

Fé e narrativas de progresso

– um pequeno contributo teórico

*Por que razão a
necessidade religiosa tem
sido tão asperamente
anti-progressista?
Porque é que os pobres
têm procurado tanto
o “evangelismo/
/carismatismo”?
Porque é que os antigos
movimentos progressistas,
incluindo alguns ramos
da Acção Católica, se
foram esvaziando,
enquanto os Novos
Movimentos Eclesiais
se enchem de gente,
alguma dela trãnsfuga
do progressismo?
Por que motivo os
deserdados do Islão
rejeitaram a sua “Teologia
da Libertação”?
Porque é que o
extremismo islâmico
recruta tanto nas classes
médias e nas
universidades?
Como explicar a tendência
para o culto religioso
desinstitucionalizado,
individual ou familiar?*

Joaquim Costa

*Departamento de Sociologia
do Instituto de Ciências Sociais
da Universidade do Minho*

A publicação do *Anuário Pontifício*, em Fevereiro de 2011, com os comentários que originou¹, pareceu confirmar a tese da excepcionalidade europeia: a Europa é, não só, a região mais secularizada do mundo, como a única que se seculariza cada vez mais. A confirmação é apressada, desde logo porque toma como gerais os dados de uma religião apenas – o catolicismo; além disso, os referidos dados limitam-se à dimensão institucional do culto.

Contudo, uma consulta a *L’Atlas des Religions* (2011), parece confirmar a ideia da depressão católica europeia, isolada perante a tendência crescente do catolicismo a nível global. Mais em geral, as projecções desta publicação não indiciam – antes pelo contrário – o definhamento, a médio prazo, da vitalidade religiosa no mundo, cristã ou não. Admitamos, provisoriamente, que a tese da decadência católica na Europa é válida como indicadora de uma propensão continental de desafeição religiosa.

Os números do Anuário e do Atlas não causaram surpresa a quem estava atento. Trinta anos antes, sim, teriam surpreendido pelo menos os “sociólogos para a secularização”, sobretudo europeus, fiados na “excepção americana”, quero dizer, na excepção americana a uma espécie de *Lei do Ocidente*, ou do *Desenvolvimento*,

¹ Na *internet* foram publicados vários resumos (alguns comentários) dos dados do Anuário, em geral não muito diferentes uns dos outros; para os encontrar basta inserir “Anuário Pontifício 2011” num motor de busca.

que arrastaria consigo a “secularização” (vista, de uma forma ou de outra, como declínio da religião). A variante socialista do desenvolvimento prometia a mesma coisa mas mais rápida.

Foi nos anos 1960 que David Martin e Andrew Greeley chamaram a atenção para a falta de evidência empírica daquela tese na sua totalidade – embora com transformações, a religiosidade persistia ou aumentava um pouco por todo o mundo em termos de prática e, inclusive, de filiação institucional. Havia, claro, quem mantivesse a anterior convicção mas uma das mais conhecidas caras da tese “secularizadora” – Peter Berger – acabou por adoptar a posição contrária e, face aos números globais, por concordar com David Martin: o que existe é uma “excepção europeia”, e não americana. De facto, só a Europa parecia seguir a *Lei do Ocidente* (cf. Martin, 2008: 22/3, 31; Casanova, 1994: 11/9, 26-28).

Entretanto, sobreveio a década de 1980 e aquilo a que José Casanova chamou a “desprivatização da religião”. Realmente, à época, era difícil encontrar um combate político de grande dimensão em que não interviesse a religião: Revolução Islâmica no Irão, papel do catolicismo na Revolução Sandinista bem como na ascensão do “Solidariedade” polaco, resistência afegã à invasão soviética, influência do fundamentalismo protestante na política norte-americana. Não se tratou, diz o autor, de cultos sortidos e de “novos movimentos religiosos” interpretáveis por qualquer teoria dos revivalismos religiosos cíclicos e integráveis nos paradigmas convencionais sobre a secularização. O que aconteceu terá sido algo muito diferente: as grandes religiões recusaram o lugar marginal que a modernidade secularizada lhes havia reservado, limitado à cura privada das almas, e reassumiram um papel público na definição do mundo, em guerra como em paz, em política como em moral.

