conduzidos por Barrett e seus colaboradores próximos. Nesse sentido, se faz necessário mais

estudos elaborados por pesquisadores independentes de maneira a aferir a extensão dessa hipótese.

Makris e Pnevmatikos (2007, pg.9) argumentam que Barrett e seus colaboradores “interpretaram excessivamente seus resultados”. Para nós, longe de se tratar de resultados anômalos, tais pesquisas talvez possam, além da sugestão dos autores citados, se tratar de uma questão de enquadre. Conforme pontuado anteriormente, as pessoas respondem diferentemente a depender do evento, contexto ou como a questão é proposta.

Conforme Barrett e colaboradores mesmo pontuaram: “Crianças não estão restritas à antropomorfização, mas eles frequentemente o fazem” (Barrett et al., 2001). Esse informe talvez seja um indicativo que a cultura religiosa e as redes teórico-explicativo das crianças, e não apenas o desenvolvimento cognitivo, fazem com que haja maiores ou menores níveis de antropomorfismo, assim como ficou exposto na tese de Shtulman (2010) e nos dados reportados nessa pesquisa de diferentes níveis de antropomorfismo para as crianças da amostra.

O modelo aqui proposto está em acordo com o tipo a visão de conceito religioso baseado no contexto, conforme sugerida por Upal (2010 (cf. Seção 4.1), o qual assume que o papel do contexto no qual o conceito está inserido faz com que a representação adquira sentido para seu usuário.

Outra hipótese possível para se analisar esses fenômenos é considerar a área de investigação sobre os conceitos sobre agentes intencionais sobrenaturais como estando em uma etapa pré-paradigmática, em que múltiplas teorias igualmente testáveis e com resultados são aceitas por pesquisadores para explicar o mesmo fenômeno.

Essa suposta fase pré-paradigmática parece estar presente, atualmente, em toda a CCR (Visala, 2011, pg.11). Em dado momento histórico, tal disciplina gozou de certa homogeneidade teórica, vindo a reconhecer um modelo padrão (*standard model*) (Boyer, 2005). No entanto, atualmente, já são conhecidas uma Neurociência Cognitiva da Religião (Schjoedt, 2009), uma Ciência Cognitiva Evolutiva da Religião (Bulbulia & Slingerland, 2011) e uma visão não-modular de inspiração enativista (Cresswell & Rivas, 2016).

Foi desenvolvido uma possível explicação com base no desenvolvimento dos conceitos e apenas foi delineada uma no nível representacional.

No nível representacional, Barrett (2008) sugeriu que Deus é representado como uma *mente incorpórea*. Shtulman (2008), por sua vez, sugere que os seres sobrenaturais são conceituados como *agente intencional*. Ambas hipóteses recusam a teoria antropomórfica proposta por Boyer (2001) que sugere que os seres sobrenaturais são *pessoas + propriedades contra-intuitivas*. A hipótese que utilizamos nesse trabalho foi sustentada por Barrett e Keil (1996) e nela os autores argumentam que as pessoas têm ao menos dois conceitos de Deus, um mais intuitivo e outro mais deliberado/"teológico".

A tese defendida por esses autores se assemelha em alguma medida com aquela proposta por Oliveira (1991, p.16), cuja proposta parece haver se inspirado na noção de semelhanças de família de Wittgenstein, em que este sugere que um conceito "não designa uma entidade, mas sim uma família de entidades mentais, cada membro [...] representando um modo de ser do conceito". Nesse sentido, algumas entidades estariam prevalentes em determinados contextos e em outros, não. Assim, é possível que sustentemos uma família de conceitos de Deus que estão inter-relacionados e que são ativados contextualmente, cada qual com suas particularidades. São necessárias investigações complementares para se testar essa hipótese.

7.2 O uso da imagem religiosa e o conceito Deus

A respeito da relação da exposição as imagens religiosas e o conceito mais antropomórfico de Deus, foi detectado que o grupo classificado como usuário de imagem, composto majoritariamente por católicos, apresentou maiores níveis de antropomorfismo do que não usuários em uma tarefa em que lhes eram questionados as características de Deus diretamente (Hipóteses 4 e 8).

Conforme havia-se hipotetizado, a doutrina teológica é um preditor de uso de imagens religiosas (Hipótese 8), conforme pode ser demonstrado pelo maior uso de imagens religiosas pelo grupo católico do que evangélicos, mas semelhante aos espíritas. Nesse sentido, nossa pesquisa encontrou resultados semelhantes com a original no que se refere a composição dos grupos usuários de imagens, entre católicos e de matriz protestante (Barrett & VanOrman, 1996).

Além disso, e ainda em conformidade com o estudo original, nossos resultados foram semelhantes no que se refere ao maior nível de antropomorfização em uma tarefa de compreensão de narrativa – menor acurácia nos *itens de Deus* – para a população de matriz protestante, em relação aos católicos e, em nosso caso, espíritas, conforme demonstrado pela Hipótese 4. Esses resultados sugerem que os evangélicos possuem conceitos de Deus mais antropomórficos apesar do seu não uso de imagens em suas instituições.

Esse aparente fato contraditório ao argumento central de que o uso da imagem religiosa se relaciona com conceitos mais antropomórficos de Deus pode ser parcialmente compreendida pela especificidade de nosso mercado religioso. É importante ressaltar que existem certas particularidades em nosso meio sociológico que não nos permite fazer uma comparação *vis-à-vis* com o estudo original. Primeiramente por nossa amostra ser composta por crianças pertencentes à Assembleia de Deus, uma religião pentecostal clássica que, como outras religiões evangélicas, sofreu uma “vertiginosa expansão pentecostal” na década de 80, sendo que estes já representam 22,2% da população brasileira (Mariano, 2013), além de havermos investigado os conceitos de Deus espírita.

Havendo destacada esse aspecto sobre a dinâmica religiosa, e de informações que as crianças davam ao longo da entrevista sobre a exposição às imagens, foi possível compreender que sua exposição às imagens vinha sobretudo de seus avós, que em sua maioria ainda pertencem à tradição católica, ao passo que seus responsáveis se converteram do catolicismo para o (neo) pentecostalismo por volta da década de 80 ou 90.

Esse movimento entre as religiões faz com que as crianças tenham acesso às imagens religiosas no ambiente doméstico próximo: casa de avós e familiares que não seus responsáveis diretos. Essa sugestão de análise pode ser atestada pelo seguinte resultado: 40 crianças (evangélicos $n=25$) reportaram não possuir imagens pessoais de veneração, como um crucifixo. No entanto, apenas 27 (evangélicos $n=17$) afirmaram não possuir imagem em seu ambiente familiar próximo e apenas participantes católicos ($n=3$) e espíritas ($n=2$) reportaram ausência de imagens religiosas no ambiente doméstico, mas presença de ou crucifixo ou imagens no culto.

Com isso, especulamos que os resultados ora expostos refletem, pelo menos em parte, a dinâmica do mercado religioso brasileiro, em que os responsáveis dessas crianças, oriundos de famílias católicas, se converteram ao (neo) pentecostalismo ou,

ainda, estes frequentam ambas instituições, quiçá podendo ser caracterizados como possuindo múltipla filiação religiosa.

O instrumento utilizado não nos permitiu aferir se uso da imagem para o culto ou a exposição na cultura em geral, como em livros didáticos ou literatura, são os responsáveis pelos os efeitos antropomórficos encontrados. É necessário desenvolver um instrumento mais preciso que seja capaz de discernir entre esses fenômenos. Esse resultado acima expresso sugere que a influência da imagem na composição do conceito de Deus parece ser um fenômeno multifatorial, em que este não pode ser atribuído tão somente à doutrina teológica, mas sim se encontra difuso na cultura.

Ainda no que se refere ao nível religioso institucional, foi possível observar que existe uma correlação entre frequência às instituições e não possuir imagens religiosas pessoais, como um crucifixo. A correlação negativa entre frequência religiosa e não possuir objetos pessoais de adoração foi verificada pela menor frequência do grupo católico aos serviços religiosos. Esse dado pode ser analisado a partir de um conceito vastamente presente no discurso leigo e cotidiano, que define a prática de muitos católicos como “não-praticantes”. Nota-se que há correlação entre possuir imagens no ambiente familiar e ter objetos pessoais de culto, como um crucifixo, o que sugere que as crianças recebem das famílias adoradoras de imagens símbolos pessoais como instrumento de testemunho de sua fé.

A partir desses dados, é possível sugerir que os conceitos infantis de Deus no que concerne à sua representação reflete, pelo menos em parte, a dinâmica religiosa brasileira em toda a sua multiplicidade. A exposição às imagens religiosas em instituições ou através de uso de símbolos pessoais ou familiar é parcialmente responsável pela representação mais antropomórfica de Deus. O grupo que apresentou maiores níveis de antropomorfismo (evangélicos) na tarefa de compreensão de narrativa, cuja representação de Deus parece ser mais naturalística, curiosamente é o que menos utiliza imagens religiosas. Os que apresentaram maior antropomorfismo em uma tarefa que são perguntadas as características explícitas de Deus, os católicos foram o grupo com maior média, sendo também o grupo com maior uso médio de imagens religiosas.

Esses resultados sugerem que a representação de Deus é um fenômeno individual e cultural complexo, cuja doutrina teológica não pode ser o único fator a ser analisado, mas deve ser complementado de uma compreensão sobre a dinâmica do mercado religioso local.

7.3 Limitações

A primeira limitação dessa pesquisa aborda apenas o conceito de Deus em ótica transversal, isto é, ele não acompanha as transformações de suas representações ao longo do desenvolvimento humano. Nesse sentido, podemos apenas supor que houve mudança conceitual, uma vez que não houve acompanhamento do desenvolver desse tipo de conceito.

Segunda, o instrumento das narrativas apenas é sensível para verificar o antropomorfismo a partir de deuses que são conceituados como seres que agem sobre o mundo natural e com outros agentes. Religiões que não possuem esses pressupostos, dificilmente compreenderão as sutilezas das narrativas.

