

## Epidemiologia cultural, crenças conspiratórias e cognição corporificada

*José Carlos Carvalho de Sant'Anna<sup>1</sup>*

**Resumo:** A hipótese deste artigo é que a inclusão da tese da cognição corporificada no modelo da *epidemiologia cultural* (desenvolvido originalmente pelo antropólogo cognitivo Dan Sperber), contribui para melhorar a compreensão do fenômeno da aderência e propagação de crenças conspiratórias em uma população, especificamente por esclarecer que os atratores culturais, que são formados por fatores ecológicos e psicológicos, não são disjuntos como pressuposto por uma perspectiva cognitivista. Assim, será possível compreender melhor a intensa circulação, aderência e pervasividade das crenças conspiratórias no âmbito cultural através da interação entre indivíduos engajados em um mundo compartilhado, e não apenas por mecanismos internos a um sujeito.

**Palavras-chave:** epidemiologia cultural; crenças conspiratórias; cognição corporificada.

### INTRODUÇÃO

O momento em que vivemos é marcado por grande desordem informacional (WARDLE, DERAKHSHAN 2017), isto é, há uma grande circulação de informação falsa, desinformação e má-informação. Grande parte dessas informações são relacionadas a teorias conspiratórias, especialmente neste momento de pandemia ocasionado pelo coronavírus. Assim, uma questão que pode ser levantada é: por que ideias conspiratórias possuem intensa circulação? Ou: por que tais crenças são propagadas de modo tão eficaz na cultura?

Para tentar responder ao fenômeno da intensa propagação de crenças conspiratórias, apresentaremos o modelo epidemiológico de Dan Sperber, que explica as razões psicológicas e ecológicas pelas quais algumas crenças se tornam culturais, enquanto outras não alcançam estabilidade em uma população e, por isso, não “sobrevivem” por muito tempo. Na segunda parte, definiremos o que são crenças conspiratórias e como o modelo epidemiológico se aplica a elas. Já na terceira e última parte, proporemos que uma tese cognitivista, pressuposta pelo modelo epidemiológico, explica apenas parcialmente o fenômeno da propagação de crenças conspiratórias, sendo que a implementação de uma concepção interacionista ao modelo epidemiológico de Sperber favorece a compreensão da intensa distribuição de crenças conspiratórias na cultura.

---

1 Mestre em filosofia da religião pela FAJE. E-mail: santanna.carlos@hotmail.com.

## O MODELO DA EPIDEMIOLOGIA CULTURAL

Para entendermos melhor as características de transmissão de um certo tipo de crença (no nosso caso, a pervasividade e a intensa propagação de crenças em teorias conspiratórias), devemos dar um passo atrás para ter uma visão maior sobre o que é o fenômeno cultural. Como podemos definir a cultura? Como podemos compreender os mecanismos que a constituem? Qual a relação que ela possui com o nosso aparato cognitivo? Essas são algumas das principais perguntas que Dan Sperber (1996) pretende responder ao desenvolver seu modelo de epidemiologia cultural.<sup>2</sup>

A proposta de Sperber situa-se no marco teórico da evolução cultural, isto é, na perspectiva que propõe que o âmbito cultural pode ser explicado (parcialmente, no caso de Sperber) pela biologia evolutiva. Essa perspectiva, que traça uma analogia entre evolução biológica e cultural, foi ligeiramente sugerida pelo próprio Darwin: “*The formation of different languages and of distinct species, and the proofs that both have been developed through a gradual process, are curiously the same*” (DARWIN, 1871). Para Sperber, há diferenças importantes que merecem ser destacadas na analogia entre biologia evolutiva e cultura (SPERBER, 2014), que são baseadas na distinção entre replicação e reconstrução de uma representação. Voltaremos nessas diferenças mais adiante.

Antes de entrarmos no modelo de Sperber, devemos ter em mente como o termo “cultura” foi tradicionalmente compreendido pelos seus estudiosos. Basicamente, esse termo foi assumido pelas ciências sociais. Em alguma medida, os filósofos e/ou cientistas sociais consideraram que os objetos sociais e culturais<sup>3</sup> não se encaixam bem no mundo natural. Objetos como política, religião, arte, etc., parecem ser constituídos de uma complexidade causal que dificilmente pode ser rastreada através de mecanismos naturais e, conseqüentemente, extrapolam os fenômenos da natureza de modo com que pareça existir uma descontinuidade entre natureza e cultura. Nessa perspectiva, é pressuposta uma diferença ontológica entre os dois âmbitos, sendo que os fenômenos culturais não poderiam ser *explicados*, apenas *interpretados* (LAWSON & McCAULEY, 1990).

A pressuposição de que natureza e cultura são dois âmbitos ontologicamente distintos, e, talvez, irreconciliáveis, foi colocada em questão por diversos pesquisadores, mas especialmente pelos psicólogos evolutivos John Tooby e Leda Cosmides. No artigo seminal *The Psychological Foundations of Culture* (1992), eles denominam essa pressuposição como Modelo Padrão das Ciências Sociais. Os autores apresentam várias razões pelas quais esse modelo deve ser rejeitado (pp. 24-34), sendo que uma imagem mais coerente, que faça jus à nossa história evolutiva e às pesquisas mais recentes (CARRUTHERS, 2006; MERCIER & SPERBER, 2017) é um modelo da mente como massivamente modular. Nesse sentido, a mente é compreendida como tendo inúmeros mecanismos de processamento de informações de

2 Os termos *epidemiologia de representações*, *epidemiologia cultural* e *teoria da atração cultural* se referem ao mesmo modelo originalmente desenvolvido por Sperber.

3 “Objetos sociais” e “objetos culturais” são usados indistintamente.

domínio específico, sendo que cada um desses mecanismos (ou grande parte deles) foi desenvolvido no período do Pleistoceno para resolver problemas adaptativos.

Dessa forma, a partir dessa nova perspectiva da mente humana, o modelo padrão das ciências sociais começou a ser colocado em xeque, de modo que foi possível construir uma ponte entre cognição e cultura, superando inicialmente o dualismo entre ciências sociais e naturais. Aqui, portanto, se insere a proposta de Sperber: um modelo conceitual pelo qual cognição e cultura possam ser mutuamente relevantes. Ele realiza isso através do seu modelo denominado de *epidemiologia cultural*, onde micro-processos psicológicos estariam diretamente relacionados com macro-fenômenos culturais através do conceito de *representação*.

Segundo esse modelo, as representações culturais são bem-sucedidas porque nossa mente é suscetível a representações do mesmo modo que nosso organismo é suscetível a doenças. É necessário dizer que a analogia com a noção de epidemiologia possui pelo menos duas limitações. Primeiro, o autor, obviamente, não trata representações como patologias. Segundo, os agentes patológicos em uma epidemiologia de doenças se replicam e raramente sofrem mutações, enquanto as representações são transformadas (reconstruídas) sempre que transmitidas<sup>4</sup>.

Segundo Sperber, a noção de representação<sup>5</sup> desempenha um papel fundamental para a compreensão da cultura e pode ser dividida em dois tipos: representações *mentais* e *públicas* (1996, p. 61). Representações mentais são estados mentais como crenças, intenções, desejos, etc.; e representações públicas são afirmações verbais e não verbais, pinturas, escritos, construções, etc. (1996, p. 62). Assim, uma cultura é formada por uma cadeia causal em que estão em jogo sucessões de representações mentais e públicas: representações mentais que se transformam em públicas através da comunicação e/ou imitação, e essas, por sua vez, que se transformam em representações mentais<sup>6</sup>.

Nesse fluxo contínuo de informações que formam os fenômenos culturais, importa compreender quais representações tornam-se estáveis culturalmente apesar das constantes transformações que sofrem na transmissão. Por qual razão uma representação, seja simples ou complexa (como ideologias, religiões, etc.), alcança estabilidade cultural? É necessário conciliar duas observações (CLAIDIÈRE, SPERBER, 2008): primeiro, ao nível micro, a transmissão de informações entre indivíduos humanos não é uma cópia, mas sempre envolve uma modificação, uma *reconstrução* da representação; segundo, ao nível macro, as informações culturais são relativamente estáveis e muitas atravessam gerações. Para conciliar essas duas observações, Sperber lança mão do conceito *cultural attractor*. Sperber afirma que um atrator

4 Esse aspecto diferencia a proposta de Sperber das outras teorias da evolução cultural (DAWKINS, 1976; HENRICH & BOYD, 2002) que levam em conta a distribuição de representações culturais apenas como *cópias*, desconsiderando a capacidade inferencial dos indivíduos e o processo de *reconstrução* de tais representações.

5 Para um conceito de representação, cf. BURGE, 2010.

6 As representações abstratas não são levadas em conta em um modelo epidemiológico porque não entram em relação causal com o mundo. Elas sempre são representações *para alguém*.

cultural é uma propensão que leva as informações a convergirem em uma determinada direção, apesar de sempre serem reconstruídas na transmissão:

“[An] attractor, as I have characterized it, is an abstract, statistical construct, like a mutation rate or a transformation probability. To say that there is an attractor is just to say that, in a given space of possibilities, transformation probabilities form a certain pattern: they tend to be biased so as to favour transformations in the direction of some specific point, and therefore cluster at and around that point” (SPERBER, 1996, p. 111)

Para Sperber, isso ocorre especialmente devido aos mecanismos cognitivos que nós possuímos. Sua hipótese se baseia na tese de que desenvolvemos uma mente massivamente modular no decorrer de nossa história filogenética (SPERBER, 1994), sendo que as especificidades de domínio dos módulos podem se constituir em *factors of attraction*. Os módulos cognitivos possuiriam dois domínios diferentes, o *domínio próprio* e o *domínio real*. O domínio próprio de um módulo é toda a informação que é função biológica do módulo processar (o que se dá através das interações com o ambiente que possivelmente o originou), enquanto o domínio real de um módulo cognitivo irá processar todas as informações que satisfaçam minimamente as suas condições de entrada.

A diferença básica entre os dois domínios é que os módulos são ativados no domínio real por qualquer informação que satisfaça minimamente suas condições de entrada, e não apenas pelas informações que formaram o domínio específico do módulo. Por exemplo, a quantidade de itens culturais que se assemelham a rostos está baseada na sensibilidade de um módulo de detecção de faces. Este módulo não é ativado apenas por rostos reais, mas ele é suscetível a ativação por qualquer tipo de informação que satisfaça suas condições de entrada (SPERBER & HIRSCHFELD, 2007). O mesmo ocorre com a biologia comum (*folk biology*), física comum (*folk physics*), etc. Com isso, podemos inferir que nem sempre as condições de entrada de um módulo são perfeitamente ajustadas e que os dois domínios não são coextensivos. Por fim, Sperber pretende defender que o principal fator de atração das representações culturais são os mecanismos inferenciais de domínio específico, ou seja, são fatores cognitivos.

Há, segundo Sperber, dois fatores de atração para as representações culturais: fatores psicológicos e ecológicos. Os primeiros relacionados aos estados internos de um indivíduo e o segundo aos estados externos. Fatores psicológicos são competências cognitivas, preferências, disposições, etc., isto é, os aspectos da cognição que contribuem para a geração, aquisição e persistência de um item cultural. Já os fatores ecológicos são fatores no ambiente compartilhado que desempenham um papel importante no conteúdo mental de uma população e em sua dinâmica cultural (SCOTT-PHILLIPS et al, 2019). Ambos os fatores incluem aspectos que podem ser tanto globais quanto locais. Por exemplo, o constrangimento da arquitetura cognitiva evoluída que possuímos é um aspecto psicológico global, enquanto uma sociedade alfabetizada é um aspecto ecológico local. Portanto, os fatores de atração, dentro de uma epidemiologia cultural, formam uma noção probabilística da direção que uma representação

terá em uma população. Em outras palavras, ambos os fatores formam uma noção estatística do “lugar” que uma representação irá gravitar dentro de todo o espaço de possibilidades.

Há ainda uma diferença importante no modelo proposto por Sperber. Ele diferencia dois tipos de crenças, as *intuitivas* e as *reflexivas*. As crenças intuitivas são mais ligadas à percepção e para mantê-las armazenadas não é necessário refletir sobre elas. Elas são espontâneas e seu processo inferencial é subconsciente (SPERBER, 1996, p. 89). Mas a maior parte de nossas crenças não são ligadas diretamente à percepção porque possuímos a capacidade metarrepresentacional que nos permite ter crenças reflexivas (SPERBER, 1997). Essas são crenças que envolvem representações em alto nível. Esse tipo de crença é a base da comunicação e da formação do que se denomina de cultura.

Assim, resumidamente, as noções de crenças intuitivas e reflexivas, atrator cultural, domínio próprio e real de um módulo e representações mentais e públicas explicam os dois aspectos importantes do fenômeno cultural (sua *diversidade e estabilidade*), realizando a conexão entre psicologia e antropologia, ou, entre cognição e cultura. Cultura, nessa perspectiva naturalista, difere da noção que os cientistas sociais (geralmente) a compreendem: cultura não é uma *coisa*, mas uma *propriedade* de representações que formam a cadeia causal entre representações mentais e públicas (Sperber & Claidiere, 2008).

É importante ressaltar que não há apenas um modelo epidemiológico pelo fato de que diferentes tipos de representações exploram diferentes tipos de mecanismos mentais, o que, por sua vez, implica em diferentes tipos de distribuição. Representações religiosas, por exemplo, possuem um tipo de propagação diferente de representações políticas porque exploram diferentes mecanismos mentais. Para nossos propósitos, focaremos em como o modelo epidemiológico explicaria a distribuição de crenças em teorias da conspiração a partir de mecanismos cognitivos.

## CRENÇAS EM TEORIAS CONSPIRATÓRIAS

A temática de crenças conspiratórias surge com maior avidez nos últimos anos, porém crenças irracionais, tais como crenças pseudocientíficas, *fake news* e crenças conspiratórias sempre existiram (USCINSKI, 2018). Nosso objetivo não é tratar as crenças em teorias conspiratórias por sua perspectiva epistêmica (KEELEY, 1999), antes, será expor a natureza dessa crença e os mecanismos envolvidos na sua transmissão cultural. Após isso, iremos compreendê-la a partir de uma epidemiologia cultural, especialmente a partir do fator de atração psicológico.

Uma teoria da conspiração, de acordo com o cientista político Joseph Uscinski, é “*an un-authoritative accusatory perception that a small group of powerful individuals acted/are acting/*

*will act in secret for their own benefit, and against the common good*” (2020, p. 41).<sup>7</sup> Vários pesquisadores, inclusive o próprio Uscinski, procuram distinguir termos para designar *conspirações reais* de *teorias da conspiração*. Nesse caso, utilizaremos o termo “conspiração” para designar um fato que é endossado por autoridades epistêmicas apropriadas (p. ex. *Watergate*) e o termo “teorias da conspiração” quando há suspeitas levantadas por autoridades não apropriadas de *dados errantes*. Este termo, segundo Keeley (1999), designa os dados que não são explicados pela teoria não conspiratória (COADY, 2006, p. 7). Também vale mencionar que uma teoria da conspiração, para fins acadêmicos, não possui uma conotação negativa como possui no âmbito público. Por isso, não entraremos em discussão sobre a veracidade de qualquer tipo de teoria.

Há uma mentalidade comum de que as crenças conspiratórias são fortemente aderentes devido ao fenômeno da internet e das redes sociais. Porém, essa informação não se verifica em vários estudos (USCINSKI, 2018; DOUGLAS et al, 2019). Isso ocorre pela diferença entre propagação e aderência (van PROOIJEN, 2018, p. 21). De fato, a internet propicia uma velocidade muito alta de propagação de teorias conspiratórias (e qualquer outro tipo de informação), porém não significa que as pessoas se comprometam com o conteúdo veiculado. Na verdade, um estudo bastante dispendioso e robusto de análise de 120 anos (1890-2010) de cartas (mais de 104.000) enviadas por cidadãos americanos ao *New York Times* indica que não vivemos na era das teorias conspiratórias, como popularmente se acredita. Pelo contrário, os dados indicam que há um declínio de comprometimento com teorias conspiratórias com o passar do tempo (USCINSKI, 2014). Porém, a proliferação e pervasividade desse tipo de crença ainda exige uma explicação. Por qual motivo somos tão suscetíveis a teorias da conspiração? Como o modelo de epidemiologia cultural pode nos ajudar a compreender sua propagação?

Como dito no tópico anterior, o modelo proposto por Sperber aponta para pelo menos dois fatores de atração, psicológicos e ecológicos (distinguindo o que está dentro e fora da mente), que, conjuntamente, contribuem para a estabilidade da crença conspiratória no âmbito cultural. Como qualquer fenômeno cultural, há diversas razões por trás da pergunta “por que as pessoas adotam crenças em teorias da conspiração?”. Não é nosso intuito simplificar tais fenômenos, mas apontar ao menos duas razões cognitivas pelas quais tais crenças são consideradas aderentes por um modelo epidemiológico.

Considerando a mente como tendo uma história filogenética e, por isso, sendo massivamente modular, como mencionado anteriormente, há pelo menos dois processos cognitivos que possuem valor adaptativo e que podem estar relacionados com a aderência e a propagação de crenças conspiratórias: *percepção de padrão* e *detecção de agência* (van PROOIJEN,

7 Esta definição está alinhada com a perspectiva de inúmeros pesquisadores do tema, salvo alguns pequenos nuances (van PROOIJEN, 2018; DOUGLAS et al., 2019; FREEMAN & BENTALL, 2017; KEELEY, 1999).

2018; BOUDRY et al, 2014).<sup>8</sup> O primeiro está relacionado com a tendência da mente humana de realizar conexões significativas entre eventos aleatórios, e o segundo refere-se à tendência das pessoas em reconhecerem intencionalidade nos outros.

Não podemos deixar de mencionar que também há fatores ecológicos que funcionam como atratores culturais, tais como fatores demográficos (FREEMAN & BENTALL, 2017), fatores sociais (IMHOFF & LAMBERTY, 2017), fatores políticos (EINSTEIN & GLICK, 2013), etc. Portanto, a partir do modelo de epidemiologia cultural, todos esses fatores, sendo reunidos entre psicológicos e ecológicos, contribuem conjuntamente para a adesão e estabilização das crenças conspiratórias na cultura. Porém, ao nosso ver, a noção de cognição pressuposta pelo modelo epidemiológico não faz justiça ao fenômeno da distribuição de representações do modo como ele parcialmente ocorre na vida ordinária: através de situações de co-presença e de acesso direto à mente do outro. Isso evidenciaria que a saliência de crenças compartilhadas nessas situações não se deve apenas a razões cognitivas ou psicológicas, ou a qualquer mecanismo restrito à mente de um sujeito.

## PARA ALÉM DA CISÃO ENTRE FATORES ECOLÓGICOS E PSICOLÓGICOS

Como vimos, dentro de um modelo epidemiológico, as crenças em teorias conspiratórias são explicadas a partir de dois fatores de atração, psicológicos e ecológicos. Isso explicaria a estabilidade desse tipo de crença na população. Porém, Sperber parte de uma noção clara de que os dois âmbitos, psicológico e ecológico, são disjuntos, e que os principais fatores da pervasividade de qualquer tipo de crença, inclusive a crença conspiratória, se deve fundamentalmente a fatores cognitivos<sup>9</sup>. Isso ocorre pelo seu comprometimento com a tese da modularidade massiva da mente, que se localiza numa perspectiva fortemente cognitivista.

O cognitivismo é a perspectiva que considera o pensamento como um processo de manipulação de símbolos, análogo a processos computacionais. A cognição, inclusive, é considerada uma espécie de *software* operando sobre o *hardware* mental (SHAPIRO, 2007). Talvez a característica principal do cognitivismo, e a mais importante a ser destacada neste artigo, é o tratamento insular da natureza do pensamento. A cognição é compreendida como situada dentro dos limites intracranianos, de modo que pouca atenção é dada ao entorno, isto é, ao corpo e ao ambiente. Nesse sentido, tudo o que há de importante ocorre internamente à mente do indivíduo. Como dito, uma teoria modular situa-se exemplarmente na perspectiva

8 Muito provavelmente há outros fatores cognitivos por trás das crenças em teorias conspiratórias, porém o foco não é exaurir todos os fatores, mas apontar, posteriormente, para a insuficiência desses fatores em explicar a propagação de tais crenças.

9 A primazia dos fatores cognitivos se verifica pelos seguintes motivos: primeiro, os processos inferenciais que geram a atração e a saliência de representações bem-sucedidas culturalmente são justificados exclusivamente por apelarem a profundas estruturas cognitivas: os módulos inatos (SPERBER, 1996, cap. 4; BUSKELL, 2019). Segundo, não há estudos que coloque em relevância os fatores ecológicos na literatura da epidemiologia cultural (BUSKELL, 2017). Essas duas razões explicam o motivo pelo qual praticamente toda a literatura na área, desde sua origem (SPERBER, 1996) se dedica a expor apenas fatores cognitivos.

do cognitivismo: o processamento de informações ocorre por módulos mentais filogeneticamente desenvolvidos. Ou seja, as representações “gravitam” em torno de um atrator cultural que é fundamentalmente baseado em razões psicológicas/cognitivas.

O grande problema dessa perspectiva para o tratamento das transmissões de representações culturais é que a cadeia causal das representações culturais (isto é, das representações mentais e públicas) se torna mais saliente ao indivíduo quando a transmissão ocorre entre indivíduos em situações de co-presença e de percepção direta. Não se pretende dizer que não há espaço para o âmbito social no modelo epidemiológico padrão. O fator ecológico é justamente o fator que abarca tanto o ambiente quanto outras mentes (CLAIDIÈRE & SPERBER, 2007, p. 90). Porém, a cognição social<sup>10</sup> que é realizada na epidemiologia cultural ainda se localiza dentro de uma perspectiva cognitivista, isto é, seu foco ainda está nos mecanismos internos ao indivíduo que o permite “compreender” o outro, seja através de mecanismos inferenciais (geralmente de altos custos cognitivos) envolvendo uma teoria comum da mente ou de uma teoria da simulação, ao invés de uma percepção direta do outro (GALLAGHER, 2008; DE LUCA, 2013). Há outro modelo de cognição social que talvez faça mais justiça ao fenômeno da transmissão de representações culturais, a saber, a tese do interacionismo.

O interacionismo é a tese de que a cognição envolvida em situações de co-presença não se restringe aos processos internos a cada indivíduo, mas a interação em si mesma, juntamente com os objetos que compõem a situação, são constitutivos dos processos cognitivos (DE JAEGHER, 2009). Assim, quando se há indivíduos engajados em uma situação de co-presença, o ambiente e os outros indivíduos tornam-se *affordances* e afetam diretamente as capacidades cognitivas dos agentes envolvidos. Assim, o indivíduo teria acesso direto às emoções e cognições de outros participantes, o que faria com que as representações compartilhadas ganhassem maior relevância.

Não se quer dizer que apenas representações ocasionadas em ambiente de co-presença são importantes na epidemiologia cultural, mas que as representações ocorridas quando há engajamento de vários indivíduos pode ocasionar representações mais salientes pelo acesso direto que os agentes têm ao conteúdo mental um do outro. Essa abordagem também abriria espaço para se pensar de que maneira as emoções desempenham um papel importante na distribuição de crenças na cultura. Em resumo, os fatores de atração ecológico e psicológico não estariam disjuntos, como poderia se pensar a partir de uma teoria modular da mente, mas a interação em si mesma, em um contínuo entre os dois fatores, seria constituinte dos processos cognitivos e afetaria diretamente na eficácia de representações em teorias conspiratórias na dinâmica cultural.

A partir do interacionismo, na perspectiva da cognição corporificada, é possível pensar com maior clareza os mecanismos contextuais que facilitam a propagação em crenças conspiratórias, especialmente na interação de engajamento com outros agentes. A partir desse marco, podemos localizar um fenômeno social que contribui bastante para a aderência de

---

10 “Cognição social” é o termo geral para descrever a cognição envolvendo outras mentes.

crenças conspiratórias: de crenças como *marcadores identitários* (PERINI-SANTOS, 2020). Nesse sentido, crenças não obedeceriam a critérios epistêmicos, mas a critérios de coordenação, de modo que o senso de pertencimento de grupo determinaria a adesão de uma determinada crença.

## CONCLUSÃO

O objetivo principal da formulação do modelo epidemiológico por Sperber é compreender como ocorre a circulação de crenças em uma cultura. Nesse modelo, a saliência das representações que alcançam estabilidade cultural é explicada por mecanismos quase exclusivamente cognitivos. Verifica-se, então, que a perspectiva cognitivista em que Sperber se baseia possui limitações de conceder pouco espaço para o ambiente, ao corpo do indivíduo e a presença de outros agentes na situação. Quando se altera a perspectiva cognitivista para a cognição corporificada, tem-se um ganho explicativo para a saliência de tais representações que vai para além de questões estritamente internas ao indivíduo como módulos mentais. Baseada nessa hipótese, considerar o engajamento em uma atividade de co-presença a partir da perspectiva interacionista seria fundamental para compreender o fenômeno da circulação de representações em uma cultura, especialmente a circulação de crenças conspiratórias que não possuem direção de ajuste mente-mundo, mas possuem sua credibilidade e transmissibilidade baseada fortemente na congruência de identidades entre os agentes, não obedecendo a critérios epistêmicos. Portanto, incorporar a tese interacionista no modelo da epidemiologia cultural traria ganhos significativos para se explicar os fatores de atração por trás dos atratores culturais das crenças em teorias conspiratórias.

## BIBLIOGRAFIA

- BOUDRY, M., BLANCKE, S. & PIGLIUCCI, M. What makes weird beliefs thrive? The epidemiology of pseudoscience, *Philosophical Psychology*, 28:8, 1177-1198, 2015.
- BURGE, Tyler. *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, 2010.
- BUSKELL, A. What are cultural attractors?. *Biol Philos* 32, 377–394, 2017.
- \_\_\_\_\_. Looking for middle ground in cultural attraction theory. *Evolutionary Anthropology*. 2019;28: 14– 17, 2019.
- CARRUTHERS, P. *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford University Press UK, 2006.
- CLAIDIÈRE, N. & SPERBER, D. The role of attraction in cultural evolution. *Journal of Cognition and Culture*, 7(1-2), 89–111, 2007.
- COADY, D. (ed.) *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*. Ashgate, 2006.
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1976.

- DE JAEGER, H. Social understanding through direct perception? Yes, by interacting. *Consciousness and Cognition: An International Journal*, 18(2), 535–542, 2009.
- DE LUCA, Daniel. Shared rituals and religious beliefs. *Filosofia Unisinos*. 19. 10.4013/fsu.2018.193.14, 2018.
- DOUGLAS, K. M., USCINSKI, J. E., SUTTON, R. M., CICHOCKA, A., NEFES, T., ANG, C. S., & DERAVID, F. Understanding conspiracy theories. *Political Psychology*, 40 (Suppl 1), 3–35, 2019.
- EINSTEIN, K. L., & GLICK, D. M. Scandals, conspiracies and the vicious cycle of cynicism, Chicago, IL, 2013.
- FREEMAN, Daniel & BENTALL, Richard. The concomitants of conspiracy concerns. *Social psychiatry and psychiatric epidemiology*. 52, 2017.
- GALLAGHER, Shaun. Direct Perception in the Intersubjective Context. *Consciousness and cognition*. 17. 535-43, 2008.
- HENRICH, J., & BOYD, R. On modeling cognition and culture: Why cultural evolution does not require replication of representations. *Journal of Cognition and Culture*, 2(2), 87-112, 2002.
- IMHOFF, R., & LAMBERTY, P. K. Too special to be duped: Need for uniqueness motivates conspiracy beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 47(6), 724–734, 2017.
- KEELEY, Brian L.. Of conspiracy theories. *Journal of Philosophy*, 96 (3):109-126, 1999.
- LAWSON, E. T.; McCAULEY, R.. *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- PERINI-SANTOS, Ernesto. What is “Post-Truth”? A Tentative Answer with Brazil as Case Study, 2020.
- SCOTT-PHILLIPS, T, BLANCKE, S, HEINTZ, C. Four misunderstandings about cultural attraction. *Evol Anthropol*. 27: 162– 173, 2018.
- SHAPIRO, L. The Embodied Cognition Research Programme. *Philosophy Compass*, 2: 338-346, 2007.
- SPERBER, D., CLAUDIÈRE, N. Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, Not by genes alone). *Biol Philos* 23, p. 283–292, 2008.
- SPERBER, D. Explaining culture, a naturalistic approach. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- SPERBER, D. The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations. In: HIRSCHFELD, L.; GELMAN, S. (eds.) *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press; p. 39-67, 1994.
- SPERBER, D. Intuitive and reflective beliefs. *Mind & Language*, 12(1), 67–83, 1997.
- SPERBER, D. & HIRSCHFELD, L. Culture and modularity. In P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich (eds.), *The Innate Mind: Culture and Cognition*. (Oxford University Press), p. 149-164, 2007.
- USCINSKI, J. & PARENT, J. *American Conspiracy Theories*. Oxford University Press, 2014.
- USCINSKI, J. *Conspiracy theories: A primer*. The Rowman & Littlefields Publishing Group, Inc, 2020.
- USCINSKI, J. Down the rabbit hole we go! In *Conspiracy Theories and the People Who Believe them* (pp. 1-32). Oxford University Press, 2018.
- van PROOIJEN, J. W. *The psychology of conspiracy theories*. Routledge, 2018.
- WARDLE, C., DERAVID, H. *Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making* [Council of Europe policy report DGI (2017) 09, Council of Europe, 2017].