Para Casanova (tal e qual, de resto, para David Martin), a secularização não é um mito. Ela existe, mas não necessariamente da forma prescrita pela grande narrativa de raiz iluminista. Em rigor, existem várias teorias da secularização. A da diferenciação, por exemplo, entre as esferas religiosa e secular, com a emancipação desta última, existe e é válida. A da privatização existe mas é, afirma, falsa (Casanova, 1994: 3-6). E a do declínio já teve melhores dias.

Parece claro que houve precipitação no diagnóstico e no prognóstico do nosso tempo. A secularização terá sido uma parte de uma grande narrativa e a sociologia uma parte da secularização. A passagem das trevas para as Luzes derrubaria não só o breu das crenças como o da explicação crente das coisas. Durkheim era um judeu que se libertara do gueto.

Muitos outros, sobretudo nos países católicos, cumpriram o imperativo *sapere aude* desertando da religião para a ciência: “era uma vez um passado religioso”, conta-nos David Martin uma história (2008: 8). Uma história pré-moderna, entenda-se. E inquietante na sua ironia, pois, consoante nos lembra José Casanova, o Iluminismo radical aplicou ao catolicismo a receita católica aplicada à religiosidade popular e às heresias, que não era diversa da aplicada pelo protestantismo sectário ao papismo católico: deve-se reprimir sem tréguas a credência, a impostura, a ignorância (Casanova, 1994: 31/2).

Não foi certamente por acaso que Voltaire abriu o seu *Tratado Sobre a Tolerância* com a descrição da sinistra história da família Calas, protestante, perseguida até ao assassínio em Toulouse pelo fanatismo católico. Ao lado deste, um outro: *O Fanatismo ou Maomé, o Profeta* foi uma das obras dramáticas do autor. E ainda outros: as desig-

nações sectárias das religiões “não são mais do que nomes de guerra” (Voltaire, 1997: Capítulo I; 1987: 385).

A formulação de David Martin é sugestiva: a modernidade não existe sem a secularização e esta não existe sem a sociologia, isto é, sem o estudo profano da sociedade. Estava traçada “uma poderosa narrativa social e histórica” (2008: 18; v. tb. p. 17), que se estendeu para bem dentro do século XX. Dos clássicos da sociologia e afins, José Casanova só se lembra de três refractários à garantia da secularização: Tocqueville, Pareto e William James. Mesmo Durkheim e Weber, estudiosos das coisas religiosas, estudaram-nas considerando-as em crise coeva (Casanova, 1994: 17/8; Martin, 2008: 18). Depois, enquanto nos E.U.A., autores como Glock, Bellah, Berger e Lipset insistiam no estudo das religiões, na Europa do pós-guerra, dadas as convulsões da reconstrução e, também, a persistência da narrativa secularizadora, as prioridades sociológicas eram outras: classes sociais, mobilidade social, condições de vida, educação, política. A influência marxista deu a sua mão à tendência. Parecia, exagera David Martin, que só mulheres, velhos e campónios isolados ainda tentavam resistir ao sentido da História (Casanova, 1994: 17/8; Martin, 2008: 18/9).

Em Portugal, as ideias iluministas entraram na forma típica dos países católicos: hostis à “religião” e ao clero², mesmo quando trazidas por clérigos. Eram estrangeiradas, como as de Luís António Verney, o padre que abominava a ignorância semeada pela Contra-Reforma na Península e, fiel à crença ilustrada na educação, queria banir das instituições pedagógicas o jesuitismo, a escolástica e a “metafísica”; ou as do Cavaleiro de Oliveira, viajante europeu convertido ao anglicanismo por enjoo das superstições católicas e da fúria inquisitorial. Também Ribeiro Sanches pugnou pela laicização do ensino enquanto lamentava que as perseguições religiosas aos cristãos-novos tivessem trazido a decadência a Portugal (Saraiva e Lopes, 1989, 615-637). Da História da época sobressai, claro, a figura de Pombal; talvez não tivesse sido exactamente um iluminista mas foi um modernizador imperial cuja notoriedade muito deve ao vigor com que tentou extinguir a Companhia de Jesus (depois de ter sido seu aliado).

