



O que é não religião? Sobre as virtudes de uma estrutura de sistemas de significado para estudar cosmovisões religiosas e não religiosas no contexto da vida cotidiana

Ann Taves*
tradução de Eduardo R. Cruz**

Do original *What is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life. Secularism and Nonreligion*, v. 7, n. 9, pp.1-6, 2018. O tradutor agradece pela gentil autorização dada pela autora e pelos editores do periódico *Secularism & Non-Religion*.

Introdução

As discussões sobre não religião ou secularidade enfrentam um desafio central que há muito atormenta os estudiosos da religião — o de especificar um objeto de estudo. Embora tenham sido feitas várias sugestões, penso que podemos captar de forma mais eficaz a gama das coisas que queremos estudar (1) ao adotar cosmovisões, definidas em termos de “grandes questões”, como uma rubrica abrangente que abrange perspectivas religiosas e não religiosas e (2) matizar a nossa compreensão das visões de mundo à luz da estrutura dos sistemas de significado (MS), já em uso na psicologia. Ao fazer isso, os estudiosos se desobrigam de definir religião e não religião, o que permite se concentrar na forma como os indivíduos e grupos se autocaracterizam. Isso também fornece um ponto de partida neutro para a análise de cosmovisões que não sejam tendenciosas em relação à religião e, na medida em que se possa argumentar que todos os seres humanos devem abordar estas questões, pelo menos implicitamente, isso oferece uma base para a comparação entre culturas. Os chamados “existencialmente indiferentes” constituem um desafio a esse respeito e nos permitem considerar o valor de uma perspectiva evolucionária na construção de significado.

* Professora emérita de Ciência da Religião da Universidade da Califórnia de Santa Bárbara (Estados Unidos). ORCID: 0000-0002-2695-5337 – contato: anntaves@ucsb.edu.

** Professor do PPG em Ciência da Religião da PUC-SP (São Paulo-SP). ORCID: 0000-0002-4921-753X – contato: erodcruz@pucsp.br

O problema

O estudo da “não religião” expande de forma útil o nosso foco para além do ateísmo e da “descrença” (Lee, 2012), ao mesmo tempo que introduz novos problemas. Ao caracterizar nosso objeto de estudo como não religião, estamos indicando que queremos pensá-lo – seja ele qual for – em relação à religião. Isso significa que o estudo da não religião enfrenta os mesmos problemas de definição que há muito atormentam o estudo da religião. Além disso, o contraste binário entre religião/não religião sugere que existiria uma distinção clara e estável entre elas, algo que foi questionado em vários posts do blog do NSRN (*Nonreligion and Secularity Research Network*; ver, por exemplo, Hutchings [2016] sobre anjos e a vida após a morte, e Baker [2017] sobre o paranormal). Ao expandir o estudo da religião para incluir a não religião, os estudiosos estão levando ao ponto de ruptura a nossa já conturbada relação com os nossos termos-chave.

Contudo, isso não é necessariamente algo ruim, pois desafia-nos a tentar resolver alguns desses problemas de definição de longa data. Pensar no binário religião/não religião como estabelecendo uma comparação tácita sugere um possível caminho a seguir. Estruturalmente, uma comparação envolve dois ou mais itens, neste caso religião e não religião, que o estudioso justapõe a partir de uma semelhança que percebe entre eles. As semelhanças percebidas podem ser uma característica semelhante ou um conjunto de características que definem uma categoria maior que engloba ambas. Podemos comparar uma maçã vermelha e uma bola vermelha com base na sua característica comum de “vermelhidade”. Podemos comparar maçãs e laranjas uma vez que reconhecemos que ambas são frutas. Se tomarmos a primeira abordagem para comparar religião e não religião, teremos que especificar uma característica – como a “vermelhidade” – que a religião e a não religião têm em comum. Dado que a não religião pode ser qualquer coisa que não seja religião, podemos gerar muitas comparações aleatórias usando essa abordagem, o que não contribui muito para esclarecer o nosso objeto de estudo. A segunda abordagem é mais reveladora: neste caso, não podemos comparar religião e não religião sem especificar uma rubrica abrangente que abarque ambas, tal como não podemos comparar maçãs e laranjas sem um conceito de fruta (Poole, 1986)¹. Se pudéssemos especificar e justificar uma rubrica abrangente, poderíamos explorar perspectivas êmicas sobre o que é considerado religioso, espiritual, paranormal, supersticioso e não religioso sob esta rubrica mais ampla, sem que tivéssemos que definir estes termos.

