

Ciências cognitivas, história e o estudo comparativo das religiões: pela definição de um conceito formal e historicamente tangível de “religião”.

Cognitive sciences, history and the comparative study of religion: on the road to a formal and historically tangible concept of "religion".

Thales Moreira Maia Silva¹

thalesmms@gmail.com

Lucas Soares dos Santos²

lucas_stbrl@hotmail.com

Resumo: Além da formulação de hipóteses e previsões intersubjetivamente testáveis acerca das ideias e condutas consideradas “religiosas” (não apenas por cientistas cognitivos, mas no trabalho de antropólogos e historiadores) o diálogo entre as ciências cognitivas, a História e o estudo comparativo das religiões pode contribuir em três questões centrais ao amplo campo de análises do fenômeno religioso: ajudando na estipulação dos tipos de dados que devem ser incluídos (e excluídos) dessa forma de inquérito, fornecendo uma estrutura para a organização e avaliação da História das Religiões e oferecendo uma base não-etnocêntrica para a comparação das práticas e crenças religiosas.

Palavras-chave: Ciência Cognitiva da Religião; História das Religiões; Teoria e Metodologia.

Abstract: Besides formulating hypotheses about behaviors and ideas deemed “religious” as predictions that are intersubjectively testable (not only by experimentalists but also by ethnographers and historians) the dialog between History, the Cognitive sciences, and the comparative study of religions can contribute to three issues in the larger study of religion. It can help to stipulate the kinds of data that might be included (and excluded) from such an area of study, it can provide a framework for organizing and evaluating the history of religions, and it can offer a non-ethnocentric basis for comparing religions. If correctly applied, the result of such collaborative work might result in a comprehensive and truly scientific study of religion.

Keywords: Cognitive Science of Religion; History of Religion; Theory and Methodology.

INTRODUÇÃO

Quando, ao final do século XIX, o estudo acadêmico moderno da religião foi, primeiramente, proposto, sua concepção foi imaginada como um componente das recém-formuladas ciências humanas, objetivando buscar, desvendar e descrever as leis universais

¹ Bacharel em História e Especialista em Antropologia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Mestrando em Ciência da Religião pela UFJF com financiamento da CAPES (2017/2019).

² Mestrando em ciência da religião pela UFJF.

dos comportamentos e variações de nossa espécie. Entretanto, embora inicialmente alguns estudos científico-sociais do fenômeno religioso tenham acolhido paradigmas científicos, tais como a evolução darwiniana (apesar que, de modo geral, essa tenha sido apropriada de forma indevida, em termos do darwinismo social da época), a grande maioria dos estudiosos das religiões acabou por, resolutamente, se opor a tal aproximação (Bie, 2011, p. 2), rotulando qualquer abordagem científica à sua forma de inquérito como reducionista e favorecendo, por sua vez, a manutenção de suas, já pré-existentes, agendas de pesquisa – muitas delas, de origem confessional (Martin, 2014, p. 343-344).

No que se seguiu aos eventos observados durante a Primeira Guerra Mundial, um desencantamento universal com perspectivas otimistas acerca dos avanços científicos e tecnológicos (e com concepções concomitantes em relação à noção de um progresso social e cultural) dominou o ambiente acadêmico ocidental. Essa desilusão, em conjunto com o reconhecimento da falácia do darwinismo social, reforçou um posicionamento anticientificista no campo dos estudos da religião (Wiebe, 1999, p. 141-162). Adicionalmente, como consequência da Guerra Fria, muitos estudiosos voltaram suas atenções para “estudos regionais” (sobretudo para aquelas áreas consideradas de interesse estratégico para a segurança das nações) e para as histórias únicas dessas regiões: as especificidades de suas culturas e suas subjetividades, incluindo, obviamente, suas práticas religiosas (Martin, 2001, p. 209-223).

Não obstante, embora representações e comportamentos humanos se manifestem sob formas historicamente e regionalmente específicas, para alguns, todavia, sua ocorrência parecia expressar certos universais de nossa espécie. Nos princípios da segunda metade do século XX, por exemplo, fenomenólogos da religião esforçaram-se em catalogar essas características, argumentando que se tratavam de expressões cronologicamente diversas de uma “sacralidade” *sui generis* – não-reduzível (Doniger, 2004, p. 13). No entanto, cada vez mais, antropólogos, biólogos evolucionistas e cognitivistas, começaram a argumentar que tais universais padronizados eram, na realidade, sujeitados e moldados pelas capacidades comuns das funções cerebrais humanas que, assim como o funcionamento pan-humano de nossos órgãos ou sistemas, são as consequências, naturalmente selecionadas, de nosso passado evolutivo (Tooby, Cosmides, 1992; Mithen, 1996; Atran, 2002). Mas seria a religião, então, uma adaptação evolutiva de nossa espécie (Bulbulia et al., 2008)?

Ao passo que cientistas cognitivos parecem concordar que muitas das capacidades especificamente humanas (tais quais a sociabilidade e a competência linguística) são produtos adaptativos de nossa história evolutiva, a maioria considera que o fenômeno religioso seja, assim como muitas outras práticas culturais, um subproduto evolutivo de nossa espécie. Ou seja, enquanto as “religiões” não seriam, em si, uma adaptação evolutiva, tratar-se-iam de construções sociais sobre propensões cognitivas que, por sua vez, o são. Em outras palavras, aquilo que tratamos como “religião” não seria um tipo natural³, nem mesmo uma estrutura histórica estável, sobre a qual a seleção natural poderia agir (Kundt, 2017).⁴ É claro, tal conclusão não diminui a significância histórico-social do fenômeno religioso. O que ela significa, no entanto, é que todas as construções culturais que, assim como as “religiões”, são subprodutos evolutivos de nossas funções mentais, estão sujeitas a diferentes níveis de explicação – não se limitando, apenas, ao biológico ou ao sociocultural (Mccauley, 2014, p. 11-32). Adicionalmente, isso nos revela que, não importa quantas sejam as representações possíveis do fenômeno religioso, todas elas são moldadas e guiadas pelo “panorama” mental de nossas possibilidades evolutivas e estão, dessa forma, sujeitas a explicações “naturalistas” (Atran, 2002). E é, exatamente, essa possibilidade de inquérito e explicação acadêmica que se encontra no cerne da Ciência Cognitiva da Religião.