O século seguinte voltaria a ficar-nos na memória por causa do choque entre progressismo e religião ou entre “liberais” e “povo católico”, cujo emblema foi, em 1834, a abolição das ordens religiosas. Mas o processo não foi assim tão simples, desde logo porque se vivia na Europa, e na ressaca da Revolução Francesa, um ambiente de revivalismo religioso que aconselhava prudência. Assim, se as Cortes, em 1821, extinguíram a Inquisição, mantiveram o catolicismo como religião do Estado (porém, nem única verdadeira nem obrigatória) e começavam as sessões com uma missa (Ramos, Sousa e Monteiro, 2010: 458/9). De qualquer maneira, e com meandros contextuais, os liberais em geral hostilizaram o *statu quo* religioso, e não só o monástico, tendo havido um corte de relações diplomáticas com o Papa durante alguns anos. Ramos, Sousa e Monteiro citam o Conde do Lavradio que dizia ser aquela guerra civil uma guerra de religião (2010: 493).

É, porém, a I República que nos dá a mais vívida imagem do que foi, para certa *intelligentsia* progressista, a “poderosa narrativa social e histórica” da secularização. Dá-no-la, mas só em parte, pela proximidade temporal; a outra parte fica por conta

² David Martin adianta que nos países protestantes houve casos em que Iluminismo e religião praticamente coincidiram no anseio de aclararem as mentalidades e removerem um *statu quo* obscurantista (2008: 20).

da sem-cerimónia do regime, menos afeito às prudências liberais, sob os avanços a peito aberto de Afonso Costa, o Mata-Frades a quem foi atribuída a gabarolice de afiançar que em duas ou três gerações a religião seria varrida do país³. Fosse verdadeira ou fosse caluniosa, a fama da sentença fazia justiça ao positivismo daquela elite republicana crente na teleologia de Comte que via a Idade Teológica como um anacronismo sem futuro. Mais: a crença religiosa era um vil rebaixamento da dignidade humana, vocacionada, com certeza, para a ciência positiva. Segundo a própria lei republicana, “o ensino dos dogmas é incompatível com o pensamento pedagógico”, tal como foi vertido de decreto de 1910 (cf. Moura, 2007: 171/5/9, 183). Repetia-se a preocupação dos liberais: retirar a educação das mãos da Igreja.

Havia aqui duas crenças ilustradas; acreditava-se no progresso providencial mas, também, na força das ideias – das boas e das más, como se tivessem existência própria no Homem abstracto denunciado por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, esse Homem que poderia pensar qualquer ideia desde que conhecesse as ideias que aquela ideia pressupusesse, quer dizer, desde que fosse educado. Dotados das ideias certas, os indivíduos fariam a sociedade certa (Marx e Engels, 1975: 30 ss). Como, porém, fazer ver a uma mente obscurecida o que é a razão esclarecida? Educando-a, sob a batuta dos *filósofos*, o que representa, no dizer de Rouanet, uma *petitio principii* elitista embora universalista – as leis da geometria e da gravidade são iguais para todos, assim as da moral e do intelecto (Rouanet, 1993: 15-19).

Esta concepção pré-materialista, digamos assim, do obscurantismo, que o atribui à perfídia do clero, sobreviveu à emergência do movimento operário, e não só em Portugal. Maurice Agulhon lembrou que, no princípio do século XX, se via nos meios revolucionários franceses mais ódio aos padres do que aos patrões⁴. O progresso seria compatível com o capitalismo mas não com a credence.