1 Poole (1986, p. 414) defende a questão de forma mais técnica quando escreve: “Um quadro comparativo retrata a gama de variação do fenômeno focal, quer dentro de uma fronteira e no que diz respeito a regras de inclusão e exclusão baseadas em características distintivas, quer em torno de um centro conceitual e com relação às distâncias semânticas de um protótipo. Assim, a comparação envolve inevitavelmente algum modo de classificação ou categorização, que se baseia em semelhanças percebidas em várias qualidades ou aspectos dos fenômenos a serem comparados”. Comparamos uma bola vermelha e uma maçã vermelha com base em “semelhanças percebidas em várias qualidades”, neste caso a “vermelhidade”. Comparamos maçãs e laranjas “no que diz respeito às regras de inclusão e exclusão baseadas nas características distintivas [da fruta]”.

Soluções propostas

Tanto Thomas Coleman como Lois Lee tentaram resolver de modo significativo essa questão. Coleman et al. (2013) propõem a “transcendência horizontal” como uma forma de caracterizar experiências que as pessoas veem como profundamente significativas e, ao mesmo tempo, nem religiosas nem espirituais. Isso sugeriria “experiências profundamente significativas” como uma rubrica abrangente que abarcaria experiências que podem ou não podem ser avaliadas como religiosas ou espirituais. Embora seja importante comparar tais experiências, elas são apenas um aspecto potencial da “não religião”. Precisamos de algo mais abrangente. Lee e Bullivant (Lee, 2015; Bullivant e Lee, 2016) defendem “culturas existenciais” como um termo genérico que abrange subculturas teístas, ateístas, humanistas e outras subculturas não religiosas, o que nos permite considerar práticas existenciais vividas, bem como crenças existenciais mais explícitas. Ao aplicar essa terminologia, no entanto, Lee lutou para conceituar aqueles que ela caracterizou como “antiexistenciais” (cf. Schnell [2010]: “existencialmente indiferentes”), isto é, aqueles que não queriam pensar sobre questões existenciais. Além disso, ao definir o “existencialismo” de forma ampla em termos de “questões últimas”, ela destaca uma característica que – como ela própria reconhece – tem sido associada há muito tempo ao conceito de “visões de mundo”.

Cosmovisões: uma alternativa

Embora aprecie essas tentativas, penso que “visões do mundo”, tal como discutidas na literatura filosófica, captam melhor o sentido das “grandes questões” (*Big Questions* – BQs) que Lee e Bullivant associam às “filosofias existenciais”. O termo “visões de mundo” não só é facilmente reconhecível e de uso popular (e acadêmico) generalizado, mas também gerou uma extensa discussão acadêmica em filosofia e ciências sociais desde que Kant o propôs (Naugle, 2002; para uma discussão mais aprofundada, ver Taves e Aspren, 2018). Alguns na ciência da religião (Alma e Anbeek, 2013; Juergensmeyer, 2009; Smart, 1986, 1999) e na antropologia (Droogers e Van Harskamp, 2014) têm defendido o estudo das religiões juntamente com outras cosmovisões. Publicações recentes do Conselho da Europa que discutem o lugar da religião nas escolas financiadas publicamente referem-se, agora, a “religiões e visões de mundo não religiosas” (Jackson, 2014, 2016).

Embora existam muitas definições diferentes de cosmovisões na filosofia, o conceito surgiu como um meio de abranger perspectivas não religiosas e religiosas (Naugle, 2002) e, portanto, em resposta a interesses semelhantes aos daqueles que estudam a não religião e a secularidade hoje. Dentro da ciência da religião, Ninian Smart (1986, 1999) emitiu um forte apelo aos estudiosos para que deixassem de estudar “religião” e passassem a estudar “visões de mundo” religiosas e não religiosas. Ao fazê-lo, no entanto, ele caracterizou as cosmovisões em termos das seis dimensões que derivou do estudo da religião e nunca definiu realmente o que entendia por cosmovisão (Taves, 2017).