O ESTUDO COGNITIVO DAS CONDUTAS, IDEIAS E DA DIFUSÃO RELIGIOSA

Apesar de uma abordagem cognitiva para o fenômeno religioso ter sido sugerida pela primeira vez há quase 40 anos (Guthrie, 1980), pouquíssimas teorias cognitivas sistematicamente formuladas para o estudo da religião foram, de fato, propostas. As teorizações existentes, por sua vez, tendem a ser pontuais, se focando em áreas específicas, como a dos rituais, das alegações e da transmissão religiosa. Embora, obviamente, existem diferenças significativas entre tais áreas de concentração teórica, juntas elas podem compor os alicerces para um estudo compreensivo das religiões, realizado sob uma perspectiva cognitiva.

No início da década de 1990, o estudioso de História Comparada das Religiões, E. Thomas Lawson, em conjunto com o filósofo e cientista da religião Robert N. McCauley, propôs aquilo que seria uma das primeiras teorias cognitivas para o entendimento dos

³ Uma família de entidades possuidoras de propriedades sujeitadas a leis naturais (Molino, 2000, p. 168).

⁴ Para uma perspectiva discordante, confira Wilson, 2002.

rituais religiosos (Lawson, Mccauley, 1990; Mccauley, Lawson, 2002). Segundo os autores (não importando o que adicionalmente elas sejam), as práticas religiosas ritualizadas são, de fato, ações humanas. Conseqüentemente, rituais religiosos podem ser entendidos em termos das formas sob as quais os seres humanos representam, de maneira geral, seus atos. Ainda, esse “sistema de representação da ação humana” seria ordenado por um conjunto de relações formais, que incluiriam um “ator” ou “agente”, um “ato” e “um recipiente da ação” ou “paciente”. Essa estrutura representacional formal (também familiar às expressões sintáticas das relações de ação – ou seja, sujeito, verbo e objeto) possibilitaria a execução de duas categorias de ações: aquelas nas quais o agente atua sobre um paciente e aquelas nas quais o paciente atua sobre o agente.

Ainda de acordo com a tese, o que qualificaria qualquer um desses tipos comuns de ação como uma prática religiosa seria a existência de alegações acerca da presença de agentes sobre-humanos ou de seus representantes autorizados (um sacerdote, por exemplo) na estrutura formal da ação. Por sua vez, aquilo que capacitaria uma agência como sobre-humana (se entendida em termos negativos ou positivos) seria a atribuição, concedida a tal agente, de uma habilidade para alcançar um resultado que é considerado como sendo inalcançável por via de meios habituais. Finalmente, o que qualificaria qualquer uma dessas ações religiosas como práticas rituais seria o fato de que algo significativo é entendido como tendo se sucedido em meio à sua ocorrência (Mccauley, Lawson, 2002, p. 1-38) – novamente, independentemente desse resultado ser visto como positivo ou negativo.

Adicionalmente, Lawson e McCauley afirmam que o papel atribuído a agentes sobre-humanos prevê certas características presentes em todos os rituais religiosos já observados. Quando um agente sobre-humano (ou seu representante) é encenado como o ator em um ritual – aquilo que os autores denominam de “rituais de agência especial” – então a ação, como um ato realizado por uma agência sobre-humana, é entendida como sendo completamente efetiva e, como tal, requer pouca ou nenhuma repetição. Sua singularidade e significância são, todavia, tipicamente envolvidas em ostentações sensoriais e saliências emocionais, que acentuam sua memorabilidade a longo-prazo. Se, por outro lado, um agente sobre-humano não se vê representado na ação ritual como um ator, mas como o *recipiente* de uma ação – aquilo que Lawson e McCauley denominam “rituais de paciência especial” – então, os efeitos de tal rito, uma vez que é realizado por agentes humanos, serão menos eficazes do que aqueles realizados por via da agência sobre-

humana e, conseqüentemente, tendem a requerer repetição. Sacrifícios periódicos ou oferendas semanais são exemplos de tais práticas ritualizadas. Finalmente, e em contraste com a aguçada opulência sensorial dos rituais de agência especial, os autores predizem que a performance regular e, conseqüente, transformação em rotina, característicos dos rituais de paciência especial, resultam na redução de sua saliência emocional e, por conseqüente, de sua memorabilidade (Mccauley, Lawson, 2002, p. 1-38). O ônus, da não-fixação, tende, então, à repetição, um processo familiar ao que tomamos, por exemplo, na memorização das regras matemáticas de multiplicação.

É interessante observar, por sua vez, que Lawson e Mccauley, prontamente reconhecem os limites de sua teoria. Trata-se de um endereçamento que se limita aos rituais religiosos, evitando (deliberadamente) questões mais amplas que, comumente, concernem ao estudo da religião, além de oferecer uma perspectiva dos atos religiosos ritualizados que tende a excluir outras formas de ação religiosa que não se conformam com seu modelo (tais como a oração, por exemplo). Suas, extremamente cautelosas, formulações, no entanto, são o principal mérito de seu modelo. Ao passo que, anteriormente, estudiosos do fenômeno religioso, comumente, tratavam a ação ritual como uma designação inclusiva para, virtualmente, qualquer conjunto de comportamento padronizado e repetitivo (Bell, 1992, p. 91-92), a formulação de Lawson e Mccauley diferencia claramente as condutas religiosas dos modelos comuns de comportamento humano, ao mesmo tempo em que revela uma base cognitiva compartilhada por ambos (Lawson, Mccauley, 1990, p. 89). Ainda, sua teoria possibilita a diferenciação entre tipos de ritos religiosos que, normalmente, seriam analisados em conjunto, como, por exemplo, os rituais de agência especial da missa católica romana (nos quais, apenas uma vez, o mesmo pão e vinho hão de ser transubstanciados no corpo e sangue de Jesus) e os rituais de paciência especial presentes nessa mesma liturgia (nos quais os mesmos pacientes, no decorrer de suas vidas, repetidamente, participam do sacrifício de Jesus). Como se pode notar, tal forma de teorização para o estudo do comportamento ritualizado traz à pesquisa das práticas religiosas uma precisão analítica anteriormente ausente no campo dos estudos da religião (Sørensen, 2007).