Terceira, nossa amostra foi composta apenas por crianças e nossas comparações foram realizadas com estudos internacionais. Essa é uma limitação clara devida à ausência de estudos sobre o antropomorfismo no contexto brasileiro, fato que limitou a abrangência explicativa, uma vez que não se pode comparar populações de semelhantes contextos socioculturais.

7.4 Possíveis pesquisas futuras

Faz-se mister desenvolver pesquisas subsequentes em uma população adolescente, pois essa população é pouco investigada na área da CCR, sobretudo no que se refere aos conceitos religiosos.

O acompanhamento longitudinal dos conceitos religiosos poderia fornecer provas mais concretas sobre a hipótese aqui aventada da mudança conceitual, uma vez que se poderia verificar os efeitos desenvolvimentais observados.

É possível realizar uma pesquisa sobre os conceitos religiosos dos cuidadores, dos responsáveis e das crianças, de maneira a estabelecer possíveis relações entre esses.

Nossa amostra possui certa homogeneidade de crenças, contudo, o instrumento permite investigar diversas religiões e em nosso país existe uma possibilidade grande de expandi-lo para outros contextos.

A intuição é dependente da expertise. Nesse sentido, desconhecemos a o quanto a intuição de experts em áreas formais como História, Teologia ou Ciência da Religião no que se relaciona ao antropomorfismo destoaria da de pessoas leigas.

7.5 Considerações finais

A presente pesquisa está alinhada à tradição dos modelos explicativos (*Erklären*) de Religião e identifica nas áreas das cognitivas, evolucionárias e neurocientíficas um caminho profícuo para se explicar as origens e o desenvolvimento de tal fenômeno. Nesse sentido, esperamos contribuir com resultados empíricos para uma área em franca ascensão.

De maneira a viabilizar essa pesquisa, adaptou-se um instrumento psicológico para o contexto brasileiro, de maneira a investigar uma área até então pouco explorada em nosso país, qual seja, o antropomorfismo religioso. Foram elaboradas nove hipóteses, sendo que algumas podem ser consideradas centrais e outras periféricas. Estas têm como finalidade responder eficazmente nosso objetivo, qual seja, estabelecer alguma relação entre o uso de imagens religiosas com o antropomorfismo de Deus em uma amostra infantil comparado a uma amostra adulta.

Nossa pesquisa parte do pressuposto que os conceitos religiosos, e possivelmente outros tipos de conceitos, possuem múltiplos níveis de representação. De maneira a aferir os distintos níveis de representação do conceito Deus, lançamos mão de dois instrumentos psicológicos desenhados especificamente para averiguar tanto os conceitos teológicos quanto os mais intuitivos. Foi nosso objetivo verificar se o uso das imagens religiosas, mediada pelo credo religioso e pela exposição e uso das imagens, de alguma maneira estaria ligada a esses dois tipos de processamento do conceito Deus, o intuitivo e o teológico. Essa hipótese foi parcialmente confirmada, uma vez que a dinâmica do mercado religioso brasileiro pareceu exercer um papel importante na representação desse conceito.

Além do mais, testamos também a hipótese da prontidão, uma teoria importante para a Ciência Cognitiva da Religião. Após adaptação cultural, foram utilizados os mesmos materiais dos estudos originais para verificar tal hipótese. Esta, entre outras coisas, afirma que crianças possuem como atitude padrão (*default*)

atribuir capacidades mentais ilimitadas, como onisciência, para os agentes ao invés de raciocinar sobre estes através de generalizações sobre as capacidades humanas. Os resultados da presente pesquisa não estão alinhados com essa perspectiva, sugerindo que as crianças sustentam conceitos intuitivos sobre Deus mais antropomórficos do que adultos. Sugerimos que os adultos passam por uma mudança conceitual (*conceptual change*) e esta seria uma das responsáveis pela pluralidade nas representações mentais.

REFERÊNCIAS

- Amatuzzi, M. M. (2000). O DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO: UMA HIPÓTESE PSICOLÓGICA. *Revista Estudos em Psicologia*, 17(1), 15–30.
- Araújo, A. (2003). O PROBLEMA DAS REPRESENTAÇÕES MENTAIS E ALGUMAS TENTATIVAS DE SOLUÇÃO. *PHILÓSOPHOS*, 8(1), 17–27.
- Aristóteles. (1985). *Organon*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Astuti, R., Solomon, G. E. A., & Carey, S. (2014). Constraints on conceptual development: a case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar. *Monographs of the Society for Research in Child Development*. <https://doi.org/10.1111/mono.12110>
- Barrett, J. (1998). Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 608–619. <https://doi.org/10.2307/1388144>
- Barrett, J. (2008). Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections. *Method & Theory in the Study of Religion*, 20(4), 308–338. <https://doi.org/10.1163/157006808X371806>
- Barrett, J. (2012). Born Believers. *New Scientist*, 213(2856), 38–41. [https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(12\)60704-0](https://doi.org/10.1016/S0262-4079(12)60704-0)
- Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11, 325–339. <https://doi.org/10.1163/157006899X00078>
- Barrett, J. L. (2007). Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? *Religion Compass*, 16(10), 768–786. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x>
- Barrett, J. L. (2008). Why Santa Claus is Not a God. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1), 149–161. <https://doi.org/10.1163/156770908X289251>
- Barrett, J. L. (2011). Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 229–239. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01564.x>
- Barrett, J. L., & Richert, R. A. (2003). Anthropomorphism or preparedness? Exploring children's God concepts. *Review of Religious Research*, 44(3), 300–312. <https://doi.org/10.2307/3512389>
- Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts. *Child Development*, 72(1), 50–65. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00265>
- Barrett, J. L., & VanOrman, B. (1996). The effects of image-use in worship on god concepts. *Journal of Psychology and Christianity*.
- Barrett, & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, 31(3), 219–247. <https://doi.org/10.1006/cogp.1996.0017>
- Baylor, A. L. (2001). A U-shaped model for the development of intuition by level of expertise. *New Ideas in Psychology*, 19, 237–244.
- Bersche, S. J. (2009). *Beyond Theological Correctness: The role of others' knowledge in children's developing God-concepts*. Brandeis University.
- Borsa, J. C., Damásio, B. F., & Bandeira, D. R. (2012). Adaptação e validação de instrumentos psicológicos entre culturas: Algumas considerações. *Paideia*, 22(53), 423–432. <https://doi.org/10.1590/1982-43272253201314>

- Bortolini, T. (2012). *FILIAÇÃO RELIGIOSA COMO UM MARCADOR DE GRUPO EM UMA VARIAÇÃO DO JOGO DOS BENS PÚBLICOS E A INFLUÊNCIA DA PERSONALIDADE E ESPIRITUALIDADE NA COOPERAÇÃO*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Dissertação de Mestrado.
- Boyer, P. (1994a). Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas. In *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994b). *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. University of California Press. <https://doi.org/10.2307/1386422>
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books. <https://doi.org/10.1097/00005053-199310000-00017>
- Boyer, P. (2005). A Reductionistic Model of Distinct Modes of Religious Transmission. In H. Whitehouse & R. N. McCauley (Orgs.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnu Creek: Altamira Press.
- Boyer, P., & Barrett, H. C. (2015). Domain Specificity and Intuitive Ontology. In *The Handbook of Evolutionary Psychology* (p. 96–118). <https://doi.org/10.1002/9780470939376.ch3>
- Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25(4), 535–564. [https://doi.org/10.1016/S0364-0213\(01\)00045-3](https://doi.org/10.1016/S0364-0213(01)00045-3)
- Branquinho, J., & Murcho, D. (2006). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. (D. M. J. Branquinho, Org.). WWF Martins Fontes.
- Bransford, J. D., & McCarrell, N. S. (1974). A sketch of a cognitive approach to comprehension: Some thoughts about understanding what it means to comprehend. In *Cognition and the symbolic processes* (p. xii, 450).
- Brown, D. E. (1991). Human universals. *New York: McGraw Hill*, 220. <https://doi.org/10.1162/0011526042365645>
- Bulbulia, J., & Slingerland, E. (2011). Signalling theory and the evolution of religious cooperation. *Religion*, 41(3), 363–88.
- Candiotto, K. B. B. (2008). Fundamentos epistemológicos da teoria modular da mente de Jerry A. Fodor. *Trans/Form/Ação*, 31(2), 119–135. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732008000200007>
- Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*. MIT Press. [https://doi.org/10.1016/S0016-6995\(85\)80176-5](https://doi.org/10.1016/S0016-6995(85)80176-5)
- Carey, S. (1991). Knowledge Acquisition: Enrichment of Conceptual Change? *The Epigenesis of mind*. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1992.tb00711.x>
- Carey, S. (2009). *The Origin of Concepts*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195367638.001.0001>
- Chilcot, T. (2016). Relations between Gauḍīya Vaiṣṇava Devotional Practices and Implicit and Explicit Anthropomorphic Reasoning about Kṛṣṇa. *Journal of Cognition and Culture*, 16(107).
- Choi, K. S. (1993). Developmental changes in intuitive thinking of Korean children. *Early Child Development and Care*, 85(1), 89–95. <https://doi.org/10.1080/0300443930850110>
- Cohen, E. (2007). *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195323351.001.0001>
- Cresswell, J., & Rivas, R. F. (2016). Cognition, Culture and Religion: The Ontogenetic Role of Culture and its Consequences in the Study of Religious Experiences. *Open Theology*, 2, 113–132. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0009>