O Grupo interdisciplinar de Pesquisa sobre Cosmovisões, fundado por Leo Apostel na Bélgica, oferece uma abordagem mais promissora, baseada em questões filosóficas

fundamentais, que foi adotada por outros (por exemplo, Droogers, 2014; Koltko-Rivera, 2004). Escrevendo para o *Worldviews Research Group*, Vidal (2008) resume as grandes questões (BQs) da seguinte forma: (1) o que é? (ontologia), (2) o que é verdadeiro e o que é falso? (epistemologia), (3) o que é bom e o que é mau? (axiologia), (4) como devemos agir? (praxeologia), (5) de onde vem tudo isso? (explicação), e (6) para onde vamos? (predição). Variações desses BQs têm sido usadas para estruturar livros didáticos de religiões mundiais (Prothero, 2010, Brodd et al., 2016) e livros didáticos de história e filosofia da ciência (Dewitt, 2010), nos quais se fornece uma estrutura para comparação².

Definir cosmovisões em termos de “grandes questões” tem diversas vantagens. Em primeiro lugar, e mais importante, liberta os acadêmicos da obrigação de definir “religião” e “não religião” e lhes permite analisar como os indivíduos e os grupos caracterizam as suas respostas às grandes questões. Em segundo lugar, fornece um ponto de partida neutro para a análise de cosmovisões que não são tendenciosas em relação a categorias religiosas. Terceiro, na medida em que se possa argumentar que todos os seres humanos têm de responder a estas questões de forma implícita ou explícita, isso oferece uma base para comparação entre culturas e períodos de tempo. Embora em outros contextos defendamos as BQs como uma base estável de comparação, aqui quero simplesmente indicar os benefícios de fundir a discussão filosófica e religiosa das cosmovisões com a estrutura genérica de sistemas de significado globais que os psicólogos têm usado para estudar o lidar com situações de trauma, perda e luto (Baumeister, 1991; Park e Folkman, 1997; Park, 2010; Markman, Proulx e Lindberg 2013). Embora Murphy (2017) apresente um argumento excelente e muito mais desenvolvido para ver as cosmovisões religiosas e seculares como “manifestações diferentes dos mesmos processos psicológicos [de criação de significado] incrivelmente amplos”³, ele não se envolve na literatura sobre cosmovisões. Uma fusão mais completa das visões de mundo e dos sistemas de significado da literatura não apenas oferece as BQs como um meio mais preciso de analisar as visões de mundo e modos de vida humanos, mas também um meio de pensar sobre as capacidades de criação de mundo dos humanos em relação a outros animais (ver Taves e Asprem, 2018; Taves, Asprem e Ihm, 2018).

Sistemas de significado

A estrutura de sistemas de significado desenvolvida por Crystal Park e Susan Folkman (1997) tem como premissa a distinção entre sistemas de significado global (GMS) e significados situacionais (SM). Elas caracterizam um GMS em termos de

2 Em elaborações posteriores na postagem inicial do blog, definimos uma visão de mundo em termos de representações que incorporam respostas às “grandes questões” (BQs), como: (1) ontologia (o que existe, o que é real), (2) epistemologia (como sabemos o que é verdadeiro), (3) axiologia (qual é o bem pelo qual devemos lutar), (4) praxeologia (quais ações devemos adotar) e (5) cosmologia (de onde viemos e para onde vamos), que governam um modo de vida (Taves, Asprem e Ihm, 2018).