Maria Lúcia Moura (2007: 177) lembra-nos que houve uma longa campanha contra os seminários vinda já do tempo da monarquia, e ilustra-a com um poema de Guerra Junqueiro, inserto n' *A Velhice do Padre Eterno*; intitula-se “Como se Faz um Monstro” e explica-o: pegando “uma criança loira”, “a assobiar e a rir pelos caminhos” e fechando-a no “negro seminário”, “Casamata da fé”, “sacro matadouro”, donde sairá um “pássaro noturno estúpido e sincero. / É abrir-lhe na cabeça a golpes de tesoura / A marca industrial do fabricante – um zero!”. Aliás, toda *A Velhice...* é uma violenta sátira à Igreja, de onde se podem extrair múltiplos exemplos de aze-dume. Eis alguns: “Na barca de S. Pedro, ex-santo, hoje banqueiro” (“A Barca de S. Pedro”); “É o Espírito Santo engarrafado em bilhas, / E o milagre à canada” (“A Água de Lourdes”); “E o Santo-padre Bórgia e muitos santos mais” (“Ladaíinha”); e, claro, os Jesuítas: “Ó Jesuítas, vós sois dum faro tam astuto, / Tendes tal corrupção e tal velhacaria” (“Calambour”) (Junqueiro, s/d). Também Oliveira Martins, nosso pioneiro das Ciências Sociais, lamentava o excesso de padres, a “plebe de frades energúmenos”, o jesuitismo (cf. Sá, 1978: 63-68). Vanguarda progressista e religião não lidavam bem uma com a outra.

³ Ainda hoje se discute a veracidade da fanfarronice. “Ao que parece, ele [Afonso Costa] teria afirmado que em duas ou três gerações a religião seria eliminada no nosso país” (Neto, 2010: 143; itálicos meus). O “site” da *Associação República e Laicidade* disponibiliza argumentos que desmentem a veracidade da famosa proclamação, nunca comprovada, atribuindo-a a intuítos caluniosos (consultado em 22. 02. 2011).

⁴ Maurice Agulhon, “Preface” a Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997: 11/2, *apud* Moura, 2007: 175.

O descaso mútuo prosseguiu século XX adentro e em muitas paragens. Olhando para trás, uma das mais desconcertantes aconteceu em países islâmicos. Até aos anos 1970, os nacionalismos dos países muçulmanos tinham vindo a fragmentar o *dar el islam* em favor de ideais que conhecemos bem: a nação e a modernidade. À frente desses nacionalismos estavam intelectuais que também os conheciam, pois tinham sido formados em escolas europeias ou de estilo europeu; aí leram e traduziram/adaptaram para as respectivas línguas os conceitos das Luzes virando-os contra os colonizadores. O conjunto era falho de coerência, umas vezes dado ao progressismo socialista, outras ao reaccionarismo fascista (nas reviravoltas da II Guerra Mundial), nalguns países ao alinhamento soviético, noutros ao americano, mas, em geral, exibia o propósito laico modernizador hostil ao obscurantismo das credences religiosas (cf. Kepel, 2000: 22/3).

Retrospectivamente, isso não nos surpreende no bloco pró-soviético: Egipto de Nasser, Argélia de Ben Bella e Boumediene, Indonésia de Sukarno, Líbia de Kadhafi, Iémen do Sul e, após certa altura, Síria e Iraque *baasistas*. Sem tradição laica, estes regimes hostilizaram o islão tradicional, porque reaccionário, e trataram de o nacionalizar, para o que era necessário decepar a elite “clerical”. A aproveitar, havia a doutrina social muçulmana. Os marxistas egípcios deploravam o populismo da Irmandade, inimigo da consciência de classe. Em 1954, os Irmãos mais notórios foram enforcados ou exilados, sem lugar numa sociedade moderna e socialista. Uns anos depois, a célebre Universidade Al Azhar foi reformada, quer dizer, passou ao controlo directo do Estado (cf. Kepel, 2000: 28, 44/5, 51).