Agora, se ações comuns humanas tendem a ser qualificadas como “religiosas” graças a alegações da presença de agência sobre-humana, então as bases para tais reivindicações devem, elas mesmas, ser analisadas. Nesse contexto, o antropólogo Pascal Boyer tem defendido a ideia de que as representações da atuação de agentes sobre-

humanos (documentadas por, potencialmente, todas as sociedades humanas) são prontamente e facilmente produzidas por nosso equipamento cognitivo padrão e, conseqüentemente, devem ser tratadas como “naturais” – assim como as ações por elas pressupostas (Boyer, 2001). Por exemplo, já em nossa infância, conseguimos distinguir, imediatamente, objetos inanimados de “agentes” enquanto entidades intencionais e com motivações próprias no mundo (Barrett, 2012, p. 81-134). Adicionalmente, um número surpreendentemente grande (talvez a maioria) de crianças alegam possuir amigos imaginários. Não obstante (e da mesma forma como o observado entre adultos que, de maneira geral, são capazes de distinguir, mas, mesmo assim, desfrutar do fantasioso – como fantasia), tais indivíduos tendem a ser particularmente capazes na execução e no entendimento das habilidades sociais (Taylor, 1999), um atributo, comumente, associado com as práticas religiosas (Durkheim, 1915).

Seguindo a teoria, essa habilidade inata (ou, ao menos, precocemente desenvolvida) de detectar e/ou imaginar agências tende a se generalizar como uma inclinação para a representação antropomórfica de todos os objetos em nosso meio (ou seja, em termos de características e/ou atributos humanos) e, da mesma forma, para a atribuição de intencionalidade a todas as ocorrências no ambiente em que vivemos (Guthrie, 1993). De fato, a capacidade de conceber representações antropomórficas é uma característica de nosso processamento cognitivo tão requintadamente ajustada que tendemos a concluir que existe agência em tudo aquilo que nos rodeia, mesmo quando nenhum agente, de fato, está presente (entre outros exemplos, enxergamos faces em nuvens e atribuímos agência a barulhos ouvidos durante a noite). Evidentemente, existe certa vantagem adaptativa para qualquer organismo que seja capaz de reagir reflexivamente a informações ambíguas contidas no meio em que habita (tais como a fuga após a percepção de uma movimentação estranha, uma vez que ela poderia indicar a presença de um predador ou adversário). De fato, talvez seja por isso que, até mesmo quando após certa ponderação a presença inferida se mostre como sendo a de algo amigável ou a de uma atribuição incorreta, nossos instintos naturais parecem seguir o ditado: “é melhor prevenir do que remediar” (Bie, 2011, p. 45).

Em outras palavras, há pouca diferença cognitiva entre atribuir agência a elementos não-ambíguos e ambíguos (tais quais movimentos, intenções e certos formatos), especialmente quando esses dados são considerados como potencialmente relevantes para nossas vidas (como, por exemplo, uma possível indicação da presença do perigo). Paralelamente, se, por sua vez, eventos ambíguos forem julgados como potencialmente

significativos para a manutenção de nossa vivência (novamente, independentemente de seus efeitos serem positivos ou negativos) é, igualmente, “natural” concluir que eles podem ter sido intencionalmente provocados (Cruz, Smedt, 2014, p. 68-70). Logicamente, o cérebro humano tende a gerar explicações para tais respostas intuitivas a sinais ambientais (que são, tipicamente e rapidamente, julgadas como fato ou ficção). E, em alguns casos, tais reações intuitivas podem fornecer o cenário para a formulação de meta-representações, ponderações e “racionalizações” intelectuais.

Nessa temática, é importante notar que a categoria da agência pertence àquilo que os cognitivistas se referem como nossa “ontologia intuitiva”, ou seja, nossas expectativas comuns acerca do mundo. Assim, quando qualquer informação é representada em termos ou como efeito de certa agência (sendo essa factual ou presumida, sobre-humana ou não), uma grande quantidade de informação, desassociada de qualquer conhecimento especificamente apreendido, é inferida a partir dessas expectativas (Boyer, 2001, p. 86). As expectativas comuns de agência incluem, por exemplo (e entre outros) a intencionalidade, a movimentação própria e algumas formas de metabolismo e respostas a estímulos externos. Prosseguindo o argumento, na ausência de informações completas, categorias ontológicas, tais como a de “agência”, são, algumas vezes, “violadas”. Um exemplo comum é o caso do conceito de espíritos, geralmente representados em termos de agências comuns (eles, entre outras tantas características, agem e reagem em reação a estímulos sensoriais padrões, existem no tempo e possuem memórias do passado, comunicam-se e podem receber comunicações). No entanto, são, também, representados como possuindo algumas características que violam nossas expectativas comuns acerca de agências (tais como a capacidade de se tornarem invisíveis ou de passarem através de barreiras físicas). Ainda, embora tais alegações acerca de espíritos violem expectativas padronizadas acerca de agentes, tais contraversões não são excessivas ao ponto de serem julgadas bizarras ou, simplesmente, desprezadas (pelo menos na maioria dos casos). Em vez disso, violações mais minimalistas (como é, justamente, o observado no conceito de espíritos) acabam por se provar chamativas e, conseqüentemente, altamente memoráveis e prontamente transmissíveis, ao mesmo tempo em que são, paralelamente, comuns o bastante para serem rapidamente entendidas e, desse modo, facilmente aceitas (Boyer, 2001).

Em adição à agência, cientistas cognitivos também reconhecem a existência de categorias intuitivas de “substâncias” ou “objetos físicos” (tanto naturais como manufaturados), além de “animais” e “plantas” (Boyer, 2001; Atran, 2002). Logo (e de

forma geral), ao empossarmos qualquer uma dessas categorias com qualidades que contrariam nossas expectativas, uma maior atenção é desviada para as informações nelas contidas (ou com elas associadas), fazendo com que, desse modo, tal conteúdo (ou associação) tenda a ser considerado mais valioso do que outros no vasto espectro das ideias humanas possíveis (o que, conseqüentemente, levaria à sua seleção e transmissão).