3 Após esta matéria ter sido publicada pela primeira vez num blog, James Murphy (2017) alertou-me para o seu artigo, então no prelo, sobre o valor de uma perspectiva de sistemas de significado para o estudo da religião vivida.

crenças (mundo, self, self-no-mundo), objetivos e sentido subjetivo de significado ou propósito. Park (2005, 2013) vinculou explicitamente o GMS a sistemas de significado religioso. Além disso, na literatura sobre MS, assume-se que um GMS pode ser explícito ou implícito, partilhado ou idiossincrático, rudimentar ou altamente desenvolvido. Tanto na literatura sobre MS quanto na de cosmovisão (Paloutzian, Mukai, 2017; Peterson, 2013; Vidal 2008), alguns argumentam que grande parte do processo humano de criação de significado se baseia em processos que compartilhamos com outros animais, na medida em que outros animais devem, para funcionar, dar sentido a si mesmos no mundo, embora não conscientemente. Desenvolvemos essa ideia noutro local com base na nossa tradução das BQs para a linguagem da codificação preditiva. Com base nisso, argumentamos:

Mesmo organismos simples com as capacidades mais básicas de modelagem do mundo e de si mesmos promulgam respostas implícitas para alguns das BQs, como o que existe e quais ações são preferíveis em determinadas situações. Ao promulgar respostas implícitas, os organismos “dão sentido” tacitamente às situações (o que é) e aos eventos (o que está acontecendo). Os humanos diferem de outros animais na sua *capacidade* de articular e refletir sobre as BQs – isto é, de abordá-las *como* perguntas – e de oferecer descrições narrativas e ligações entre situações e eventos (Taves, Asprem e Ihm, 2018, *itálicos dos autores*).

Só porque temos a capacidade de articular e refletir sobre as BQ, no entanto, isto não significa que sintamos necessariamente a necessidade de fazê-lo. Neste quadro, aqueles que Lee caracterizou como “antiexistenciais” ou Schnell como “existencialmente indiferentes”, são aqueles que não trazem à tona ou refletem sobre os sistemas de significado implícitos nos quais se baseia o seu modo de vida.

Embora a literatura sobre os MS tenha se preocupado principalmente com a forma como as pessoas avaliam “situações” que se destacam por serem traumáticas, podemos enriquecer a nossa percepção de significado situacional reconhecendo que a vida quotidiana é uma série de situações ou eventos, a maioria dos quais as pessoas experienciam como bastante comuns e normais dentro do contexto de suas visões de mundo ou modos de vida abrangentes. Esses acontecimentos comuns e banais são avaliados, mas porque são esperados e previsíveis, as avaliações ocorrem de forma irrefletida e, na maior parte, de modo inconsciente. As situações consideradas podem variar do comum ao extraordinário, do traumático ao extático, ou do mundano ao altamente significativo. Incluiriam, portanto, “experiências que as pessoas consideram como profundamente significativas”, algumas das quais, como Coleman et al. (2013) sugeriram, podem ser considerados exemplos de “transcendência horizontal”.

Situações e eventos não precisam ser descritos nos termos “estreitos” característicos dos psicólogos, mas podem ser ricamente caracterizados nos termos socioculturais-ambientais que caracterizam a pesquisa sobre a religião vivida na história, na antropologia e na ciência da religião. Os pesquisadores poderiam perguntar a pessoas que se auto-proclamam como não religiosas sobre símbolos ou objetos que tenham um significado específico; os grupos sociais aos quais se sentem ligadas (por exemplo, redes, congregações, “comunidades imaginadas”); suas práticas cotidianas, práticas rituais mais formalizadas e ritos cerimoniais; e a observância de códigos morais e éticos de comportamento. A

concepção de culturas existenciais de Lee (2015, 172) poderia ser assimilada a essa abordagem. Ela vê claramente as culturas existenciais como constituídas pelos processos de construção de significado inerentes à vida cotidiana. Como ela observa, “pensar na construção de significado não como uma prática estreita e filosófica, mas como algo realizado de múltiplas maneiras, pequenas e grandes, na vida cotidiana, coloca em dúvida a ideia de que grandes grupos de pessoas possam ser facilmente localizados fora do campo cultural existencial”.

Finalmente, a estrutura do MS reconhece que um GMS não é simplesmente constituído por crenças, mas também por objetivos e um sentido subjetivo de significado ou propósito. Dada a tendência popular e acadêmica de reduzir as cosmovisões a crenças, essa é uma ampliação crucial do conceito. Expandir o conceito de situações para incluir as cotidianas e o conceito de cosmovisões para incluir objetivos e um sentido subjetivo de significado e propósito oferece uma estrutura conceitual para analisar a dinâmica da cosmovisão, ou seja, como as cosmovisões implícitas ou explícitas interagem com outros aspectos da vida. Embora os psicólogos tenham se concentrado principalmente na maneira como os indivíduos descobrem ou transformam o significado em resposta a situações ou eventos traumáticos, o estudo da dinâmica da visão de mundo, como argumenta Droogers (2014), deve estar amplamente atento à dinâmica social e de grupo em circunstâncias cotidianas e excepcionais, e procurar identificar os fatores que fazem a diferença nestas dinâmicas em todas as visões do mundo e contextos culturais.