Na nova Argélia, os primeiros dirigentes nacionalistas não toleraram os antros de “superstição” e “idolatria” reaccionária que eram as confrarias – incompatíveis com o socialismo e, até, com a independência (em muitas havia sentimentos pró-franceses). Foram dissolvidas e as suas terras incorporadas na reforma agrária. Só a prudência política evitou, na região, uma guerra de razia contra o islão popular; houve, ainda, quem se arrogasse um estatuto de monarca de direito divino negociado com ulemás (Kepel, 2000: 47 e 52).

Também no outro lado da barricada de blocos se instalara a percepção, nas elites modernizadoras, de que a “religião” era um obstáculo ao progresso. Bourguiba, o presidente tunisino, não se coibia de exibir ostensivas marcas do seu laicismo republicano francês: bebendo limonada em directo na televisão durante o jejum do Ramadão, proibindo a tradicional imolação de cordeiros na festa do Aïd Kébir, desprezando os dignitários islâmicos (Kepel, 2000: 52).

No Irão, o Xá, aliado dos E.U.A., travou uma luta de morte com o xiismo para executar o seu grande programa de modernização do país. Para ele, diz Kepel, a islamização tinha sido um acidente na antiga história persa. A revolução de Khomeini impediu um referendo do regime sobre um projecto de reforma agrária (que incluía latifúndios do clero), a concessão do voto às mulheres e a não obrigatoriedade de o Corão ser o garante dos juramentos (Kepel, 2000: 34-40).

Muitas décadas antes, Ataturk, um general turco, remediara como pudera a derrota otomana na I Guerra. Viria a conseguir mais do que preservar a independência turca do retalhamento do império muçulmano – criou a Turquia moderna, quer dizer, laica. Aboliu formalmente o Sultanato em 1922 e o Califado em 1924. Cultivado nos autores iluministas bem como no positivismo comtiano, não deixou dúvidas acerca do que deveria ser a modernização do seu país: des-islamizou a justiça esta-

belecendo um novo Código Civil “ocidentalizado”, aboliu a segregação dos sexos, incentivou a educação feminina, reprimiu a exibição pública de símbolos religiosos (entre eles, os véus islâmicos), promoveu a ciência, ilegalizou confrarias, modernizou os costumes. Foi até onde os *Jovens Turcos* nunca tinham ido. Entretanto, em 1996, aconteceu o “impensável” na Turquia moderna: um dirigente islamista foi nomeado Primeiro-Ministro. Já nos anos 1980 vinha sendo visível que seis décadas de modernização não tinham extinguido “a cultura e os modos de vida islâmicos transmitidos pelas confrarias e as associações religiosas” (Kepel, 2000: 340). Parecia derubada mais uma *grande narrativa*: a de que, finalmente, o islão iria sair do seu longo medievo e acompanhar o movimento natural do mundo.

Olhando para trás, parece que o mundo não avança em linha recta. Aliás, parece que nem avança – a linha, além de torta, às vezes dá a ideia de andar à toa e, até, de recuar.

Acerca da cristandade, David Martin tem razão: por muito que custe aos cristãos intelectuais, os pobres, nos últimos tempos, não têm escolhido a “libertação ilustrada” mas, sim, o pentecostalismo e o carismatismo católico (2008: 150). No caso da América Latina, essa escolha exhibe a ironia cruel de ocorrer no berço da Teologia da Libertação. A ironia é dupla: a constelação “evangélica” despolitiza a religião e desconsidera o Estado democrático. O seu programa é claro: conversão *in foro interno*, santificação pessoal, rigor moral, emocionalismo expressivo na comunicação com Deus, uso terapêutico da religião, observância de valores familiares e domésticos, criação de pequenas comunidades de fiéis e, em certas variantes, uma teologia assente no “evangelho do bem-estar” (fé e santidade atraem a prosperidade) (cf. Martin, 2008: 134-152).