Ao relacionarmos tal observação ao tópico da agência sobre-humana, notamos que os efeitos originais aos quais ela, comumente, é atribuída, muitas vezes, provam ser historicamente inacessíveis ou, se conhecidos, de pouca significância (isto é, qualquer número de possibilidades ambíguas pode evocar representações e conclusões acerca da intencionalidade sobre-humana). Ouvir vozes, por exemplo, deve ser interpretado como um chamado divino ou uma ilusão auditiva? Os sentimentos de exaltação são uma indicação de espiritualidade ou de se estar vivendo um dia particularmente bom? Conforme o observado, embora explicações naturalistas para tais experiências instiguem pouca atenção, suas interpretações como “religiosas” tendem a ser atrativas e, uma vez introduzidas, são, prontamente, transmitidas, sob formas previsíveis. Muitos cognitivistas possuem interesse particular nesses modos de transmissão (Purzycki, Willard, 2016).

O antropólogo cognitivo Harvey Whitehouse, por exemplo, identificou dois modos divergentes de transmissão religiosa, os quais ele nomeou como “imagístico” e “doutrinal” (Whitehouse, 2004). O “modo imagístico de religiosidade” não se refere, segundo a descrição de Whitehouse, a tradições religiosas que se valem de imagens (uma característica de, virtualmente, todas as religiões). Em vez disso, “imagístico” é a designação dada pelo antropólogo para modelos de religião nos quais o conhecimento religioso é transmitido por meio de práticas ritualizadas realizadas de forma infrequente que (assim como é o caso dos rituais de agência especial, de Lawson e McCauley) são emocionalmente intensificadas e se tornam especialmente memoráveis graças a uma intensa opulência sensorial. O caráter dramático (muitas vezes traumático) desses ritos tipicamente ocasiona, por parte de seus participantes, uma exegese espontânea de sua experiência, assim como uma duradoura coesão entre seus constituintes (provocada pela severidade compartilhada de seu regime ritual) que pode resultar na formação de pequenas, mas intimamente próximas, comunidades (Whitehouse, 2000, p. 21-33).

Em contraste com as reflexões exegéticas espontâneas, evocadas pelos rituais emocionalmente salientes da modalidade imagística, no modo doutrinal o conhecimento religioso é formulado como um conjunto coerente de crenças ou doutrinas compartilhadas,

cuja manutenção é realizada por uma autoridade poderosa e hierarquicamente organizada. Esses compostos de ensinamentos ortodoxos e coerentemente formulados são pertinentes a uma rápida transmissão por parte de instrutores e divulgadores autorizados – além de propiciarem uma recepção e retenção, relativamente, exata de tais instruções catequéticas rotineiras, por parte de seus seguidores. Essa capacidade para a aderência e ampla distribuição de um corpus compartilhado de conhecimento religioso é uma característica de extensas “comunidades imaginadas”⁵, nas quais as afinidades individuais são, em sua maior parte, anônimas (conforme, por exemplo, o observado em grandes denominações protestantes). Adicionalmente, embora a modalidade doutrinal possa ser encontrada em contextos não-letrados, trata-se de uma peculiaridade mais presente em sociedades letradas ou naquelas influenciadas por elas.

Ainda, as duas modalidades de transmissão religiosa propostas por Whitehouse dependem e são compelidas por diferentes sistemas de memória, evocados por formas distintas de prática ritual. A instrução catequética e o repetitivo reforço de crenças, característicos do modo doutrinal de religiosidade (ambos reminiscentes da codificação de memórias associadas com o caráter repetitivo dos rituais de paciência especial) se tornam codificados como esquemas⁶ generalizados de conhecimento, no sistema de memória explícita⁷ de seus participantes. Por sua vez, as experiências e exegeses personalizadas, características do modo imagístico, são codificadas no sistema de memória episódica ou autobiográfica⁸ de cada um de seus participantes e seu conteúdo só é acessado sob a presença de estímulos associados com a atuação desses indivíduos no evento em questão (Whitehouse, 1995, p. 197; 2002, p. 309). Seguindo a teoria, sob a modalidade imagística, esse material recordado seria organizado (e transmitido), exclusivamente, em termos dessas associações pessoais e não em relação a qualquer tipo de sistema de crenças compartilhadas em larga-escala (conforme ocorre no modelo doutrinal).

⁵ Conceito desenvolvido em 1983 pelo historiador e cientista político Benedict Anderson. Em sua obra, é utilizado para descrever comunidades socialmente construídas, imaginadas por um povo que percebe a si mesmo como parte de tal grupo (Anderson, 1991, p. 6-7).

⁶ Termo genérico para modelos cognitivos, algumas vezes utilizado para designar moldes conceituais, em contraste com moldes performáticos (Brewer, 1999, p. 720).

⁷ Recordação consciente e intencional de informações factuais, experiências prévias e conceitos (Ullman, 2004, p. 231-270).

⁸ Sistema de memória que consiste na recordação de episódios da vida de um indivíduo, baseado numa combinação de memórias episódicas – experiências pessoais e objetos específicos, pessoas e eventos vivenciados em um local e momento distintivo – e semânticas – conhecimento geral acumulado pelo indivíduo no decorrer de sua vida (Williams, Conway, Cohen, 2008, p. 21-90).

Complementarmente, um tipo de memória episódica de saliência peculiar, algumas vezes denominado de memória “lampejante”⁹, frequentemente é resultado da participação em eventos especialmente traumáticos ou consequenciais. Esse efeito é nomeadamente característico de experiências abruptas e emocionalmente contundentes, traços presentes em uma diversidade de ritos de iniciação, tanto antigos quanto modernos (como, por exemplo, as iniciações observadas em diversas sociedades tribais, os cultos de mistério helenísticos, organizações criminosas, grupos revolucionários, associações fraternais pseudo-religiosas contemporâneas ou facções religiosas “fundamentalistas”). Tais eventos tendem a forjar memórias particularmente potentes que (embora incompletas) são capazes de reter, com precisão, grande quantidade de detalhes, o que poderia estar no cerne da íntima conexão presente nas comunidades em pequena-escala, compelidas pelo modelo imagístico de religiosidade.