O problema da indiferença revisitado

Há um interesse crescente em estudar aqueles que parecem indiferentes em relação às questões existenciais entre os estudiosos da não religião (Quack, Schuh, 2017) e uma incerteza considerável entre os psicólogos sobre como eles se comportam sob diferentes condições. Embora Schnell (2010) tenha encontrado níveis mais baixos de humor positivo e satisfação com a vida entre os existencialmente indiferentes em circunstâncias normais (não traumáticas), ela não encontrou diferenças na saúde mental quando se compara com aqueles com maior percepção de significado. Em aparente contraste, Silver e Updegraff (2013) descobriram que os tipos orientados pragmaticamente, que podem não se sentir compelidos a procurar significado mesmo após o trauma, muitas vezes se saem melhor do que aqueles que se sentem compelidos a encontrar significado em eventos difíceis. Além de diferentes medidas e definições de significado (Leontiev, 2013; Park, George, 2013), as dificuldades em compreender o existencialmente indiferente podem refletir a tendência dos investigadores de se concentrarem em processos conscientes e reflexivos de criação de significado. Até sabermos mais sobre os processos inconscientes que dão origem a uma percepção intuitiva de significado em condições normais (Heintzelman, King, 2013), será difícil classificar as respostas daqueles que são indiferentes ou não sentem necessidade de procurar significado.

Uma abordagem evolucionária da construção de significado promete lançar luz sobre essa questão.

Precisamos considerar a possibilidade de que o significado, querendo-se dizer

propósito, seja o nosso modo padrão e não algo que necessariamente requeira reflexão. Se, como sugere Barrett (2015), a evolução do pensamento está ligada ao fato de os animais se movimentarem, ou seja, à capacidade dos organismos móveis para a ação dirigida a um objetivo, então o propósito é incorporado na ação (como o objetivo). Se o significado está ligado à percepção de propósito, então um sentido implícito de significado é inerente à ação intencional e dirigida a um objetivo. Isso sugeriria que, como animais evoluídos, *geralmente experienciaríamos a vida como significativa, sem refletir sobre o fato ou tentar expressar porque sentimos que ela é assim*. Pode ser que, somente quando esse senso de propósito ou direção desmorone – quando nos sentimos inseguros, perdemos o senso de direção ou sentimos que não há sentido em continuar –, a vida pareça sem sentido. Essa sensação de confusão, inutilidade ou falta de propósito é um sentimento, não um pensamento ou crença. A construção consciente e reflexiva de significado – a busca de significado – pode ser uma resposta a esse sentimento. Por outras palavras, pode ser que, de uma perspectiva evolucionária, precisemos prestar atenção tanto ao quando e ao porquê as pessoas perdem um sentido implícito ou funcional de significado quanto à forma como o procuram explicitamente. Se for esse o caso, então os niilistas satisfeitos e existencialmente indiferentes podem não estar preocupados com o significado simplesmente porque têm acesso a um número suficiente de coisas que naturalmente fazem a vida parecer significativa⁴.

Indicações de leitura

DROOGERS, A. The world of worldviews. In: Droogers, A. and VAN HARSKAMP, A. (Eds.), *Methods for the study of religious change: From Religious Studies to Worldview Studies*, Sheffield, UK: Equinox Publishing, 2014, 17-42.

MARKMAN, K., PROULX, T. e LINDBERG, M.J. (Orgs.), *The Psychology of Meaning*. Washington, DC: APA Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1037/14040-000>

MURPHY, J. Beyond “religion” and “spirituality”: Extending a “meaning systems” approach to explore lived religion. In *Archive for the Psychology of Religion* 39, 2017, 1-26. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1163/15736121-12341335>

PALOUTZIAN, R., e MUKAI, K. 2017. Believing, remembering, and imagining: The roots and fruits of meanings made and remade. In: ANGEL, H., OVIEDO, L., PALOUTZIAN, R., RUNEHOV, A. AND SEITZ, R. (Orgs.), *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*. Heidelberg: Springer, 2017, 39-49.