Sem abdicar de voz pública nem de influência no poder político, usa-as em benefício da sua agenda, muito restringida à moral. Em termos de normatividade sócio-política, pouco se sai de um esboço: recusa da violência revolucionária, honestidade, negócio justo, culto do bom nome na praça. Digamos que se trata de um programa mínimo para um Estado dominado por uma maioria indiferente. Entretanto, nos enclaves convertidos, o “pentecostalismo” vem funcionando como o sindicato das mulheres e das crianças mais pobres contra a “deserção familiar, a violência, a promiscuidade e o alcoolismo”, e dos homens contra a perda de respeito próprio ou alheio (cf. Martin, 2008: 146/7).

Aparentemente, onde as promessas da modernidade falharam, irrompem soluções religiosas arcaicas. Todavia, a julgar pelos dados globais, como vimos, também no mundo mais saciado da modernidade subsistem, ou incrementam-se, tais soluções religiosas. Até mesmo a Europa pode deixar de ser excepcional se considerarmos aquelas crenças e práticas vistas como equivalentes funcionais da religião: espiritualidades orientais, meditação, astrologia, espiritismo, visões apocalípticas, etc., em voga nas últimas décadas⁵. Mais ainda o poderá ser se tivermos em conta os efeitos das imigrações.

Anthony Giddens, em *O Mundo na Era da Globalização*, dá-nos a explicação mais trivial para esta persistência: a religião radica na ansiedade e no medo; como a modernidade não os eliminou, então os modernos continuarão a ter necessidades reli-

⁵ A revista *Le Monde des Religions* tem, em vários números, publicado dossiês e artigos sobre o assunto.

gias (2006: 33, 42). Na sua trivilalidade, quiçá verdadeira, a explicação *antropológica* de Giddens representa um salto em relação à *iluminada*, que reduzia a religiosidade ao estatuto das carências pré-científicas e pré-lógicas, estudadas no âmbito do animismo, do naturismo, do totemismo, da superstição (Casanova, 1994: 30, 31).

Weber já tinha dado esse salto, e com outra finura. Os privilegiados sentem a necessidade de legitimação do seu privilégio, os desfavorecidos a de salvarem-se dos seus sofrimentos (sob a forma de religiosidade de retribuição), os intelectuais a de responderem a uma indigência interior com uma espécie de “teodiceia” ética (por vezes profana) – o que, no todo, envolve o sentido da vida no sentido do mundo e na política (1983: Segunda Parte, cap. V).

A ideia de que a religião é co-natural à condição humana tem ganho terreno ultimamente. Inclusive, tem-se falado, nalguns meios científicos, em “gene de Deus”, “ponto de Deus”, “neuroteologia”⁶, com formulação de hipóteses e realização de experiências compatíveis quer com a crença quer com o mais afincado ateísmo. Fora da ciência e da teologia, Luc Ferry tem vindo a dizer o mesmo: a religião é um problema espiritual e, como tal, não se deve às imperfeições da sociedade nem aos acidentes biográficos. Numa sociedade perfeita, ao indivíduo são não faltariam oportunidades de se sentir perdido, interiormente indigente: a certeza da morte, o envelhecimento, o luto, a procriação, a banalidade do dia-a-dia (Comte-Sponville e Ferry, 2000: 187; v. tb. Costa, 2005: 41). Parte dessa indigência tem tradução religiosa propriamente dita e é mais ou menos constante.

Ficam, porém, umas perguntas a pairar no espírito do tempo: por que razão nas últimas décadas a necessidade religiosa tem sido tão asperamente anti-progressista? Porque é que os pobres têm procurado tanto o “evangelismo/carismatismo”? Porque é que os antigos movimentos progressistas, incluindo alguns ramos da Acção Católica, se foram esvaziando enquanto os Novos Movimentos Eclesiais se enchem de gente de todas as classes, alguma dela trânsfuga do progressismo? Por que motivo os deserdados do islamismo rejeitaram a sua “Teologia da Libertação”⁷? Porque é que o extremismo islâmico mais obscuro recruta tanto nas classes médias e nas universidades? E como explicar a tendência para o culto religioso desinstitucionalizado, individual ou familiar?