- Dacey, M. (2017). Anthropomorphism as Cognitive Bias. *Philosophy of Science*, 84(5), 1152–1164. <https://doi.org/10.1086/694039>
- Darwin, C. (2004). *A ORIGEM DO HOMEM E A SELEÇÃO SEXUAL* (1º ed). Itatiaia.
- De Roos, S. A. (2006). Young children's God concepts: Influences of attachment and religious socialization in a family and school context. *Religious Education*, 101(1), 84–103. <https://doi.org/10.1080/00344080500460743>
- Donovan, J. M. (2003). Defining Religion. In S. D. . GLAZIER & C. A. FLOWERDAY (Orgs.), *Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*. Westport: Praeger Publishers.
- Droogers, A. (1987). A Religiosidade Mínima Brasileira. *Religião e Sociedade*, 14(2), 62–86.
- Dunbar, R. I. M. (2003). The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 32, 163–181. <https://doi.org/10.2307/25064825>
- Epley, N., Waytz, A., & Cacioppo, J. T. (2007). On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism. *Psychological Review*, 114(4), 864–886. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.114.4.864>
- Eusébio, M. de F. (2005). A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor. *MÁTHESIS*, 14, 9–28.
- Fantinato, M. (2015). Métodos de Pesquisa. São Paulo. Recuperado de <http://each.uspnet.usp.br/sarajane/wp-content/uploads/2015/09/Métodos-de-Pesquisa.pdf>
- Farias, M., van Mulukom, V., Kahane, G., Kreplin, U., Joyce, A., Soares, P., ... Möttönen, R. (2017). Supernatural Belief Is Not Modulated by Intuitive Thinking Style or Cognitive Inhibition. *Scientific Reports*, 7(1), 15100. <https://doi.org/10.1038/s41598-017-14090-9>
- Fowler, J. (1992). *Estágios da Fé; a Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido*. São Leopoldo: Editora Sinodal.
- Franek, J. (2014). Has the cognitive science of religion (re)defined “religion”? *Religio*, 22(1), 3–27.
- Gelman, S. (2003). Development of Naive Theories. *Encyclopedia of Cognitive Science*, 1992–1995.
- Gelman, S. (2011). When worlds collide—or do they? Implications of explanatory coexistence for conceptual development and change. *Human Development*, 54, 185–190.
- Gelman, S. a., & Noles, N. S. (2011). Domains and naive theories. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 2(5), 490–502. <https://doi.org/10.1002/wcs.124>
- Gelman, S. a, & Legare, C. H. (2011). Concepts and Folk Theories*. *Annual Review of Anthropology*, 40(1), 379–398. <https://doi.org/doi:10.1146/annurev-anthro-081309-145822>
- Gervais, W. M., & Henrich, J. (2010). The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods. *Journal of Cognition and Culture*, 10, 383–389. <https://doi.org/10.1163/156853710X531249>
- Goldstone, R. L., & Kersten, A. (2003). Concepts and categorization. In *Handbook of Psychology*. Wiley Publisher.
- Granzotto, C., & Feltes, H. (2011). Rituais como submodelo metonímico da categoria Religião: o papel estruturante do Sistema da Metáfora Moral. *Antares: Letras e Humanidades*, 5.
- Greenway, T. S., & Barrett, J. L. (2017). Evolutionary Developmental Psychology of

- Children's Religious Beliefs. In J. Liddle & T. Shackelford (Orgs.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion* (Vol. 1, p. 1–26). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199397747.013.7>
- Greenway, T. S., Foley, G. S., Brianna, N., & Barrett, J. L. (2017). Dogs, Santa Claus, and Sun Wukong: Children's Understanding of Nonhuman Minds. In R. Hornbeck, J. L. Barrett, & M. Kang (Orgs.), *Religious Cognition in China: Homo Religiosus and the dragon*. Springer US.
- Guthrie, S. (1995). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0503_9
- Hauser, M. D., Chomsky, N., & Fitch, W. T. (2002). The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? *Science*, 298(2002), 1569–1579. <https://doi.org/10.1126/science.298.5598.1569>
- Heiphetz, L., Lane, J. D., Waytz, A., & Young, L. L. (2016). How Children and Adults Represent God's Mind. *Cognitive Science*, 40(1), 121–144. <https://doi.org/10.1111/cogs.12232>
- Hirschfeld, L. A., & Gelman, S. A. (1994). *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. <https://doi.org/10.2307/3034718>
- IBGE. (2010). IBGE Censo 2010. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Recuperado de <http://censo2010.ibge.gov.br/>
- Järnefelt, E., Canfield, C. F., & Kelemen, D. (2015). The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non-religious adults. *Cognition*, 140, 72–88. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2015.02.005>
- Jensen, L. A. (2009). Conceptions of God and the devil across the lifespan: A cultural-developmental study of religious liberals and conservatives. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(1), 121–145. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01433.x>
- Kardec, A. (2013). *O livro dos espíritos*. Federação Espírita Brasileira. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Keil, F. C. (1989). *Concepts, kinds, and cognitive development*. The MIT Press series in learning, development, and conceptual change. <https://doi.org/10.2307/415569>
- Kelemen, D. (2004). Are children “intuitive theists”? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science*, 15(5), 295–301. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x>
- Kiessling, F., & Perner, J. (2014). God-mother-baby: What children think they know. *Child Development*, 85(4), 1601–1616. <https://doi.org/10.1111/cdev.12210>
- Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L., & Atran, S. (2004). Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross-cultural evidence. *Cognitive Science*, 28(1), 117–126. <https://doi.org/10.1016/j.cogsci.2003.09.002>
- Küng, H. (2002). *La Iglesia católica*. Barcelona: Ed. Mondadori.
- Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2010). Children's understanding of ordinary and extraordinary minds. *Child Development*, 81(5), 1475–1489. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01486.x>
- Laplantine, F., & Aubrée, M. (1990). *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J.C. Latès.
- Lawrence, S., & Margolis, E. (1999). *Concepts: Core Readings*. Massachusetts Institute of Technology.
- Lawson, E., & McCauley, R. (1990). *Rethinking Religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legare, C. H., & Gelman, S. a. (2008). Bewitchment, biology, or both: the co-existence

- of natural and supernatural explanatory frameworks across development. *Cognitive Science*, 32(4), 607–642. <https://doi.org/10.1080/03640210802066766>
- Leshner, J. (2001). *Xenophanes of Colophon: Fragments, A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *O totemismo hoje. Perspectivas do Homem (as culturas, as sociedades)*.
- Lomônaco, J., Caon, C., Heuri, A., Santos, D., & Franco, G. (1996). Do característico ao definidor: um estudo exploratório sobre o desenvolvimento de conceito. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 12(1), 51–60.
- Lomônaco, J., Capovilla, A., Costa, C., Albernaz, J., & Aguiar, R. (2000). Desenvolvimento De Conceitos: O paradigma das descobertas. *PSicologia escolar e educacional*, 4(2).
- Lomônaco, J. F. B. (1997). *A natureza dos conceitos: visões psicológicas*. Universidade de São Paulo.
- Machery, E. (2007). 100 Years of Psychology of Concepts: the Theoretical Notion of Concept and Its Operationalization. *Studies in History and Philosophy of Science*, 38(1), 63–84. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.12.005>
- Machery, E. (2010). Précis of Doing without Concepts. *Mind and Language*. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2010.01403.x>
- Makris, N., & Pnevmatikos, D. (2007). Children's understanding of human and supernatural mind. *Cognitive Development*, 22(3), 365–375. <https://doi.org/10.1016/j.cogdev.2006.12.003>
- Margolis, E., & Laurence, S. (2007). The ontology of concepts - Abstract objects or mental representations? *Nous*, 41(4), 561–593. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00663.x>
- Mariano, R. (2013). MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO NO CENSO 2010. *Debates do NER*, 24, 119–137.
- MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasi*. São Paulo: Edições Loyola.
- Martin, L. H., Wiebe, D., & McCorkle, W. W. (2017). *Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*. Bloomsbury Academic.
- McGee, A., & D'Ardenne, J. (2009). 'Netting a winner': tackling ways to question children online. Wales. Recuperado de http://sport.wales/media/351853/netting_a_winner_-_english.pdf
- Mellor, D., & Moore, K. A. (2014). The use of likert scales with children. *Journal of Pediatric Psychology*, 39(3), 369–379. <https://doi.org/10.1093/jpepsy/jst079>
- Mithen, S. (2002). *A pré-história da Mente: Uma busca das origens da arte, religião e da ciência*. Edunesp.
- MONTFORT, A. C. ([s.d.]). Catecismo de São Pio X. Recuperado 22 de dezembro de 2017, de http://www.montfort.org.br/bra/documentos/catecismo/catecismo_s_pio_x/
- Muñiz, J., Elosua, P., & Hambleton, R. K. (2013). Directrices para la traducción y adaptación de los tests: Segunda edición. *Psicothema*, 25(2), 151–157. <https://doi.org/10.7334/psicothema2013.24>
- Murdock, G. P., & White, D. R. (1969). Standard Cross-Cultural Sample. *Ethnology*, 8(4), 329. <https://doi.org/10.2307/3772907>
- Murphy, G. (2002). *The big book of concepts*. Cambridge: MIT Press. <https://doi.org/10.1017/S030500090300597X>
- Neville, H. F. ([s.d.]). Is This a Phase? Be Realistic about a Child's Attention Span. Recuperado 25 de dezembro de 2017, de

- http://www.parentingpress.com/media/is-this-a-phase_excerpt2.html
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion: a history of a modern concept*. Yale University Press.
- Norenzayan, A., Gervais, W. M., & Trzesniewski, K. H. (2012). Mentalizing deficits constrain belief in a personal god. *PLoS ONE*, 7(5). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036880>
- Nyhof, M. A., & Johnson, C. N. (2017). Is God just a big person? Children's conceptions of God across cultures and religious traditions. In *British Journal of Developmental Psychology* (Vol. 35, p. 60–75). <https://doi.org/10.1111/bjdp.12173>
- Oliveira, M. B. De. (1991). Conceitos e estrutura mental. *Trans/Form/Ação*, 14, 73–91. <https://doi.org/10.1590/S0101-31731991000100004>
- Oliveira, M. B. De. (1994). Rumo a uma teoria dialética dos conceitos. In P. Abrantes (Org.), *Epistemologia e Cognição* (p. 25–70). Brasília: Editora UNB.
- Oliveira, M. B. (1999). A tradição roschiana. In *Da Ciência Cognitiva à dialética*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Pagels, E. (1995). *Os evangelhos Gnósticos*. Cultrix.
- Paivio, A. (2006). Dual Coding Theory and Education. *Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children*, 1–20.
- Paivio, A. (2007). Mind and its evolution: A dual coding theoretical approach. *Mind and Its Evolution: A Dual Coding Theoretical Approach*, (2007), 1–525. <https://doi.org/10.4324/9781315785233>
- Pals, D. L. (1987). Is religion a sui generis phenomenon? *Journal of the American Academy of Religion*, 55(2), 259–284. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259>
- Paula, F., & Leme, M. (2010). Aprendizagem Implícita e Explícita: Uma Visão Integradora. *Psicologia em Pesquisa*, 4(01), 15–23.
- Pierucci, A. (2004). “Bye, bye, Brasil” - O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In *Dossiê Religiões no Brasil* (p. 394). São Paulo: Instituto de Estudos Avançados.
- Pnevmatikos, D. (2002). Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The case of the house where God lives. *Educational Psychology*, 22(April 2016), 93–112. <https://doi.org/10.1080/01443410120101279>
- Poulin-Dubois, D., Brooker, I., & Chow, V. (2009). The developmental origins of naïve psychology in Infancy. *Advances in Child Development and Behavior*. [https://doi.org/10.1016/S0065-2407\(09\)03702-1](https://doi.org/10.1016/S0065-2407(09)03702-1)
- Pozo, J. I. (2002). *Teorias Cognitivas da Aprendizagem*. Porto Alegre: Artmed Editora.
- Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 4(1978), 515–526.
- Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2015). MCI theory: a critical discussion. *Religion, Brain & Behavior, Advance Pr*(October), 1–42. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2015.1024915>
- Pyysiäinen, I. (2003). Buddhism, Religion, and the Concept of “God”. *Numen*, 50(2), 147–171. <https://doi.org/10.1163/156852703321506141>
- Pyysiäinen, I. (2012). Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1, 5–28. <https://doi.org/10.1558/jcsr.v1i1.5>
- Reboul, A. (2017). *Cognition and communication in the evolution of language*. Great Britain: Oxford University Press.
- Renders, H. (2013). Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 4(2).
- Roazzi, M. M., Dias, M. da G. B. B., & Roazzi, A. (2010). Mais ou menos morto:

- explorações sobre a formação do conceito de morte em crianças. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 23(3), 485–495. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722010000300009>
- Roazzi, M. M., Johnson, C. N., Nyhof, M., Koller, S. H., & Roazzi, A. (2015). Vital energy and afterlife: Implications for cognitive science of religion. *Paideia*, 25(61), 145–152. <https://doi.org/10.1590/1982-43272561201502>
- Rosch, E., & Lloyd, B. B. (1978). Cognition and Categorization. *Lloydia Cincinnati*, pp, 27–48. <https://doi.org/10.2307/1421578>
- Rottman, J., & Kelemen, D. (2012). Is there such a thing as a Christian child? Evidence of religious beliefs in early childhood. *Science and the world's religions: origins and destinies*, 1–49. Recuperado de http://www.academia.edu/715272/Is_there_such_a_thing_as_a_Christian_child_Evidence_of_religious_beliefs_in_early_childhood%5Cnhttp://www.bu.edu/childdcognition/publications/2011_RottmanKelemen.pdf
- Saler, B. (1977). Supernatural as a Western Category. *Ethos*, 5(1), 31–53.
- Saler, B. (1993). *Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. NEW YORK: Berghahn Books.
- Saler, B. (2008). Conceptualizing religion: Some recent reflections. *Religion*, 38(3), 219–225. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2008.03.008>
- Saler, B. (2010). Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(4), 330–339. <https://doi.org/10.1163/157006810X531111>
- Sanchis, P. (1997). As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, 1(2), 28–43.
- Schjoedt, U. (2009). Te Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion. *Method and Teory in the Study of Religion*, 21, 310–399.
- Schön, D. (1982). Intuitive Thinking? A Digression Stimulated by U-Shaped Curves. In R. Stavy (Org.), *U-shaped Behavioral Growth*. Academic Press.
- Shtulman, A. (2008). Variation in the anthropomorphization of supernatural beings and its implications for cognitive theories of religion. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 34(5), 1123–1138. <https://doi.org/10.1037/0278-7393.34.5.1123>
- Shtulman, A. (2010). Theories of God: Explanatory Coherence in a Non-Scientific Domain. In *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 32(32).
- Shtulman, A., & Lindeman, M. (2016). Attributes of God: Conceptual Foundations of a Foundational Belief. *Cognitive Science*, 40(3), 635–670. <https://doi.org/10.1111/cogs.12253>
- Shtulman, A., & Lombrozo, T. (2016). Bundles of Contradiction: A Coexistence View of Conceptual Change. In D. Barner & A. S. Baron (Orgs.), *Core Knowledge and Conceptual Change* (p. 53–72). Oxford: Oxford University Press.
- Silva, E., Bellotti, K., & Campos, L. (2010). *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista de São Paulo. Recuperado de <http://editora.metodista.br/livros-gratis/religiao-e-sociedade-na-america-latina>
- Slingerland, E. (2013). Body and mind in early China: An integrated humanities-science approach. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(1), 6–55. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfs094>
- Slone, D. J. (2005). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford University Press.

- <https://doi.org/10.1093/0195169263.001.0001>
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. *Critical terms for religious studies*, 269–284. <https://doi.org/10.1093/nq/s4-XII.289.27-g>
- Sousa, V. D., & Rojjanasrirat, W. (2011). Translation, adaptation and validation of instruments or scales for use in cross-cultural health care research: A clear and user-friendly guideline. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 17(2), 268–274. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2753.2010.01434.x>
- Southwold, M. (1978). BUDDHISM AND THE DEFINITION OF RELIGION. *Man*, 13(3), 362–379.
- Sperber, D. (1985). Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. *Man*, 20(1), 73–89. <https://doi.org/10.2307/2802222>
- Sternberg, J. R., & Sternberg, K. (2017). *Psicologia Cognitiva* (2 edição). São Paulo: Cengage Learning.
- Stich, S. P., & Nichols, S. (1998). Theory Theory to the Max. *Mind and Language*, 13(3), 421–449. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00085>
- Swinburne, R. (1994). *The Christian God*. Claredon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>
- Taves, A., White, C., Slingerland, E., & Norenzayan, A. (2017). The science of Religion. Recuperado 10 de dezembro de 2017, de www.edx.org/course
- Teixeira, F. M. (1999). Conhecimento Biológico das Crianças: Um Domínio Autônomo? Concepções sobre o Aparelho Digestivo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 15, 1–8.
- Teixeira, J. de F. (1998). *Mentes e máquinas: uma introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Tomasello, M. (2003). *Origens Culturais da Aquisição do Conhecimento Humano*. Wmf Martins Fontes.
- Upal, M. A. (2010). An alternative account of the minimal counterintuitiveness effect. *Cognitive Systems Research*, 11(2), 194–203. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2009.08.003>
- Urquiza-Haas, E. G., & Kotrschal, K. (2015). The mind behind anthropomorphic thinking: Attribution of mental states to other species. *Animal Behaviour*, 109, 167–176. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2015.08.011>
- Usarski, F. (2013). Etimologia do termo religião e suas funções didáticas. *Diálogo - Revista de Ensino Religioso*, 14–19.
- Usarski, F. (2014). História da ciência da religião. *Revista de Ciberteologia*, 10(47), 139–150. Recuperado de <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/historia-da-ciencia-da-religiao/>
- VandenBos, G. R., & American Psychological Association (APA). (2015). *APA Dictionary of Psychology*. APA Dictionary of Psychology. <https://doi.org/10.1037/14646-000>
- Vergote, A., & Aubert, C. (1972). Parental images and representations of God. *Social Compass*, 19(3), 431–444. <https://doi.org/10.1177/003776867201900308>
- Visala, A. (2011). *Naturalism, theism and the cognitive study of religion: Religion explained?* Routledge. Recuperado de <http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-84899221098&partnerID=tZOtx3y1>
- Vosniadou, S., & Brewer, W. F. (1992). Mental models of the earth: A study of conceptual change in childhood. *Cognitive Psychology*, 24(4), 535–585. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(92\)90018-W](https://doi.org/10.1016/0010-0285(92)90018-W)

- Waytz, A., Cacioppo, J., & Epley, N. (2010). Who sees human? *Perspectives on Psychological Science*, 5(3), 219–232.
- Weissheimer, A. M. (2007). *Tradução , adaptação transcultural e validação para uso no Brasil do instrumento Prenatal Psychosocial Profile*. Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.22.2007.tde-18102007-155003>
- Westh, P. (2009). Anthropomorphism in God concepts: The role of narrative. In A. Geertz (Org.), *Origins of Religion, Cognition and Culture* (p. 444). Routledge.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Claredon PRes.
- <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.1.96>
- Wikipedia Contributors. (2017). Eleanor Rosch. Recuperado 4 de dezembro de 2017, de https://en.wikipedia.org/wiki/Eleanor_Rosch
- Willard, A. K., & Norenzayan, A. (2013). Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose. *Cognition*, 129(2), 379–391. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2013.07.016>
- Wittgenstein, L. (1991). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.
- Xygalatas, D. (2014). Cognitive Science of Religion. In *Encyclopedia of psychology and religion* (p. 343–347). Springer US.
- Zentall, T. R., Wasserman, E. A., Lazareva, O. F., Thompson, R. K. R., & Rattermann, M. J. (2008). Concept Learning in Animals. *Comparative Cognition & Behavior Reviews*, 3. <https://doi.org/10.3819/ccbr.2008.30002>
- Zingano, M. (2013). As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. *Doispontos*, 10, 225–254.

Apêndice A

ADAPTAÇÃO TRANSCULTURAL DAS HISTÓRIAS DE COMPREENSÃO DE NARRATIVA E ITENS DE REMEMORAÇÃO – VERSÃO FINAL

(1) Era um dia claro e ensolarado. Dois pássaros cantavam um para o outro. Eles estavam em cima de uma grande árvore de carvalho perto de um aeroporto. Deus estava ouvindo os pássaros. Um cantava e depois o outro cantava. Um pássaro tinha penas azuis, brancas e prateadas. O outro pássaro tinha penas cinzas e desbotadas. Enquanto Deus ouvia os pássaros, um grande avião pousou. O pouso foi extremamente barulhento: os pássaros não podiam nem ouvir um ao outro. O ar estava cheio de fumaça. Deus ouviu o avião até ele desligar o motor. Deus terminou de escutar os pássaros.

- a. **Os dois pássaros eram da mesma cor.**
- b. Os pássaros estavam em cima de árvore de carvalho.
- c. Deus parou de escutar os pássaros por causa do avião.*
- d. Deus não ouvia os pássaros enquanto o avião fazia barulho.*
- e. **Era um dia com muitas nuvens.**
- f. Deus voltou a ouvir os pássaros depois que o avião desligou seu motor.*
- g. Deus estava perto de um aeroporto ouvindo dois pássaros.*
- h. **O avião levantou voo.**

(2) Um dia, enquanto Deus ajudava um anjo a fazer palavras-cruzadas, uma mulher se perdeu em um grande e densa floresta bosque na América do Sul. Estava quente e úmido e vários insetos faziam barulho por toda parte. Apenas finos raios de luz chegavam até o solo coberto de fungos do bosque. Ela estava com um medo terrível que não ia conseguir escapar de lá. Ela, então, rezou pedindo a ajuda Deus. Deus a confortou e mostrou a ela um caminho que passava entre duas montanhas,

ao redor de um pequeno lago, para fora da floresta. Deus ajudou o anjo a terminar as palavras-cruzadas.

- a. **A mulher estava em uma selva.**
- b. O caminho passava entre duas montanhas.
- c. **Deus estava fazendo palavras-cruzadas.**
- d. **A mulher era sul-americana.**
- e. **Havia insetos voando nos arredores.**
- f. A mulher rezou porque estava com medo.
- g. Deus parou de ajudar o anjo a fazer as palavras-cruzadas para ajudar a mulher.*
- h. Depois de atender a oração da mulher, Deus terminou de ajudar o anjo nas palavras-cruzadas.*

(3) Uma menina estava brincando em uma floresta com árvores de pinheiros e carvalhos quando se deparou com um filhote de pássaro. Ele piava alto, pois havia caído do ninho. A menina pegou o pássaro com cuidado, usando alguns pedaços de casca da árvore de pinheiro, para que não seu cheiro não ficasse nele. Ela subiu na árvore de carvalho onde o ninho estava. Ela colocou o pássaro no pequeno ninho cinza. Ela desceu e seguiu seu caminho. Deus percebeu o gesto da menina e ficou satisfeito com isso. Então, Deus fez com que ela se sentisse feliz.

- a. O ninho do pássaro estava em uma árvore de carvalho.
- b. Deus ficou satisfeito por ver a menina colocar o pássaro em seu ninho.*
- c. **Havia apenas carvalhos na floresta.**
- d. **O passarinho piava baixinho.**
- e. **O passarinho era um sabiá.**
- f. **A menina pegou o pássaro com as mãos.**
- g. Deus fez com que a menina se sentisse feliz.
- h. **A menina estava brincando em uma selva.**

(4) Deus estava em uma estrada estreita, cheia de rochas e em formato montanhoso na Europa. Uma trilha levava até essa estrada e passava por ela. Deus estava admirando os arredores enquanto observava um pequeno pássaro marrom construir seu ninho com grama, galhos e pedaços de barbante. Então, vários bodes vieram correndo subindo pela trilha, atravessando a estrada e quase a bloqueando

por completo. Os bodes eram brancos com chifres marrons e longas barbas. Os pequenos arbustos que haviam crescido pelo caminho foram todos esmagados pelos bodes. Deus os observou passar, esperou a poeira abaixar e então, continuou seu caminho pela estrada.

- a. Deus voltou para a estrada depois que os bodes passaram.*
- b. Deus observou um pássaro construir seu ninho.
- c. **A estrada em formato montanhoso estava na França.**
- d. **Os bodes eram marrons.**
- e. Deus parou de observar o pássaro e olhou para os bodes.*
- f. O pássaro usou grama, galhos e pedaços de fio para construir seu ninho.
- g. Deus estava andando em uma estrada na Europa.*
- h. Havia arbustos no caminho.

(5) Uma mulher estava explorando uma caverna quando se perdeu. A mulher ficou com muito medo. Ela estava sozinha em uma caverna escura, pequena e úmida. Não havia espaço nem para ela ficar em pé. As paredes eram ásperas e estavam cobertas de fungos. Por causa do medo, ela começou a rezar bem alto para que alguém viesse ajudá-la. Enquanto ela rezava, sua voz ecoava na caverna. Ela, então, dormiu. Deus respondeu seu pedido empurrando uma grande pedra atrás da mulher, mostrando um túnel para fora da caverna. Quando ela acordou, não viu ninguém, mas a pedra havia se movido. Ela saiu da caverna.

- a. **A mulher dormiu enquanto rezava.**
- b. Havia fungos nas paredes da caverna.
- c. **A mulher chorou quando descobriu que estava perdida.**
- d. Deus respondeu a oração da mulher movendo uma pedra.
- e. A caverna era escura, úmida e pequena.
- f. A mulher se perdeu em uma caverna.
- g. Deus ouviu a oração da mulher e a ajudou.*
- h. Quando a mulher acordou, Deus já havia ido embora, e a pedra tinha sido movida.*

(6) Um garoto nadava sozinho em um rio veloz e cheio de rochas. A perna esquerda do garoto ficou presa entre duas rochas grandes e cinzas e ele não conseguia sair dali. Galhos de árvore que passavam rapidamente continuavam a bater

nele. Ele pensou que iria se afogar e, então, começou a lutar contra a correnteza e a rezar. Embora Deus estivesse atendendo outra oração em outra parte do mundo quando o garoto começou a orar, logo Deus respondeu à do garoto ao empurrar das rochas, de maneira que ele pudesse soltar sua perna. O garoto lutou contra a correnteza até a margem do rio, onde caiu exausto.

- a. **O garoto estava nadando em um lago.**
- b. **O braço esquerdo do garoto ficou preso entre duas rochas.**
- c. O garoto estava nadando sozinho.
- d. Deus tinha acabado de responder outra oração quando ajudou o garoto.*
- e. Galhos de árvore batiam no garoto.
- f. **As rochas estavam cobertas de lodo.**
- g. Deus dirigiu-se ao garoto por causa de seu pedido de ajuda.*
- h. Deus respondeu a oração do garoto ao empurrar uma rocha.

(7) Em algum lugar na Ásia, um chef de cozinha estava preparando um jantar chique em um restaurante sofisticado. No meio do restaurante existia uma cachoeira que descia do telhado e também havia pequenos arbustos de plantas tropicais em cada canto. A cozinha se localizava junto à uma das paredes. O chef temperou um prato delicioso e o aroma preencheu todo o lugar. Deus gostou do cheiro. Então, um cano de esgoto quebrou ao lado do restaurante, enchendo o ar com um cheiro forte e terrível. O chef reclamou dizendo que não podia mais sentir o aroma de sua obra-prima. Deus compreendeu a decepção do chef. Um menino em Londres começou a orar para Deus e, então, Deus respondeu a oração ajudando o menino a achar o caminho de casa.

- a. **O restaurante estava na China.**
- b. Deus gostava do cheiro do jantar chique até que o cano do esgoto quebrou.*
- c. Um chef estava preparando um jantar chique.
- d. **Havia cachoeiras com plantas tropicais em cada canto do restaurante.**
- e. Deus estava em um restaurante na Ásia.*
- f. Deus foi para Londres atender a uma oração.*
- g. **A cozinha estava no meio do restaurante.**
- h. Um cano de esgoto quebrou e causou o mau cheiro.
- i. Deus foi embora quando já não era possível apreciar o cheiro da comida.*

(8) Em uma estrada empoeirada e seca na Austrália existia uma pedra bonita e interessante. Um dia, Deus estava olhando para a pedra. Ela era verde com lascas azuis, vermelhas e douradas. Enquanto Deus olhava a pedra, vários bois marrons de longos chifres vieram correndo pela estrada onde a pedra estava. Deus os observou passar. Eles chutavam para todo lado, levantando poeira e mugindo. O barulho era de deixar surdo. Deus terminou de olhar para pedra, que agora estava coberta de poeira e tinha marcas de cascos em volta.

- a. Os bois fizeram muito barulho.
- b. Deus não podia ver a pedra por causa dos bois.*
- c. **A estrada estava na Ásia.**
- d. Deus estava de pé em uma estrada na Austrália quando os bois vieram correndo por ela.*
- e. Deus voltou para a estrada depois que os bois passaram.*
- f. A pedra tinha lascas azuis, vermelhas e douradas.
- g. Os bois estavam levantando poeira e mugindo.
- h. Deus olhou para uma bela pedra na estrada.
- i. Deus observou os bois correndo e, em seguida, voltou a olhar para a pedra.*

Os itens assinalados por asterisco correspondem aos *itens de Deus*.

Os itens em negrito correspondem aos *itens base* de resposta negativa.

Este questionário é uma adaptação de BARRETT, J. L.; KEIL, F. C. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. **Cognitive Psychology**, v. 31, n. 3, p. 219–247, 1996.

Apêndice B

ADAPTAÇÃO TRANSCULTURAL DO QUESTIONÁRIO DE EXPOSIÇÃO À IMAGENS E OUTRAS INFORMAÇÕES RELIGIOSAS – VERSÃO FINAL

1. Com que frequência você costuma ir à igreja, reunião, culto, missa, encontro?
 - a. Toda semana
 - b. Praticamente todo mês
 - c. Raramente
2. Onde você costuma ir à missa/igreja com mais frequência?
3. A catedral, igreja, centro ou espaço que você frequenta exibe figuras, estátuas ou outras imagens de Jesus, do Espírito Santo ou de Deus?
4. Você é um Católico confirmado? Você foi batizado ou realizou algum ritual parecido?
5. Você possui um crucifixo, ou seja, uma cruz com uma imagem de Jesus?
6. Você ou um familiar próximo possui figuras ou outras imagens de Jesus, do Espírito Santo ou de Deus?
7. Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com a sua religião?
8. Em uma escala de 1 a 7, sendo 7 o máximo e 1 o mínimo, o quanto você acha que está comprometido com os ensinamentos de Jesus Cristo?

Este instrumento é uma adaptação de BARRETT, J. L.; VANORMAN, B. The effects of image-use in worship on god concepts. **Journal of Psychology and Christianity**, 1996.

Apêndice C

ADAPTAÇÃO TRANSCULTURAL DO QUESTIONÁRIO DE DEUS – VERSÃO FINAL

1. Deus tem um corpo físico e material.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

2. Deus pode atravessar objetos sólidos.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

3. Deus só pode estar em um lugar de cada vez.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

4. Deus precisa comer para sobreviver.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

5. Deus precisa dormir e descansar.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

6. Deus muda com o tempo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

7. Deus sabe de tudo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

8. Deus pode prestar atenção em muitas ao mesmo tempo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

9. Deus, às vezes, esquece as coisas.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

Se Deus não ouve ou vê coisas, pule para a questão 14.

10. Deus tem que estar perto de alguma coisa para vê-la.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

11. Deus tem que estar perto de alguma coisa para ouvi-la.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

12. Deus pode ver tudo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

13.Deus pode ouvir tudo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

14.Deus pode fazer várias coisas ao mesmo tempo.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

15.Deus pode fazer qualquer coisa.

concordo totalmente concordo discordo discordo totalmente

Apêndice D

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

1. Informações do Participante da Pesquisa (Criança)

Nome:			
Documento de Identidade (tipo):	Nº.:	Sexo: () M () F	
Local de Nascimento:		Data de Nascimento: / /	
Endereço:			Nº.:
Complementos:		Bairro:	
Cidade:			Estado:
CEP:	Telefones:		

2. Informações do Responsável Legal

Nome:			
Documento de Identidade (tipo):	Nº.:	Sexo: () M () F	
Local de Nascimento:		Data de Nascimento: / /	
Endereço:			Nº.:
Complementos:		Bairro:	

Cidade:	Estado:
CEP:	Telefones:

3. Título do Projeto de Pesquisa

A formação de conceitos religiosos por crianças: um estudo exploratório
--

4. Duração da Pesquisa

Vinte e quatro meses

5. Nome do Pesquisador Responsável

Matheus Fernando Felix Ribeiro

Cargo/ Função: Mestrando

Nº de registro do Conselho Regional: Não possui

6. Instituição/Instituições

Universidade de São Paulo – Instituto de Psicologia

Prezado (a),

Gostaríamos de convidar você e a sua criança para participar de nossa pesquisa desenvolvida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Em nosso trabalho, estamos investigando como é a representação de Deus em crianças. Nesse projeto, estamos interessados em saber se a exposição às imagens religiosas influencia na maneira como as crianças representam Deus na sua vida e, para tal, vamos comparar os resultados de uma amostra de três religiões.

Serão utilizados alguns instrumentos para medir isso. O primeiro será um conjunto de oito pequenas histórias, onde as crianças deverão assinalar com sim ou não se determinadas informações estavam presentes na história. O segundo avalia a frequência religiosa e a exposição que a criança tem para com imagens religiosas em sua vida cotidiana. O terceiro é um questionário fechado composto por quinze itens, em que as crianças deverão assinalar o quanto concordam com a afirmativa. A aplicação normalmente demora de 25 a 30 minutos e ela é realizada individualmente, com o auxílio do pesquisador.

Apenas o pesquisador responsável possuirá acesso ao material, resguardando, assim, o sigilo absoluto quanto aos participantes. As entrevistas ocorrerão no lugar e no momento que for de maior conveniência para os participantes, em sua casa ou em sua instituição religiosa, resguardando assim qualquer prejuízo financeiro. Caso haja qualquer gasto, estes serão cobertos pelos pesquisadores. O pesquisador tratará a identidade dos participantes com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resolução Nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde), utilizando as informações somente para os fins acadêmicos e científicos. Os dados ficarão com o pesquisador por um período de cinco anos depois da coleta e então serão destruídos.

Assim como em qualquer pesquisa científica com seres humanos, nesta também existem riscos. Dentre eles, assinalamos um possível cansaço, estresse, desconforto emocional ou físico e a própria exposição do pensamento ao responder a pesquisa. Reforçamos que o máximo esforço será feito para que esses riscos sejam os menores possíveis e que, ao menor sinal de desconforto de qualquer espécie, a pesquisa será encerrada. Caso haja algum dano emocional de alguma ordem, o pesquisador responsável se encarregará de tomar as providências necessárias para lidar eventuais danos, de acordo com a especificidade deste. Se você se sentir lesado em decorrência da participação na pesquisa, você tem direito a indenização segundo a lei vigente (Resolução 466/2012, item IV.3-h).

A sua participação na pesquisa, bem como a da criança, é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa e a privacidade dos participantes será resguardada. Os resultados da pesquisa poderão ser utilizados em trabalhos científicos, publicados ou apresentados oralmente em congressos e palestras, sem revelar a identidade dos participantes.

Em caso de qualquer dúvida, você poderá entrar em contato, a qualquer momento, com os pesquisadores responsáveis através do e-mail matheusfelix.psi@gmail.com ou do telefone (11) 982026240. O termo de consentimento será emitido em duas vias iguais as quais serão rubricadas em todas as suas páginas e assinadas na última página pelo participante da pesquisa e pelo

pesquisador, devendo cada parte ficar de posse de uma via. Caso tenha dúvidas sobre questões éticas, entre em contato com Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (CEPH-IPUSP), ao qual esta pesquisa foi submetida. O endereço é: Av. Prof. Mello Moraes, 1.721 - Bloco G, 2º andar, sala 27 - CEP 05508-030 - Cidade Universitária - São Paulo/SP. Telefone: (11) 3091-4182. E-mail: ceph.ip@usp.br

A pesquisa está sendo orientada pelo prof. Dr. José Fernando Bitencourt Lomônaco da Universidade da São Paulo, quem poderá ser contatado através do telefone (11) 973625608 ou do e-mail jfbl@usp.br.

Caso consinta, favor rubricar em todas as páginas.

Consentimento Pós-Esclarecido

Declaro que, após ter sido convenientemente esclarecido pelo pesquisador e ter entendido o que me foi explicado, permito a participação da criança da qual sou responsável participar do presente Protocolo de Pesquisa.

, _____ de _____ de _____.

Assinatura

Prof. Dr. José Fernando Bitencourt Lomônaco
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Mello Moraes, 1.721 - Bloco G / São Paulo - SP

Matheus Fernando Felix Ribeiro
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Mestrando em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano
Av. Prof. Mello Moraes, 1.721 - Bloco G / São Paulo – SP

Apêndice E

TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (TALE)

Prezado (a),

Gostaríamos de convidar você para participar de uma pesquisa *A formação de conceitos religiosos por crianças: um estudo exploratório*. Seus pais deixaram que você participasse. Na pesquisa nós queremos saber o que as crianças pensam sobre Deus.

Você só participa dessa pesquisa se quiser, seus responsáveis já permitiram. Se você quiser participar, eu vou ficar muito feliz, mas você não ganhará nenhuma recompensa direta com a entrevista, como dinheiro. Este estudo apresenta risco mínimo para você, ou seja, nós conversaremos e caso você não queira mais, você pode simplesmente falar que não quer continuar. Você é livre para recusar-se a participar, se recusar a assinar esse documento ou não querer mais participar a qualquer momento da pesquisa. Estará tudo bem se você preferir assim.

A pesquisa será assim: eu vou apresentar para você oito histórias e você responderá com sim ou não se você acha que as frases estão certas ou não. Depois, tem umas perguntas sobre imagens religiosas e, então, mais quinze frases em que você deverá dizer se você concorda ou não com o que está escrito. Apenas o pesquisador responsável, no caso eu, terei acesso ao material, portanto, apenas nós dois saberemos o que foi conversado. A entrevista ocorrerá no dia e no horário que for mais conveniente para você e seus responsáveis, portanto vocês não terão

qualquer gasto. Os dados da pesquisa ficarão comigo por 5 anos, e após esse tempo serão destruídos.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, caso você não entenda alguma parte. Os resultados da pesquisa que estamos realizando com todas as crianças poderão ser utilizados em trabalhos científicos, publicados ou apresentados em congressos e palestras, mas jamais falaremos seu nome.

Este termo será impresso em duas vias, sendo que uma cópia ficará comigo, e a outra com seus responsáveis. Se você tiver qualquer dúvida, você poderá entrar em contato, a qualquer momento, com os pesquisadores responsáveis através do e-mail matheusfelix.psi@gmail.com ou do telefone (11) 982026240.

Prof. Dr. José Fernando Bitencourt Lomônaco
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Mello Moraes, 1.721 - Bloco A / São Paulo – S.P.

Matheus Fernando Felix Ribeiro
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Mestrando em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano - Av. Prof.
Mello Moraes, 1.721 - Bloco A / São Paulo

Participante

Eu _____ aceito participar da pesquisa *A formação de conceitos religiosos por crianças: um estudo exploratório*.

Entendi as coisas ruins e as coisas boas que podem acontecer.

Entendi que posso dizer “sim” e participar, mas que, a qualquer momento, posso dizer “não” e desistir e que ninguém vai ficar furioso.

Os pesquisadores tiraram minhas dúvidas e conversaram com os meus responsáveis.

Recebi uma cópia desta via, li e concordo em participar da pesquisa.

_____ de _____ de _____

Assinatura

Apêndice F

CERTIFICADO DE PARTICIPAÇÃO PARA AS CRIANÇAS ENVOLVIDAS NA PESQUISA

Apêndice G

FOTOS DO GRUPO CATÓLICO

Foto concedida por uma família católica participante da pesquisa. Na foto é mostrada o altar religioso onde a família faz suas orações para a Virgem Maria.

Foto concedida por uma família católica participante da pesquisa. Na foto é mostrada uma imagem religiosa utilizada por uma criança em formato de pingente.

Foto concedida por uma família católica participante da pesquisa. A foto fica na sala de jantar da família e mostra um santo (São Francisco), a Bíblia Sagrada e uma cruz atravessando a Bíblia.

Apêndice H

FOTOS DO GRUPO ESPÍRITA

Foto tirada com o aval da instituição de uma sala de evangelização. Nela está representada a figura de Jesus Cristo juntamente com a do médium espírita Chico Xavier, reverenciado por alguns fiéis como santo.

Foto tirada com o aval da instituição de uma sala de evangelização. Os pontos pretos apresentam os seguintes atributos de Deus, respectivamente: Inteligência infinita; Eterno (não tem começo e não terá fim); Imutável; Imaterial; Onipotente; Sempre justo e bom; Perfeito e único.

Apêndice I

FOTOS DO GRUPO ASSEMBLEIANO

Foto de uma Igreja assembleiana, em que se nota cruz ao fundo como único símbolo religioso.

Foto tirada com a permissão da autoridade religiosa local.

Livro utilizado pelas educadoras para o ensino de sua religião. Em todo o livro, não há qualquer imagem de Jesus, de qualquer santo ou até mesmo a Virgem Maria.

Apêndice J

CONJUNTO DE EXPECTATIVAS INTUITIVAS E AS PROPRIEDADES ASSUMIDAS

<i>Conjunto de expectativas intuitivas</i>	<i>Propriedades presumidas</i>
<i>Espacialidade</i>	<i>Localidade específica no tempo e espaço</i>
<i>Fisicalidade</i>	<i>Coesão (move como um)</i>

	<i>Contato (contato físico requerido para começar ou mudar a direção do movimento)</i>
	<i>Continuidade (movimento é contínuo no espaço)</i>
	<i>Solidez (não pode passar através ou ser passado por outros objetos sólidos)</i>
	<i>Tangibilidade</i>
	<i>Visibilidade</i>
<i>Biologia</i>	<i>Crescimento e desenvolvimento</i>
	<i>Tal pai, tal filho (like begets like)</i>
	<i>Composição natural</i>
	<i>Necessidade de alimentação e processos relacionados à esta necessidade (se animado, ativamente procura satisfazê-lo)</i>
	<i>Partes servem o todo para sustentar a vida</i>
	<i>Vulnerabilidade à ferimentos e morte (se animado, procura evitar ferimentos e morte)</i>
	<i>Essência co-específica</i>
<i>Animacidade</i>	<i>Metas</i>
	<i>“Auto-propulsado” (incluindo mover no espaço, mudar de aparência, emitir som, etc)</i>
<i>Mentalidade</i>	<i>Refletir e estados mentais representacionais (crenças e desejos) e relações comuns entre eles e limitações deles (acesso perceptual limitado)</i>
	<i>Auto-percepção</i>

<i>Universais</i>	<i>Entendimento da linguagem e comunicação</i> <i>Consistência (presunções aplicam-se continuamente; passado era como presente, futuro será como presente)</i> <i>Tempo (e então, causação) é unidirecional</i>
-------------------	---

Esta tabela foi adaptada de BARRETT, J. Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 20, n. 4, p. 308–338, 2008.

Apêndice K

MÉDIA E DESVIO-PADRÃO PARA OS ITENS DO QUESTIONÁRIO DE DEUS PELAS VARIÁVEIS DE INTERESSE

	Item 1	Item 2	Item 3	Item 4	Item 5	Item 6	Item 7	Item 8	Item 9	Item 10	Item 11	Item 12	Item 13	Item 14	Item 15
Amostra Total	M=2,04 DP=1,08	M=1,81 DP=0,94	M=3,16 DP=1,18	M=3,34 DP=0,91	M=3,08 DP=1,06	M=3,27 DP=0,96	M=1,24 DP=0,60	M=1,67 DP=0,99	M=3,57 DP=0,74	M=3,46 DP=0,74	M=3,45 DP=0,73	M=1,28 DP=0,75	M=1,50 DP=0,70	M=1,68 DP=0,90	M=1,36 DP=0,66
Católicos	M=1,53 DP=0,86	M=1,96 DP=1,18	M=2,90 DP=1,37	M=3,33 DP=1,02	M=2,86 DP=1,19	M=3,26 DP=1,04	M=1,26 DP=0,69	M=1,83 DP=1,20	M=3,53 DP=0,77	M=3,56 DP=0,77	M=3,53 DP=0,89	M=1,66 DP=1,15	M=1,75 DP=0,95	M=1,66 DP=1,09	M=1,30 DP=0,70
Espíritas	M=2,13 DP=1,04	M=1,76 DP=0,81	M=3,33 DP=0,99	M=3,33 DP=0,88	M=3,16 DP=0,94	M=3,30 DP=0,98	M=1,40 DP=0,72	M=1,73 DP=0,98	M=3,46 DP=0,86	M=3,33 DP=0,75	M=3,36 DP=0,80	M=1,00 DP=0,0	M=1,25 DP=0,50	M=1,70 DP=0,79	M=1,43 DP=0,67
Evangélicos	M=2,46 DP=1,13	M=1,70 DP=0,79	M=3,26 DP=1,14	M=3,36 DP=0,85	M=3,23 DP=1,04	M=3,26 DP=0,86	M=1,06 DP=0,25	M=1,46 DP=0,73	M=3,73 DP=0,58	M=3,50 DP=0,68	M=3,46 DP=0,81	*M=1 *DP=.	M=1,50 DP=0,70	M=1,70 DP=0,83	M=1,36 DP=0,61
Escola Particular	M=1,79 DP=0,94	M=1,90 DP=1,00	M=3,22 DP=1,20	M=3,41 DP=0,90	M=3,11 DP=1,03	M=3,28 DP=0,94	M=1,26 DP=0,62	M=1,64 DP=1,03	M=3,62 DP=0,68	M=3,56 DP=0,66	M=3,56 DP=0,74	M=1,66 DP=1,15	M=1,75 DP=0,95	M=1,58 DP=0,90	M=1,35 DP=0,70
Escola Pública	M=2,40 DP=1,16	M=1,67 DP=0,85	M=3,08 DP=1,16	M=3,24 DP=0,92	M=3,05 DP=1,12	M=3,27 DP=0,99	M=1,21 DP=0,58	M=1,72 DP=0,93	M=3,51 DP=0,83	M=3,32 DP=0,81	M=3,29 DP=0,93	M=1,00 DP=0,00	M=1,33 DP=0,51	M=1,83 DP=0,89	M=1,37 DP=0,59
Masculino	M=2,00 DP=1,04	M=1,76 DP=1,04	M=3,00 DP=1,25	M=3,41 DP=0,79	M=3,09 DP=1,08	M=3,16 DP=1,02	M=1,27 DP=0,62	M=1,88 DP=1,05	M=3,48 DP=0,79	M=3,32 DP=0,89	M=3,30 DP=0,96	M=1,33 DP=0,81	M=1,57 DP=0,57	M=1,83 DP=0,85	M=1,39 DP=0,69
Feminino	M=2,08 DP=1,11	M=1,85 DP=0,85	M=3,31 DP=1,10	M=3,27 DP=1,01	M=3,08 DP=1,05	M=3,38 DP=0,89	M=1,21 DP=0,58	M=1,48 DP=0,90	M=3,65 DP=0,70	M=3,59 DP=0,53	M=3,59 DP=0,68	M=1,00 DP=0,78	M=1,33 DP=0,94	M=1,55 DP=0,85	M=1,34 DP=0,63
9 anos	M=2,31 DP=1,15	M=1,89 DP=0,87	M=3,21 DP=1,18	M=3,21 DP=0,91	M=2,84 DP=1,01	M=2,94 DP=1,07	M=1,36 DP=0,59	M=1,73 DP=0,99	M=3,63 DP=0,59	M=3,47 DP=0,51	M=3,42 DP=0,83	*M=. *DP=.	M=2,00 DP=0,00	M=1,84 DP=0,89	M=1,57 DP=0,76
10 anos	M=2,25 DP=1,07	M=2,00 DP=0,83	M=3,29 DP=0,99	M=3,29 DP=0,99	M=3,12 DP=1,11	M=3,12 DP=0,99	M=1,16 DP=0,38	M=1,75 DP=1,03	M=3,79 DP=0,50	M=3,33 DP=0,76	M=3,33 DP=0,81	M=1,00 DP=0,00	M=1,00 DP=0,00	M=1,87 DP=0,99	M=1,50 DP=0,83
11 anos	M=1,82 DP=1,02	M=1,68 DP=1,02	M=3,08 DP=1,28	M=3,42 DP=0,87	M=3,17 DP=1,06	M=3,48 DP=0,85	M=1,23 DP=0,69	M=1,61 DP=0,99	M=3,44 DP=0,87	M=3,53 DP=0,80	M=3,53 DP=0,85	M=1,4 DP=0,89	M=1,60 DP=0,89	M=1,53 DP=0,85	M=1,21 DP=0,46

*Não foi possível calcular média, pois houve insuficiência de respondentes.

Anexo A

PERMISSÃO DE JUSTIN BARRETT PARA USAR O INSTRUMENTO

jbarrett

para STAR, justin.barrett, mim
09/09/2016 [Ver detalhes](#)

Dear Matheus,
Thank you for your interest. I am glad the paper was of interest to you. I would be happy to see the work replicated in a Brazilian context. (I only know of it being replicated in India.) Please find attached some of the original materials in case those are helpful. I am also attaching an electronic copy of a near final version one of my books in case that is helpful for you and your lab group. Feel free to share it with them.

best wishes,

Justin Barrett

Anexo B

PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA

USP- INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA
UNIVERSIDADE DE SÃO

Continuação do Parecer: 2.023.677

Outros	carta_modificacoes_CEPH.docx	21/03/2017 15:03:12	matheus fernando felix ribeiro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	21/03/2017 15:00:26	matheus fernando felix ribeiro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tale.pdf	21/03/2017 14:27:59	matheus fernando felix ribeiro	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_plat_brasil.doc	30/11/2016 16:31:10	matheus fernando felix ribeiro	Aceito
Declaração de Pesquisadores	compromisso.pdf	30/11/2016 16:25:51	matheus fernando felix ribeiro	Aceito
Folha de Rosto	images.pdf	30/11/2016 16:16:38	matheus fernando felix ribeiro	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SAO PAULO, 19 de Abril de 2017

Assinado por:
Helena Rinaldi Rosa
(Coordenador)

Endereço: Av. Prof. Mello Moraes, 1721 - Bl. "G" sala 27**Bairro:** Cidade Universitária**CEP:** 05.508-030**UF:** SP**Município:** SAO PAULO**Telefone:** (11)3091-4182**E-mail:** ceph.ip@usp.br

Anexo C

NARRATIVE COMPREHENSION STORIES AND RECALL ITEMS – VERSÃO ORIGINAL

(1) It was a clear, sunny day. Two birds were singing back and forth to each other. They were perched in a large oak tree next to an airport. God was listening to the birds. One would sing and then the other would sing. One bird had blue, white, and silver feathers. The other bird had dull gray feathers. While God was listening to the birds, a large jet landed. It was extremely loud: the birds couldn't even hear each other. The air was full of fumes. God listened to the jet until it turned off its engines. God finished listening to the birds.

1. No a. The two birds were the same color.
Yes b. The birds were perched in an oak tree.
No c. **God's listening to the birds was interrupted by the jet.**
No d. **God did not hear the birds over the sound of the jet.**
No e. It was a cloudy day.
No f. **God resumed listening to the birds after the jet turned off its engines.**
No g. **God was near an airport listening to two birds.**
No h. The jet took off.

(2) One day while God was helping an angel work on a crossword puzzle, a woman in South America got lost in a large, dense forest. It was hot and humid with insects buzzing about wildly. Only thin rays of light trickled to the fungus-covered forest floor. She was terribly afraid that she would not get out and so she prayed to God for

help. God comforted her and showed her a path which led between two hills, around a small lake, and out of the forest. God helped the angel finish the crossword puzzle.

2. No___a. The woman was in a jungle.
 Yes___b. The path led between two hills.
 No___c. God was working on a crossword puzzle.
 No___d. The woman was a South American.
 No___e. There were insects hopping around.
 Yes___f. The woman prayed because she was afraid.
 No___g. **God stopped helping an angel work on a crossword puzzle to help the woman.**
 No___h. **After answering the woman's prayer, God finished helping the angel on the crossword puzzle.**

(3) A young girl was playing in a forest of birches and oaks when she came across a baby bird. It was chirping loudly because it had fallen from its nest. The girl carefully picked up the bird using some strips of birch bark so that she would not leave her scent on the bird. She climbed the old oak tree where the nest was. She placed the bird in the small gray nest. She climbed down and went on her way. God was aware of girl's deed and was pleased by it so God gave her a happy feeling.

3. Yes___a. The bird's nest was in an oak tree.
 No___b. **God was pleased by seeing the girl put the bird in its nest.**
 No___c. There were only oaks in the forest.
 No___d. The bird chirped quietly.
 No___e. The bird was a robin.
 No___f. The girl picked up the bird with her hands.
 Yes___g. God gave the girl a happy feeling.
 No___h. The girl was playing in a jungle.

(4) God was at a narrow, rocky, mountain pass in Europe. A trail led up to and over the pass. God was enjoying the surroundings and watching a small brown bird build its nest with grass, twigs and bits of string. Then scores of goats came rushing up the trail through the pass, almost entirely blocking it. The goats were white with brown horns and long beards. The small shrubs which had been growing up out of the path were all crushed under the hooves of the goats. God watched them trample past, waited for the dust to settle, and then continued through the pass.

4. No a. God got back on the path when the goats went past.

Yes b. God watched a bird build its nest.

No c. The mountain pass was in France.

No d. The goats were brown.

No e. God stopped watching the bird and looked at the goats.

Yes f. The bird used grass, twigs, and string to build its nest.

No g. God was walking on a path in Europe.

Yes h. There were shrubs in the path.

(5) A woman was exploring a cave when she got lost. The woman was terrified. She was alone in a dark, small, damp cave. There was not even enough room for her to stand upright. The walls had a bumpy texture with patches of fungus. Out of fear she started praying aloud for someone to come help her. As she prayed, her voice echoed mockingly in the cave. She then fell asleep. God responded by pushing a large stone from behind the woman to reveal a tunnel out of the cave. When she awoke, she saw no one, but the rock had been moved. She left the cave.

5. No a. The woman fell asleep while praying.

Yes b. There was fungus on the walls of the cave.

No c. The woman cried when she discovered she was lost.

Yes d. God responded to the woman's prayer by moving a rock.

Yes e. The cave was dark, damp, and small.

Yes f. The woman got lost in a cave.

No ___g. God heard the woman's prayer and helped her.

No ___h. When the woman awoke, God had already left but the rock was moved.

(6) A boy was swimming alone in a swift and rocky river. The boy got his left leg caught between two large, gray rocks and couldn't get out. Branches of trees kept bumping into him as they hurried past. He thought he was going to drown and so he began to struggle and pray. Though God was answering another prayer in another part of the world when the boy started praying, before long God responded by pushing one of the rocks so the boy could get his leg out. The boy struggled to the river bank and fell over exhausted.

6. No ___a. The boy was swimming in a lake.

No ___b. The boy caught his left arm between two rocks.

Yes ___c. The boy was swimming alone.

No ___d. God had just answered another prayer when God helped the boy.

Yes ___e. Tree branches bumped into the boy.

No ___f. The rocks were moss-covered.

No ___g. God went to the boy in response to the boy's prayer for help.

Yes ___h. God responded to the boy's prayer by pushing a rock.

(7) Somewhere in Asia, a master chef was preparing a gourmet dinner at a fancy restaurant. There was a waterfall coming through the roof in the middle of the restaurant and small groves of tropical plants in each corner. The kitchen was alongside one of the walls. The chef seasoned the meal wonderfully and the aroma filled the place. God enjoyed the smell. Then a sewer line broke beside the restaurant filling the air with a horrible and powerful stench. The chef complained that he could no longer smell his masterpiece. God appreciated the chef's disappointment. A boy in London began praying to God so God answered the prayer by helping the boy find his way home.

7. No a. The restaurant was in China.
- No b. God enjoyed the smell of the gourmet dinner until the sewer line broke.**
- Yes c. A chef was preparing a gourmet dinner.
- No d. There were waterfalls with tropical plants in each of the corners of the restaurant.
- No e. God was at a restaurant in Asia.**
- No f. God went to London to answer a prayer.**
- No g. The kitchen was in the middle of the restaurant.
- Yes h. A sewer line broke causing a bad smell.
- No i. God left when it was no longer possible to enjoy the smell of the food.**

(8) On a dry, dirt road in Australia was a beautiful and interesting rock. One day, God was looking at the rock. It was green with blue, red, and gold flakes. While God was looking at the rock, a stampede of brown, long-horned cattle came charging down the road over where the rock was. God watched them go. They were kicking up dust and bellowing. The noise was thunderous. God finished looking at the rock which was then dust covered and had hoof prints all around it.

8. Yes a. The cattle made a lot of noise.
- No b. God couldn't see the rock for the stampede of cattle.**
- No c. The road was in Asia.
- No d. God was standing on a road in Australia when cattle came charging down it.**
- No e. God got back on the road when the cattle went past.**
- Yes f. The rock had blue, red, and gold flakes.
- Yes g. The cattle were kicking up dust and bellowing.
- Yes h. God looked at a beautiful rock on the road.

No ____i. God watched the stampede and then resumed looking at the rock.

Os itens em negrito correspondem aos *itens de Deus*.

Este questionário é uma adaptação de BARRETT, J. L.; KEIL, F. C. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. **Cognitive Psychology**, v. 31, n. 3, p. 219–247, 1996.

Anexo D

SURVEY QUESTIONS MEASURING EXPOSITION TO IMAGES AND OTHER RELIGIOUS INFORMATION – VERSÃO ORIGINAL

1. How often do you go to mass/church?
 - a. Weekly
 - b. About once a month
 - c. Rarely
2. Where do you most often go to mass/church?
3. Does the cathedral/church listed in #2 display pictures, statues, or other images on Jesus, the Holy Spirit, or God?
4. Are you a confirmed Catholic? Have you made a Profession of Faith or its equivalent?
5. Do you own a crucifix, that is, a cross with an image of Jesus on it?
6. Do you or your immediate family own pictures of other images of Jesus, the Holy Spirit, or God?
7. How serious a Catholic/Protestant do you consider yourself on a scale of 1 to 7, with 7 being most serious?
8. How serious a Christian do you consider yourself on a scale of 1 to 7, with 7 being most serious?

Este instrumento é uma adaptação de BARRETT, J. L.; VANORMAN, B. The effects of image-use in worship on god concepts. **Journal of Psychology and Christianity**, 1996.

Anexo E

HINDU GODS SURVEY – VERSÃO ORIGINAL

The following survey was presented in four different forms: one as below and the others with the names “Krishna,” “Brahman,” or “Shiva,” substituted for “Vishnu.”

Age: _____ Sex: M F

Are you Hindu? Y N other faith? _____

Years of schooling (circle one): 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
16 17+

Please answer the following questions the best you can, even if they seem strange or misguided. Simply circle the answer that comes closest to your own. You may also write in comments if you wish.

1. Vishnu has a solid, physical body:

strongly agree agree disagree strongly disagree

2. Vishnu can pass through solid objects:

strongly agree agree disagree strongly disagree

3. Vishnu can only be in one place at a time:

strongly agree agree disagree strongly disagree

4. Vishnu needs to eat to survive.

strongly agree agree disagree strongly disagree

5. Vishnu needs to sleep and rest.

	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
6. Vishnu changes over time.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
7. Vishnu knows everything.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
8. Vishnu can pay attention to many different things at once.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
9. Vishnu sometimes forgets things.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
- If Vishnu does not hear or see things, skip to #14
10. Vishnu has to be near something to see it.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
11. Vishnu has to be near something to hear it.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
12. Vishnu can see everything.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
13. Vishnu can hear everything.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
14. Vishnu can do any number of things at the same time.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree
15. Vishnu can do anything that is possible to do.
	strongly agree	agree	disagree	strongly disagree

Este questionário é uma adaptação de BARRETT, J. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 37, n. 4, p. 608–619, 1998.