⁴ Partes deste parágrafo, que apareceram de forma ligeiramente diferente na seção de comentários da postagem original do blog, foram adaptadas de uma palestra sobre “Encontrando e Articulando Significado na Experiência Secular”, proferida em 21 de setembro de 2016 na 5ª Conferência bienal SIG19, na Universidade de Siegen, Alemanha; a palestra foi publicada desde então com esse título em Dan Fleming, Eva Leven e Ulrich Riegel (Orgs.), *Religious Experience (Research on Religious and Spiritual Education)*, Waxmann Verlag (Taves, 2018).

TAVES, A., ASPREM, E. e IHM, E., Psychology, meaning making and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion. In *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(3) 2018, 207-217. DOI: <https://doi.org/10.1037/rel0000201>

Referências

ALMA, H. e ANBEEK, C. Worldviewing competence for narrative interreligious dialogue: A humanist contribution to spiritual care. In: SHIPANI, D. (Org.), *Multifaith voices in spiritual care*. Ontario: Pandora Press, 2013, 149-169.

BAKER, J. Whither the paranormal in secular studies? In NSRN Online, 2017. Disponível em <https://nsrn.net/2017/11/24/whither-the-paranormal-in-secular-studies/>. Acesso em 5.12.2017.

BARRETT, H. *The shape of thought: How mental adaptations evolve*. New York: Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199348305.001.0001>

BAUMEISTER, R. *Meanings of life*. New York: Guilford, 1991.

BRODD, J. et al. *Invitation to world religions*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2016.

BULLIVANT, S. e LEE, L. *The dictionary of atheism*. Oxford: Oxford University Press, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1093/acref/9780191816819.001.0001>

COLEMAN, T., SILVER, C. e HOLCOMBE, J. Focusing on horizontal transcendence: Much more than a “non-belief.” In *Essays in the Philosophy of Humanism*, 21(2), 2013, 1-18. DOI: <https://doi.org/10.1558/eph.v21i2.1>

DEWITT, R. *Worldviews: An introduction to the history and philosophy of science*, 2nd ed. Wiley-Blackwell, 2010.

DROOGERS, A. e VAN HARSKAMP, A. (Orgs.), *Methods for the study of religious change: From Religious Studies to Worldview Studies*. Sheffield, UK: Equinox Pub., 2014.

HEINTZELMAN, S. e KING, L. On knowing more than we can tell: Intuitive processes and the experience of meaning. In *Journal of Positive Psychology*, 8(6), 2013, 471-482. DOI: <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.830758>

HUTCHINGS, T. Angels and the digital afterlife: Studying nonreligion online [online]. NSRN Online. 2016, disponível em <https://nsrn.net/2016/05/18/blog-series-angels-and-the-digital-afterlife-studying-nonreligion-online/>. Acesso em 05.12.2017.

JACKSON, R. *Signposts: Policy and practice for teaching about religions and non-religious world views in intercultural education*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2014.

JACKSON, R. Inclusive study of religions and world views in schools: Signposts from the Council of Europe. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2016.

JUERGENSMEYER, M. 2009 Presidential Address: Beyond war and words: The global future of religion. In *Journal of the American Academy of Religion*, 78(4), 2010, 882-895. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfq048>

KOLTKO-RIVERA, M. The psychology of worldviews. In *Review of General Psychology*, 8(1), 2004, 3-58. DOI: <https://doi.org/10.1037/1089-2680.8.1.3>

LEE, L. Talking about a revolution: Terminology for the new field of Non-religion Studies. In *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 2012, 129-139. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642742>

LEE, L. *Recognising the non-religious: Reimagining the secular*. Oxford: Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198736844.001.0001>

LEONTIEV, D. Personal meaning: A challenge for psychology. In *Journal of Positive Psychology*, 8(6), 2013, 459-470. DOI: <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.830767>

MARKMAN, K., PROULX, T. e LINDBERG, M. (Orgs.), *The psychology of meaning*. Washington, DC: American Psychological Association Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1037/14040-000>

NAUGLE, D. *Worldview: The history of a concept*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

PALOUTZIAN, R., e MUKAI, K. Believing, remembering, and imagining: The roots and fruits of meanings made and remade. In: ANGEL, H., OVIEDO, L., PALOUTZIAN, R., RUNEHOV, A. e SEITZ, R. (Orgs.), *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Credictions*. Heidelberg: Springer, 2017, 39-49.