Por último, e por sua vez, o antropólogo e cientista cognitivo Dan Sperber tem enfatizado a ideia de que a transmissão do conhecimento religioso (assim como a de qualquer forma de conhecimento) se dá pela via mental de seus hospedeiros. Dessa forma, tal transmissão inevitavelmente envolve uma série de transformações, por meio das quais as tradições “recordadas” se tornam (ao mesmo tempo) a consequência de processos cognitivos construtivos (Sperber, 1996). Uma ilustração superficial dessa inevitabilidade transformativa pode ser obtida ao analisarmos a brincadeira infantil do “telefone sem fio”, na qual uma mensagem é transmitida linearmente, de uma pessoa para a outra, em meio a um grupo, e no momento em que é divulgada ao último participante, acaba por ter se transformado sensivelmente (algumas vezes, radicalmente). Por outro lado, instruções que possam gerar ressonância com propensões cognitivas tendem a ser atraídas por tais estruturas mentais, o que resultaria em certa estabilização das ideias nelas contidas e, por sua vez, facilitaria seu compartilhamento e divulgação pública (compondo aquilo que chamamos de “cultura”). Consequentemente, qualquer conhecimento significativo o bastante para se estabilizar e ser compartilhado publicamente pode, da mesma forma, ser considerado relevante o suficiente para ser registrado e conservado, também, na cultura material do grupo ao qual pertence. Seriam, exatamente, tais inscrições que teriam provido os meios culturais que possibilitaram a manutenção de continuas tradições mnemônicas e reflexivas de exegese e transmissão cultural. Dessa forma, as observações realizadas por

⁹ Um “retrato” excepcionalmente detalhado e vívido do momento e circunstâncias nas quais parte de um evento inesperado e consequencial (ou emocionalmente estimulante) se transcorreu (Brown et al., 1977, p. 73-99)

Sperber poderiam fornecer, ao estudo das religiões, um modelo epidemiológico¹⁰ para a transmissão e prevalência das representações (ideias) religiosas (Sperber, 1985, p.73-89).

O CONCEITO COGNITIVO DE “RELIGIÃO” E SUA APLICAÇÃO NA HISTÓRIA SOCIAL E COMPARADA DAS RELIGIÕES

Mas como, exatamente (e diferentemente daquilo já presente no campo), as análises cognitivas poderiam contribuir com o estudo acadêmico das religiões? De fato, as ciências cognitivas não podem, é claro, explicar a totalidade do fenômeno religioso. Entretanto, embora, abordagens cognitivas tenham pouco a dizer a respeito dos significados atribuídos a construções culturais específicas, por exemplo, elas *são* capazes de explanar o porquê da omnipresença religiosa em, praticamente, todas as sociedades humanas (tanto antigas quanto modernas). De fato, uma análise cognitiva pode fornecer interpretações naturalistas para os padrões recorrentes que, já há muito tempo, têm sido descritos em uma diversidade de expressões religiosas. Adicionalmente, trata-se de uma forma de inquérito que pode oferecer descrições contundentes para o funcionamento dos modos de conservação e transmissão empregados por essas construções particulares e pelos indivíduos com elas comprometidos. Por último, abordagens cognitivas podem expor discernimentos a respeito de seu objeto de estudo com extrema precisão e sob diversas formas (que, por sua vez, podem ser acessadas a partir da grande quantidade de dados históricos e etnográficos controlada por estudiosos do fenômeno religioso). Por exemplo, todas as, anteriormente discutidas, teorias cognitivas para o comportamento, ideias e persistência religiosa foram (e continuam sendo) sistematicamente utilizadas por antropólogos, arqueólogos e historiadores. E os resultados dessas aplicações, até o presente momento, tem, largamente, confirmado as previsões de suas teorizações (Barrett, 2004; Whitehouse, 2004; Whitehouse, Laidlaw, 2004; Whitehouse, Martin, 2004).

Ainda, em adição a propor, especificamente, *teorias cognitivas* para o estudo das religiões, as ciências cognitivas podem, também, contribuir em três questões centrais ao amplo campo de análise da religião: ajudando na estipulação dos tipos de dados que devem ser incluídos (e excluídos) dessa forma de inquérito, fornecendo uma estrutura para a organização e avaliação da História das Religiões e oferecendo uma base não-etnocêntrica para a comparação das práticas e crenças religiosas.

¹⁰ Teoria que provê uma estrutura conceitual para a explicação de fenômenos culturais por meio da maneira como representações mentais se distribuem internamente a uma determinada população (Sperber, 2001, p. 297-317).

No contexto acadêmico ocidental, uma definição compreensiva para aquilo que denominamos religião (e, conseqüentemente, o foco e escopo de seu estudo) vem há muito tempo sendo discutida, com propostas para tal delimitação variando significativamente: desde aquelas partindo de vieses paroquiais (confessionais), passando por concepções universalizantes, porém com bases quase-religiosas (como o “sagrado” ou o “espiritual”), até aquelas moldadas, embora não-intencionalmente, por categorias conceituais ocidentais (tais como o dualismo filosófico) e/ou diretrizes políticas (o caso do colonialismo). Por sua vez, algumas definições funcionalistas sugeridas para o estudo da religião (tais como “preocupação última”) são tão amplas que podem ser levadas a incluir, virtualmente, qualquer coisa e, dessa forma, não excluiriam, praticamente, nada (Pyysiäinen, 2014). De fato, alguns estudiosos contemporâneos, até mesmo, consideraram o esforço por uma definição de seu objeto como uma iniciativa fadada à derrota, advogando pelo colapso do estudo da religião e sua transformação em um inquérito acerca das culturas (o que guiaria o campo, claramente, para uma questão ainda mais problemática: a definição de “cultura”) ou, simplesmente, procuraram ignorar tal problema como um todo, realizando suas análises sem nenhuma delimitação explícita para os tipos de dados que seus trabalhos poderiam incluir (Martin, 2014, p. 149-162).

Em oposição ao que alegam as concepções de “religião” como um tipo natural (o que poderia prover um objeto para a atuação da seleção natural) claramente, não existe uma “coisa” no mundo visível a qual podemos definir como “religião” e na qual uma definição “correta” possa ser aplicada. Contudo, aquilo que concebemos como “religião” não deve ser tomado como imune a uma definição que se baseie em *categorias analíticas* (da mesma forma como qualquer outro domínio cultural, tais quais o “econômico” ou o “político”)¹¹. No entanto, para sua devida utilização, categorias analíticas, em contraste com gêneros cujos conteúdos se referem a tipos naturais no mundo, devem ser teoricamente estipuladas de forma clara e explícita (o que não equivale a dizer que categorias referenciais¹² não possuam seus próprios problemas teóricos) e, conseqüentemente, serem sujeitas à avaliação de sua legitimidade e utilidade (ao invés de serem, simplesmente, idiossincraticamente declaradas ou afirmadas – como, muitas vezes, observado nas ciências humanas).

¹¹ Esse é o argumento principal de Boyer, 1994.

¹² Categorias de objetos ou eventos cuja formação independe de suas relações e possíveis perspectivas (Tymyeniecka, 1995, p. 55).

Dito isso, e conforme já observado, aquilo que podemos considerar como dados “religiosos” pode ser especificado, sob uma perspectiva cognitiva, como aqueles comportamentos e representações mentais comuns que, no entanto, são legitimados por alegações da autoridade de agentes sobre-humanos. Tal definição (adaptada do conceito clássico de E. B. Tylor, “definição mínima de religião”)¹³ possui a vantagem de estipular, claramente, aquilo que *não* deve ser tratado como religião. A partir de tal exposição, ideologias como o marxismo ou perspectivas de mundo como o freudianismo, por exemplo, devem, então, ser excluídas de sua consideração como religião, assim como aquelas ações humanas padronizadas e repetitivas características de esportes coletivos (e muitas vezes analisadas como rituais “religiosos”). De fato, quaisquer que sejam as similaridades funcionais com práticas e ideias religiosas a serem exibidas por tais expressões culturais, nenhuma delas alega qualquer tipo de agência sobre-humana.

Pode-se argumentar, contudo, que “alegações legitimadoras da autoridade de uma agência sobre-humana” como aquilo que há de ser considerado como “religião” é uma formulação que exclui certas formas de pensamento religioso “ateístico”, como é o caso do Budismo, do Taoísmo e do Confucionismo. Entretanto, qualquer estudioso com o mínimo de experiência etnográfica (até mesmo como mero viajante) poderá reconhecer que as atuais práticas da grande maioria dos participantes em tais tradições envolvem o reconhecimento de uma devoção à agência sobre-humana. Por sua vez, as atitudes de “ateísmo religioso” anteriormente mencionadas parecem ser adotadas, apenas, por um número extremamente pequeno de intelectuais internos a essas tradições (Pyysiäinen, 2009, p. 137-172). De fato, cientistas cognitivos têm demonstrado que a dissonância entre formulações eruditas e práticas reais é uma característica comum de, praticamente, todas as religiões (Barrett, 2004; Slone, 2004). A aceitação confessional de uma deidade como onisciente, por exemplo, parece não negar os impulsos que levam seu confessor a, regularmente, transmitir tal informação à sua divindade por meio de orações.

Além disso, uma definição mínima de religião, como a mencionada, diferencia os comportamentos e questões “religiosas” daquelas associadas com outros sistemas sociais, independentemente dessas diferenciações terem sido realizadas de forma êmica ou não. Uma vez que sistemas “religiosos” e “políticos”, por exemplo, ambos alegam legitimidade por meio do apelo ao poder da autoridade, muitas vezes um parece estar integrado ao outro. E embora sistemas “religiosos” sejam, frequentemente e eventualmente,

¹³ Para Tylor, trata-se da “crença em seres espirituais” (Tylor, 1871/1958, p. 8).

identificados com tradições morais – especialmente por religiões bíblicas – esse pode não ser, necessariamente, o caso para outras tradições. Em vez disso, biólogos evolucionistas têm argumentado que a distribuição de poder e sistemas de moralidade são elaborações e codificações de tendências comportamentais evolutivas, tais como as relações de submissão-dominância, altruísmo recíproco e a disposição e habilidade de detectar indivíduos potencialmente traiçoeiros (Cruz, Smedt, 2014, p. 109-130).

Além disso, em adição à definição mínima de religião de Tylor, um empecilho “durkheimiano” suplementar estabelece que representações religiosas são “custosas” (em termos de recursos, tempo, trabalho, esforço cognitivo etc.).¹⁴ Quando, em outras palavras, elaborações sociais de questões e comportamentos comuns são legitimadas por apelos custosos à autoridade sobre-humana, podemos considera-las “religiosas” (Sosis, Bulbulia, 2011, p. 341-362).

De fato, questões para futura análise podem ser propostas ao especificarmos como “religião” as alegações custosas da autoridade de uma agência sobre-humana. Como esses agentes sobre-humanos, considerados possuidores de certos atributos dignos de tais comportamentos custosos internos à uma cultura em particular, podem ser distintos da proliferação de agentes sobre-humanos que são “naturalmente” produzidos pela mente humana, mas tidos nessa mesma cultura como sendo insignificantes? Como, segundo uma óptica cognitiva, devemos distinguir entre deuses e figuras folclóricas como fadas e ogros? Como as “verdadeiras” (culturalmente aceitas) divindades são diferenciadas dos “falsos” deuses, de deidades recém conhecidas ou introduzidas por outros contextos culturais? Existe alguma predisposição cognitiva para tais avaliações e diferenciações ou elas seriam, simplesmente, uma construção sociocultural? E, se for o caso, como, então, podemos explicar tais construções (Atran, 2002, p. 114-146)?

Não obstante, convencionar dados religiosos como aqueles que são legitimados por alegações da agência sobre-humana, resultando em comportamentos custosos, enfatiza o fato (nem sempre evidente) de que o estudo das religiões não requer nenhuma abordagem ou método privilegiado, sendo, por sua vez, a análise de atividades humanas ordinárias, cujas entoações “sobrenaturais” acabam por se provar como naturais (Boyer, 2001). Ironicamente, essa definição de religião cognitivamente instruída se baseia e retorna às concepções novecentistas realizadas pelos proponentes do estudo científico moderno da

¹⁴ Para Emile Durkheim, o fenômeno religioso “sempre pressupõe que o adorador doe um pouco de sua substância ou de seus bens aos deuses” (Durkheim, 1915, p. 385).

religião (como Tylor e Durkheim), mas, por sua vez, contribui com fundamentos naturalistas, formulações teóricas e uma precisão analítica que, anteriormente, não se encontravam disponíveis nessas antigas definições. E é essa delimitação mais precisa que, justamente, pode prover um objeto teórico claramente estabelecido para estudos históricos e comparativos da religião (algo, muitas vezes, ausente no campo).

Além de fornecer a historiadores das religiões um objeto teórico claramente definido, uma abordagem cognitiva também pode prover uma estrutura teórica para a explanação e entendimento de manifestações religiosas passadas. Psicólogos evolucionistas e arqueólogos cognitivos têm nos ensinado que a arquitetura fundamental da cognição humana é um produto de nossa história evolutiva. Consequentemente, o entendimento das capacidades e condicionalidades características dessa arquitetura orgânica pode permitir que historiadores consigam distinguir e organizar seus (culturalmente variados) dados de maneira consoante com processos comuns a toda cognição humana (ao invés de – como é o habitual em sua disciplina – fundir tais informações em produtos singulares de períodos ou locais específicos). A título de exemplificação, uma prática religiosa em particular, julgada como sendo um exemplo do modo imagístico de religiosidade (segundo a formulação de Whitehouse) pode, muito bem, possuir uma história incomensurável com aquela de um comportamento julgado como sendo doutrinal, até mesmo se, historicamente, ambos tenham convencionalmente sido consideradas como pertencendo a uma “mesma” tradição. Ou ainda, o estabelecimento e propagação bem-sucedidos de uma religião, ante às suas alternativas, pode ser explicado em termos de sua modalidade adotada ou sua proximidade com modelos cognitivos padrão, ao invés de, puramente, em relação ao seu conteúdo (que, em um contexto sociocultural comum, muito possivelmente, é similar ao de suas concorrentes) ou interesses particulares.

Adicionalmente, as ciências cognitivas podem contribuir com discernimentos a respeito de como e porque alguns eventos e representações históricas (e não outras, que poderiam, igualmente, ser historicamente possíveis) foram selecionados, recordados e transmitidos com o passar do tempo. Por exemplo, a aceitação de uma nova prática religiosa, originada em contexto estrangeiro, pode ser atribuída, pelo menos em partes, à sua relativa ausência no sistema ritual tradicional de determinada cultura e, dessa forma, por prover um equilíbrio psicossocial interno à tal sistema. Ou ainda, a bem-sucedida disseminação de uma nova religião pode, simplesmente, ser atribuída à maneira como essa

é atrativa para algumas das tendências cognitivas intuitivas humanas, e não graças a similaridades com outras expressões mais tradicionais.

Em outras palavras, o registro histórico não está limitado apenas a antecedentes cronológicos e contingências culturais, mas, também, é constricto pelos processos mentais comuns a todos os seres humanos. Logo, baseados em seus previsíveis padrões, historiadores podem construir modelos de explicação capazes de auxiliar no preenchimento das lacunas do conhecimento histórico (especialmente quando os dados utilizados se encontram incompletos ou fragmentados, conforme, obviamente, é o caso de grande parte do registro histórico). E, mais importante, eles podem fazê-lo com uma precisão e nuance maiores do que aquelas que encontrariam se estivessem limitados apenas à interpretação bruta de vestígios textuais e/ou materiais (Martin, 2014, p. 350). De fato, tal busca já tem começado a produzir pesquisas significativas no estudo histórico das religiões e há grandes expectativas para o seu estabelecimento como subdisciplina interna à História (Martin, Sørensen, 2014; Whitehouse, Martin, 2004).

No que concerne à análise comparativa das religiões, o reconhecimento novecentista da variedade de diferentes tradições religiosas presentes em todo o globo e o desejo de (de alguma forma) defrontar tais práticas e ideias proveram o próprio ímpeto para a fundação do estudo acadêmico moderno da religião. Não se espanta, portanto, que, para muitos, essa perspectiva comparativa ainda seja considerada a estrutura que continua a justificar e a motivar as pesquisas acadêmicas sobre o fenômeno religioso. Se, no entanto, nosso próprio passado é, conforme se estipula, de fato, um país estrangeiro, o quão mais é o passado (e o presente) dos outros (Lowenthal, 2015)?

Desde o final do século XIX, ao mesmo tempo em que estudiosos das religiões começavam a acumular uma grande quantidade de conhecimento detalhado a respeito das várias culturas do mundo e de suas expressões e tradições religiosas locais, produzia-se um número crescente de compilações de suas características “fenomenais”. Todavia, estudos culturais, realizados na segunda metade do século XX, acabariam por revelar que os inúmeros traços catalogados nessas “fenomenografias”¹⁵ da religião foram, em larga escala, organizados em categorias ocidentais, muitas vezes, especificamente, cristãs (coloniais). Uma vez expostos, os vieses desses pesquisadores, em conjunto com uma ênfase na autonomia das formações culturais particulares, acertadamente colocaram o

¹⁵ Metodologia de pesquisa qualitativa, interna a um paradigma interpretativo, que investiga os diferentes modos pelos quais os indivíduos pensam ou vivenciam algo (Marton, 1986, p. 28-49).

método comparativo, como um todo, sob questionamento (Martin, 2014, p. 149-162). No entanto, as capacidades e restrições da cognição humana podem fornecer uma medida para as possibilidades universais de nossa espécie, em termo da qual a vasta diversidade de culturas (e expressões religiosas) existente possa ser mensurada e por meio das quais elas foram historicamente e socialmente construídas (Whitehouse, Laidlaw, 2004). Em outras palavras, as ciências cognitivas nos mostram que um estudo comparativo das religiões não há de ser buscado produtivamente ao nível de suas expressões e significados culturais, mas deve ser baseado no horizonte generativo das estruturas da cognição humana.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Sob uma óptica cognitiva, o comportamento religioso é derivado do mesmo repertório básico de condutas comuns humanas pressuposto por ideias contraintuitivas que, por sua vez, são produtos naturais da cognição humana. A rápida absorção de tais comportamentos e concepções, desde uma idade muito precoce, atesta por tal “naturalidade”, ou seja, pela facilidade cognitiva por meio da qual são produzidos e pela rapidez do acolhimento cognitivo de (e, até mesmo, do comprometimento com) suas avaliações e manipulações culturais. Graças a essa espontaneidade, é improvável que a religiosidade acabe por sumir das atividades e ideias humanas. Apesar das previsões de muitos cientistas sociais, ideias e comportamentos “religiosos” continuam a persistir como uma categoria “intuitiva”, documentada em praticamente todas as sociedades existentes. Graças a essa “naturalidade” patente da “religião” (até mesmo entre seus estudiosos) as análises comparativo-culturais do fenômeno religioso, concomitantemente, parecem se mostrar pouco confiáveis enquanto empreitada acadêmica, especialmente sob a perspectiva científica concebida por seus fundadores (Martin, 2005, p. 14-15). A Ciência Cognitiva da Religião, por outro lado, pode formular hipóteses acerca de ideias e condutas consideradas “religiosas” de acordo com previsões intersubjetivamente testáveis, não apenas por cientistas cognitivos, mas no trabalho de antropólogos e historiadores, guiados por suas previsões e modelos experimentais (Martin, 2014, p. 350). Obviamente, tal proposta de inquérito (assim como é o caso geral das ciências cognitivas) irá necessitar de uma ampla cooperação interdisciplinar e suas conquistas serão aquelas de uma comunidade inteira de pesquisadores, trabalhando academicamente em conjunto no transcorrer de décadas. Dessa forma, o resultado de tal empreitada colaborativa pode, então, converter-se em um estudo

compreensivo e verdadeiramente científico para a crença e o comportamento religioso (Martin, 2006, p. 395).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. **Imagined communities**. London: Verso, 1991.

ATRAN, S. **In Gods We Trust**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.

BARRETT, J. L. **Why Would Anyone Believe in God?** Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

_____. **Born Believers**. New York: Atria Books, 2012.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

BIE, A. **Adapting Adaptation**. Bergen: The University of Bergen, 2011.

BREWER, William F. Schemata. In: WILSON, R. A., & KEIL, F. C. (Org.). **The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences**. Cambridge: MIT Press, p. 729–730, 1999.

BOYER, P. **The Naturalness of Religious Ideas**. Los Angeles: University of California Press, 1994.

_____. **Religion Explained**. New York: Basic Books, 2001.

BROWN, R. et al. Flashbulb memories. **Cognition**, 5(1), p. 73–99, 1977.

BULBULIA, J. et al. (Org.). **The Evolution of Religion**. Santa Margarita: The Collins Foundation Press, 2008.

CRUZ, H., & SMEDT, J. **A Natural History of Natural Theology**. Cambridge: The MIT Press, 2014.

DONIGER, W. Foreword. In: ELIADE, M. **Shamanism**. Princeton: Princeton University Press, p. XI–XXII, 2004.

DURKHEIM, E. **The Elementary Forms of the Religious Life**. Tradução de J. W. Swain. New York: The Free Press, 1915.

GUTHRIE, S. A Cognitive Theory of Religion. **Current Anthropology**, 21(2), p. 181–203, 1980.

_____. **Faces in the Clouds**. Oxford and New York: Oxford University Press, 1993.

KUNDT, R. **Contemporary Evolutionary Theories of Culture and the Study of Religion**. London: Bloomsbury Academic, 2017.

- LAWSON, E. T, MCCAULEY, R. N. **Rethinking Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LOWENTAL, D. **The Past is a Foreign Country**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- MARTIN, L. The Academic Study of Religions during the Cold War In: DOLEZALOVA, I., MARTIN, L., & PAPOUSEK, D. (Org.). **The Academic Study of Religion During the Cold War**. New York: Peter Lang, p. 209–223, 2001.
- _____. Towards a Cognitive History of Religions. **REVER**, 4, p. 7–18, 2005.
- _____. Cognitive Science, Ritual, and the Hellenistic Mystery Religions. **Religion and Theology**, 13(3), p. 383–395, 2006.
- _____. **Deep History, Secular Theory**. Berlin: De Gruyter, 2014
- MARTIN, L. H., & SØRENSEN, J. **Past Minds**. London and New York: Routledge, 2014.
- MARTON, F. Phenomenography – A research approach investigating different understandings of reality. **Journal of Thought**, 21(2), p. 28–49, 1986.
- MCCAULEY, R. Explanatory Pluralism and the cognitive science of religion. In: XYGALATAS, D., & MCCORCKLE, W. (Org.). **Mental Culture**. London and New York: Routledge, p. 11–32, 2014.
- MCCAULEY, R. N., LAWSON, E. T. **Bringing Ritual to Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MITHEN, S. **The Prehistory of the Mind**. London: Thames & Hudson, 1996.
- MOLINO, J. Toward an Evolutionary Theory of Music and Natural Language. In: **The Origins of Music**. Cambridge: The MIT Press, p. 165–176, 2000.
- PURZYCKI, B., WILLARD, A. K. MCI Theory. **Religion, Brain & Behavior**, 6(3), p. 1–42, 2016.
- PYYSIÄINEN, I. **Supernatural Agents**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. Religion, Theology, and cognition. **Literature & Theology**, 28(3), p. 258–269, 2014.
- SLONE, D. J. **Theological Incorrectness**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.
- SØRENSEN, J. **A Cognitive Theory of Magic**. Lanham: AltaMira, 2007.
- SOSIS, R., BULBULIA, J. The Behavioral Ecology of Religion. **Religion**, 43(3), p. 341–362, 2011.

SPERBER, D. Anthropology and Psychology. **Man**, 20(1), p. 73–89, 1985.

_____. **Explaining Culture**. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1996.

_____. Conceptual tools for a natural science of society and culture. **Proceedings of the British Academy**, 111, p. 297–317, 2001.

TAYLOR, M. **Imaginary Companions and the Children Who Create Them**. New York: Oxford University Press, 1999.

TOOBY, J., & COSMIDES, L. The Psychological Foundations of Culture. In: BARKOW, J. H., COSMIDES, L., & TOOBY, J. (Org.). **The Adapted Mind**. Oxford and New York: Oxford University Press, p. 19–136, 1992.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture, Part II**. New York: Harper & Brothers, 1871/1958.

TYMIENIECKA, A. (Org.). **Heaven, Earth, and In-Between in the Harmony of Life**. Berlin: Springer, 1995.

ULLMAN, M. T. Contributions of memory circuits to language. **Cognition**, 92(1), p. 231–270, 2004.

WHITEHOUSE, H. **Inside the Cult**. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. Modes of Religiosity. **Method & Theory in the Study of Religion**, 14, p. 293–315, 2002.

_____. **Arguments and Icons**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. **Modes of Religiosity**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

WHITEHOUSE, H., LAIDLAW, J. A. (Org.). **Ritual and Memory**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

WHITEHOUSE, H., MARTIN, L. H. (Org.). **Theorizing Religions Past**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

WIEBE, D. **The Politics of Religious Studies**. New York: St. Martin's Press, 1999.

WILLIAMS, H. L., CONWAY, M. A., & COHEN, G. Autobiographical Memory. In COHEN, G., & CONWAY, M. A. (Org.). **Memory in the Real World**. London: Psychology Press, p. 21–90, 2008.

WILSON, D. S. **Darwin's Cathedral**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.