São perguntas tortuosas, estas, talvez mais filosóficas do que sociológicas. Como não posso responder-lhes de modo assertivo, fá-lo-ei de viés. Curiosamente, recorreré a uma teoria que não me parece válida, ou melhor, a uma parte dela.

Em 1980, Stark e Bainbridge construíram uma teoria axiomático-dedutiva da religião na linha das escolhas racionais. Os limites desse tipo de modelo, inspirado no comportamento económico e nas noções de custo e benefício, já foram expostos muitas vezes. Steve Bruce, por exemplo (1993), limitou a sua utilidade a algumas metáforas sugestivas e a um ou outro instrumento analítico; no resto, dadas as inconciliáveis diferenças entre bens económicos e religiosos, só se conseguem analogias falaciosas e proposições inverificáveis. Ele explica porquê: escolher entre uma igreja e outra não é escolher entre um Ford e um Chrysler (1993: 201/2).

⁶ V. *Le Monde des Religions*, nº 27, janvier-février, 2008, que descreve e discute experiências científicas feitas neste âmbito.

⁷ O islamismo também produziu as suas “Teologias da Libertação”. Foi o caso, no Irão, da doutrina de Ali Shari’ai, desenvolvida nos anos 1960, que agregava ao islamismo uma orientação revolucionária marxista e terceiro-mundista. A linha de Khomeini ganhou (cf. Kepel, 2000: 35-37).

O produtor de uma marca automóvel não pode persistir indefinidamente num modelo que não se vende com o argumento de que é o único bom e, até, o único autêntico; a salvação é um objectivo definitivo e sem alternativa, pelo que a questão de saber se existe concorrência com melhor preço não se coloca ou é disparatada; há empreendimentos religiosos de sucesso que exigem baixos custos, tal como há outros que exigem altos custos (inclusive o da vida), o que invalida pela raiz o conceito de custo por ser infalsificável. Por tudo isto, Bruce conclui que os modelos económicos só podem explicar bem o comportamento religioso onde não exista religião (Bruce, 1993: 201-205)⁸.

Há, no entanto, uma parcela da teoria de Stark e Bainbridge que nos poderá ajudar a diminuir o desconcerto das perguntas que fiz acima. O fio da teoria parte dos conceitos de *recompensas* e *custos*: as pessoas buscam o que entendem ser recompensas procurando minimizar os custos de obtenção; para tal, avaliam uns e outros segundo explicações que funcionam como padrões justificativos e de cálculo para elevados *ratios* de troca. Ora, algumas recompensas são muito raras, tão raras que não parecem existir neste mundo e, então, são frequentes as explicações remetendo-as para um futuro distante ou para qualquer contexto inverificável; é neste caso que surgem os *compensadores*, substitutos intangíveis de recompensas garantidos pela fé de que serão obtidas (e não recompensas em si mesmas). O mais universal compensador é a promessa de triunfo sobre a morte, através da fé na vida pós-morte, e é aí que as religiões exercem o seu grande fascínio. Entre uma fraca recompensa e um grande compensador, é normal os humanos escolherem o último (Stark e Bainbridge, 1980: 268/9, 272). Mas, dizem os dois autores, as organizações religiosas não propiciam apenas compensadores – propiciam também recompensas mundanas (p. 274), umas internas, outras externas. Conheçemo-las: posição na hierarquia, rendimentos elevados, emprego, *status*, influência em geral, poder económico, poder político, revanchismo social. E podem oferecer ainda compensadores mundanos – seja a promessa de uma ordem social mais justa num futuro indeterminado.

Eis-nos chegados ao âmago da minha argumentação: a vocação fundamental da religião é a de fornecer, não recompensas, mas, antes, compensadores e, acima de tudo, compensadores não mundanos. Há quem a procure por causa de recompensas, da mesma maneira que há quem não traduza inquietações espirituais em religião. E há quem nela busque compensadores mundanos “sob mandato divino”, como se aderisse a um sindicato. Pode ser que uma igreja se sustente durante algum tempo na base de compensadores mundanos e de recompensas mas acabará, mais cedo do que tarde, por se confrontar com os limites do cinismo ou dos erros de cálculo. Terá sido por isso que os latino-americanos pobres, após um período de “experiência libertadora”, acabaram escolhendo o evangelismo, e que outros (pobres ou não) enfileiraram nos Novos Movimentos Eclesiais, e que João-Paulo II atraiu multidões.

Cristo não seduziu os primeiros seguidores discursando contra o ocupante romano e chamando a si o que era de César; é a ele que seguem os cristãos *des-igrejados*, sem promessas de recompensas nem de compensadores mundanos. Um estudante universitário de tecnologia que em Londres ou em Madrid se faz explodir e explode outros não o faz por prémios mundanos. Os guerreiros de Maomé que, em algumas dé-

⁸ A crítica de Steve Bruce não se destina, em específico, à teoria de Stark e Bainbridge.

cadadas, mudaram a face do Mediterrâneo, combatiam pelo saque e pelo poder, sim, mas também pelo paraíso, ou melhor, pelo compensador que é a promessa de paraíso; económica e tecnologicamente, poderiam tê-lo feito muito antes, mas não o fizeram.

A ser fundamentada esta especulação, uma teocracia só se susterá no tempo se for realmente uma teocracia, isto é, se, para além de contar com aqueles que recompensa, contar com muita gente que se sinta compensada até ao fim da vida. As recompensas são escassas mas os compensadores caem do céu.

Bibliografia

- BRUCE, Steve (1993), "Religion and Rational Choice: a critique of economic explanations of religious behavior", *Sociology of Religion*, 54(2): 193-205.
- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- COMTE-SPONVILLE, André, FERRY, Luc (2000), *A Sabedoria dos Modernos – dez questões para o nosso tempo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- COSTA, Joaquim (2006), *Sociologia dos Novos Movimentos Eclesiais – foculares, carismáticos e neo-catecumenais em Braga*, Porto, Afrontamento.
- DENIS, J.-P., GREILSAMER, L. (eds.) (2011), *L'Atlas des Religions – edition 2011*, s/l, La Vie – Le Monde.
- GIDDENS, Anthony (2006), *O Mundo na Era da Globalização*, Barcarena, Presença.
- JUNQUEIRO, Guerra (s/d), *A Velhice do Padre Eterno*, Porto, Livraria Chardron, de Lélo & Irmão, Lda.
- KEPEL, Gilles (2000), *Jihad, Expansion et Déclin de l'Islamisme*, s/l, Gallimard.
- MARTIN, David (2008), *On Secularization: towards a revised general theory*, Aldershot (U.K.) e Burlington (U.S.), Ashgate.
- MARX, K., ENGELS, F. (1975), *A Ideologia Alemã*, Vol. I, Lisboa, Presença.
- MOURA, Maria Lúcia B. (2007), "A I República e a Igreja Católica – a impossibilidade de um compromisso", *Noroeste. Revista de História*, 3 (Actas do Congresso Internacional de História – Territórios, Culturas e Poderes, vol. II): 169-185.
- NETO, Vítor (2010), "A Questão Religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa", in ROSAS, Fernando, ROLLO, Maria Fernanda (coords.), *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Tinta da China: 129-148.
- RAMOS, Rui, SOUSA, Bernardo V., MONTEIRO, Nuno G. (2010), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.
- ROUANET, Sergio Paulo (1993), *Mal-Estar na Modernidade – ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SÁ, Victor de (1978), *Esboço Histórico das Ciências Sociais em Portugal*, s/l, Instituto de Cultura Portuguesa (col. "Biblioteca Breve", vol. 17).
- SARAIVA, António José, LOPES, Óscar (1989), *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora.
- STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William S. (1980), "Towards a Theory of Religion: religious commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(2), June: 114-128.
- VOLTAIRE, 1987, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Éditions Garnier.
- VOLTAIRE (1997), *Tratado Sobre la Tolerancia*, Madrid, Santillana.
- WEBER, Max (1983), *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