PARK, C. Religion and meaning, In PALOUTZIAN, R. e PARK, C. (Orgs.), *The Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford, 2005.

PARK, C. Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 2010, 257-301. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0018301>

PARK, C. Religion and meaning, In: PALOUTZIAN, R., PARK, C. (Orgs.), *The handbook of psychology of religion and spirituality 2. ed*. New York: Guilford, 2013.

PARK, C. e FOLKMAN, S. Meaning in the context of stress and coping. In *Review of General Psychology*, 1, 1997, 115-144. DOI: <https://doi.org/10.1037/1089-2680.1.2.115>

PARK, C. e GEORGE, L., Assessing meaning and meaning making in the context of stressful life events: Measurement tools and approaches. In *Journal*

of *Positive Psychology*, 8(6), 2013, 483-504. DOI: <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.830762>

PETERSON, J. Three forms of meaning and the management of complexity, In MARKMAN, K., PROULX, T. e LINDBERG, M. (Orgs.), *The psychology of meaning*. Washington, DC: American Psychological Association Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1037/14040-002>

POOLE, F. Metaphors and maps: Towards comparison in the anthropology of religion. In *Journal of the American Academy of Religion*, 54(3), 1986, 411-457. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/LIV3.411>

PROTHERO, S. *God is not one*. San Francisco: Harper One, 2010.

QUACK, J. e SCHUH, C. (Orgs.), *Religious indifferences: Between and beyond religion and nonreligion* New York: Springer, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-48476-1>

SCHNELL, T. Existential indifference: Another quality of meaning in life. In *Journal of Humanistic Psychology*, 50, 2010, p. 351-373. DOI: <https://doi.org/10.1177/0022167809360259>

SILVER, R. e UPDEGRAFF, J. Searching for and finding meaning following personal and collective traumas. In: MARKMAN, K., PROULX, T. E LINDBERG, M. (Orgs.), *The psychology of meaning*. Washington, DC: American Psychological Association Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1037/14040-012>

SMART, N. The philosophy of worldviews: The philosophy of religion transformed. In: *Concept and Empathy, Essays in the Study of Religion*. London: Palgrave Macmillan UK, 1986, p. 72-85.

SMART, N. *Worldviews: Cross-cultural explorations of human beliefs*, 3rd ed. Prentice Hall, 1999.

TAVES, A. Finding and articulating meaning in secular experience. In: FLEMING, D., LEVEN, E. e RIEGEL, U. (Orgs.), *Religious Experience*. Munich: Waxmann Verlag, 2018.

TAVES, A. Revisiting Ninian Smart's call for Worldview Studies [online]. In *Practicum: Critical Theory Religion, and Pedagogy*, 2017. <http://practicumreligionblog.blogspot.com/2017/10/rethinking-classic-textstheorists.html>.

TAVES, A., e ASPREM, E. Scientific Worldview Studies: A programmatic proposal. In: PETERSEN, A. et al. (Orgs.), *A new synthesis: Cognition, evolution, and history in the study of religion*. Leiden: Brill, 2018.

TAVES, A., ASPREM, E., e IHM, E. Psychology, meaning making and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion. In *Psychology of Religion and Spirituality*, v. 10, n. 3, 2018, 207-217. DOI: <https://doi.org/10.1037/rel0000201>

VIDAL, C. Wat is een wereldbeeld? [What is a worldview?]. In: VAN BELLE, H., e VAN DER VEKEN (Orgs.), Nieuwheid denken. De wetenschappen en het creatieve aspect van de werkelijkheid Leuven: Acco, 2008.

Recebido em: 14/10/2023

Aprovado em: 17/11/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern