Revista de Estudos da Religião Nº 4 / 2004 / pp. 1-26
ISSN 1677-1222

Trazendo a Teoria de Volta*

*Rodney Stark** [socstark@aol.com]*

tradução por Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes [rirsm02@yahoo.com.br]

Eu aprecio enormemente esta oportunidade de resumir o recente renascimento da teorização em Sociologia da Religião – um desenvolvimento de tamanha significância que Stephen Warner (1993:1044) corretamente descreveu como uma "mudança de paradigma em andamento". Não considero falta de modéstia concordar com Warner, que afirma que eu exerci um papel proeminente nesses avanços. Por isso, considero útil organizar minha pesquisa a partir de um panorama autobiográfico.

Muitos anos antes de iniciar a graduação – enquanto completava o serviço militar e trabalhava como repórter para o *Oakland Tribune* – passei a me interessar bastante pela Filosofia da Ciência. Li todos os autores importantes, mas ninguém me influenciou mais do que Karl Popper. Mesmo tendo-o lido pela primeira vez há mais de trinta anos, minha reação ao seu ensaio "Filosofia da Ciência: um relatório pessoal" (1957), que posteriormente veio a se tornar o primeiro capítulo do seu *Conjectures and Reefutations*[1] (1968), permanece viva.

O começo do ensaio remonta aos dias de estudante de Popper na Viena de 1919, quando quatro teorias dominavam as discussões entre os estudantes: a teoria da história de Marx, a psicanálise de Freud, a psicologia individual de Alfred Adler e a teoria da relatividade de Einstein. Popper passou, gradualmente, a ficar incomodado com a postura científica dos três primeiros, mas não por lhes faltar rigor matemático e exatidão. Pelo contrário: ele chegou à conclusão de que, em função de suas estruturas lógicas, cada um estava apenas "fazendo pose" de teoria científica. De fato, como o próprio Popper colocou, todos os três "lembravam mais a astrologia do que a astronomia" (1968:34). Em particular, ele culpava essas teorias porque elas pareciam ter capacidade explanatória *demais*. Assim, naquele mesmo ano - quando Eddington viajou para uma ilha a oeste da África a fim de observar um eclipse solar, com a esperança de falsear a teoria de Einstein -, os amigos de Popper que simpatizavam

* O artigo foi originalmente publicado em inglês sob o título: Bringing Theory Back In, in: Lawrence A. Young (ed.): Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York; London: Routledge 1997, pp.3-24.

** Professor de Ciências Sociais, Baylor University, EUA.

1 Em português: *Conjecturas e refutações.*

com as idéias de Freud, Marx ou Adler defendiam que a força das teorias de cada um desses pensadores residia na capacidade de incorporar todos os eventos e resultados possíveis. Ou seja, que tais teorias *sempre* estão em conformidade com os dados. Escrevia Popper: "eles estavam sempre certos e seguros – o que, aos olhos de seus admiradores, constituía-se como o mais forte argumento a favor destas teorias. Comecei a pensar que essa aparente força era, na verdade, sua fraqueza". (p.35). Assim Popper descobriu, ou no mínimo tornou explícita, a proposição segundo a qual uma verdadeira teoria deve ser "incompatível com certos resultados possíveis de observação". Com a exceção de Einstein e de seus poucos seguidores, ninguém naquela época realmente acreditava que a luz fosse influenciada pela gravidade. Por isso, cientistas do mundo inteiro presumiam que Eddington não observaria a luz se dobrando quando o eclipse tornasse possível a observação apropriada. Mas a teoria de Einstein não predizia se a luz poderia ou não fazer um movimento de curva – apenas afirmava que ela *deveria* fazê-lo. Não tivesse sido assim, a teoria da relatividade teria sido falsificada.

Dessa forma, aprendi com Popper e muitos outros filósofos da ciência que uma teoria de verdade deve prever e proibir certas observações, e que alguns resultados devem ser incompatíveis com ela. Sistemas de pensamento que conseguissem se acomodar a todas as observações possíveis nada explicavam, pois, quanto ao futuro, elas não tinham nenhum valor prognóstico – eram meramente esquemas de classificação *post hoc* capazes apenas de descrição ou codificação.

Popper e seus colegas também me ensinaram que as teorias devem começar com afirmações genéricas, abstratas, ou axiomas, a partir dos quais um conjunto de proposições possa ser extraído, e que se deve testar essas teorias testando as predições empíricas derivadas das proposições. Além disso, também não se deve querer afirmar a verdade dos axiomas indutivamente ou, mesmo, induzir os axiomas a partir das observações, uma vez que enunciados (ou postulados) universais não podem ser induzidos – algo que Hume já havia estabelecido irrefutavelmente no século XVIII. Então, quando comecei a cursar a graduação em Berkeley, considerava essas visões sobre a teoria não somente auto-evidentes, mas como se fossem a sabedoria que predominava há muito tempo. Esse ponto de vista era correto somente aos olhos do departamento de Filosofia, mas a situação no departamento de Sociologia era totalmente diferente.

Naquela época havia dois semestres de teoria e dois de método para quem cursava o primeiro ano de Sociologia em Berkeley. Foi uma questão de poucos dias para descobrir que nós não leríamos teoria alguma durante o curso de teoria do primeiro semestre também, que, na verdade, consistia em uma História do pensamento social. Tampouco demorou para que me desse conta de que os professores do curso de método do primeiro semestre não faziam idéia do que era uma teoria. Um deles chegou a dizer que "teoria é a lengalenga que se coloca na frente de um trabalho para que os intelectuais o publiquem". Disse ele, por experiência própria, que se pode, muito bem, simplesmente usar a tipologia de meios/fins de Robert Merton e dizer que é a sua teoria.[2]

As coisas ficaram muito piores no segundo semestre, quando descobri que também não leríamos nenhuma teoria - de acordo com meu entendimento do termo - nas aulas de teoria social moderna. Pois nos anos 60, teoria, às vezes, significava Marxismo, ou na maioria das vezes funcionalismo estrutural, sendo o primeiro teórico Talcott Parsons. Assim, fiz minha parte lendo *The Structure of Social Action*[3] e *The Social System*.[4] Meus colegas reclamavam o quanto esses livros eram mal escritos, densos e confusos. Eu teria perdoado todos esses defeitos caso houvesse neles algum esforço no sentido de teorizar. Mas não havia nenhum. O problema dos funcionalistas estruturais é que eles não constituíam uma escola teórica justamente por não teorizarem absolutamente nada. Seu corpo maciço de conceitos e afirmações definidoras não contém sequer uma afirmação que seja contingente ou falsificável, que eu pudesse encontrar. O Funcionalismo Estrutural, como o Freudismo, o Marxismo e o Adlerismo, estava mais para a astrologia que a astronomia.

Apesar de minhas poucas noções, até eu logo aprendi a não expressar tais visões – assim como posso expressar a fé de que a Terra é plana. Na verdade, conforme eu passava para meus colegas extratos de Popper, eles os encaravam como se fossem pornografia – excitantes de ler, mas ninguém deveria flagrá-los fazendo isso. Todavia, eu permanecia determinado de que um dia iria escrever teorias sociais.

2 Afirmou também que quando estava com pressa não lia o texto, mas apenas dava uma olhada nas tabelas, uma vez que elas contêm as únicas informações interessantes do autor.

3 Em português: *A Estrutura da Ação Social*.

4 Em português: *O Sistema Social*.

Em 1964, eu fui para Montreal participar dos encontros da *ASA*[5] e ouvi George Homans proclamar seu famoso (alguns dizem infame) discurso presidencial "Trazendo os homens de volta para dentro"[6] – título ao qual eu aludi intencionalmente para este ensaio. Tendo sido apresentado por Meil Smelser, Homans dedicou a primeira parte de seu pronunciamento a destruir o funcionalismo estrutural, em parte mostrando que as primeiras 65 páginas do livro de Smelser sobre a revolução da indústria do algodão na Inglaterra eram inteiramente supérfluas para as explicações que se seguiam. Tais páginas "teóricas" iniciais apresentavam uma visão funcional-estruturalista das mudanças e da modernização. Porém, Homans exaltou, já que não havia nenhuma afirmação contingente na teoria, nada está previsto em relação ao que seria encontrado na análise; logo, nada de valor explanatório seria perdido se esse trecho fosse simplesmente desconsiderado e a análise continuasse sendo feita no restante do livro. Ademais, Homans observou, quando Smelser iniciava de verdade a tarefa explanatória, todas as caixas conceituais e todas as "quatro exigências funcionais" já haviam desaparecido, tendo sido substituídas por referências a atores racionais – mesmo que tais afirmações parecessem intencionalmente difusas. Homans então prosseguiu no sentido de esclarecer o que de fato é uma teoria científica e demonstrar, convincentemente, porque o axioma da escolha racional é fundamental para qualquer teoria social científica – e qual seria, portanto, a necessidade de trazer os humanos de volta para a teoria social.

Eu fiquei encantado com a performance como um todo, inclusive com a teatralidade de Homans. Na época eu sabia quem ele era, mas nunca tinha lido nada de sua autoria – ele sequer era citado nas minhas aulas em Berkeley, sendo que George Herbert Mead ainda era considerado como *o* psicólogo social. Voltando para Berkeley, li imediatamente a primeira edição de *Social Behavior: Its Elementary Forms*[7] (1961). Achei-o instigante e decepcionante. A parte boa era que Homans havia construído uma teoria social autêntica, mesmo que tomasse emprestado muito da versão skinneriana do behaviorismo. Mas o livro finalizava muitos capítulos cedo demais. Nunca entenderei por que Homans se contentou em realizar tão pouco. Quer dizer, assim que conseguiu fazer as pessoas interagirem e

5 Isto é, a *American Sociologial Association*.

6 Em inglês: *Bringing Men Back In*.

7 Em português: *Comportamento social: suas formas elementares*.

gostarem uma das outras, ele abandonou o trabalho. Ele falhou em percorrer os passos que, para mim, era obviamente os próximos no sentido de deduzir como a interação produz normas, como a interação entre um número maior de atores produz estruturas sociais, quão crescentemente complexa a cultura vai se acumulando, forçando assim a existência de uma divisão de trabalho, e assim por diante. Ou seja, se Homans parecia determinado a nos explicar o que deveríamos fazer e por onde começar, ao mesmo tempo parecia não ter estômago suficiente para a tarefa em questão. Pelo menos me fez improvisar alguns exercícios teóricos nas minhas horas vagas.

No entanto, logo acreditei ter encontrado um teórico mais ambicioso que Homans quando encomendei um exemplar de *Power and Privilege*[8] (1966) de Gerhard Lenski, obra considerada uma teoria propositiva da estratificação. Lenski era realmente muito mais ambicioso que Homans e, no início do livro, ele, de fato, seguia uma teoria dedutiva. Porém, aparentemente devido à sua preocupação em se proteger dos críticos inducionistas, sua teoria ia ficando cada vez mais específica e indutiva ao longo do livro, e o sistema, eventualmente, mais circular e descritivo. Mesmo tendo achando que o livro deixa a desejar, ainda assim tive momentos de excitação na leitura, além de tê-lo achado um exemplo bastante construtivo de como organizar um amplo e abstrato sistema dedutivo para um público de ciências sociais.

Em 1967, comecei um trabalho de três volumes sobre comportamento religioso com Charles Glock. O primeiro volume saiu em 1968. Era um livro amplamente conceitual e descritivo denominado *American Piety: The Nature of Religious Commitment*.[9] O segundo volume focava-se nas fontes do compromisso religioso, e o terceiro nas suas conseqüências. Nenhum dos dois jamais foi publicado. E a teoria foi um motivo determinante para isso.[10]

Ao redigir o segundo volume, comecei com uma teoria dedutiva acerca do comprometimento religioso não muito diferente da que se encontraria no ensaio "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment"[11] que eu e William Sims Bainbridge (1980) escreveríamos mais de

8 Em português*: Poder e Privilégio*.

9 Em português: *Piedade americana: a natureza do compromisso religioso*.

10 Por outras razões confira meu discurso presidencial no congresso de ASR (*Association for the Sociology of Religion*) em 1984.

11 Em português: *Em direção à teoria da religião: comprometimento religioso*.

uma década depois. Comecei com um axioma de escolha racional: *Seres humanos buscam o que percebem ser recompensa e evitam o que percebem ser custos*. Outro axioma introduzia explicitamente a questão da cognição humana: *A ação humana é direcionada por um complexo processamento de informação que funciona para identificar problemas e tentar solucioná-los*. Faço uma pausa aqui para enfatizar que, desde o início, meu trabalho teórico tem sempre levado em conta um componente cognitivo bastante explícito e significativo - algo freqüentemente desprezado por aqueles que me acusam de confiar demais em *teoria de troca*[12] (cf. Garrett, 1990).

Outro axioma impunha escassez sobre o conceito de recompensa: *algumas recompensas desejadas são limitadas, outras sequer existem (no mundo físico)*. Eu também introduzi a noção de *compensadores*, apesar de nunca ter gostado dessa palavra – por achar que ela traz conotações negativas implícitas. No entanto, não achei uma melhor que a pudesse substituir. Compensadores seriam como substitutos para recompensas desejadas. Ou seja, eles fornecem uma explicação sobre como a recompensa desejada (ou um equivalente) pode ser obtida, mas propõe um método de obtenção da recompensa que é, por sua vez, complexo e demorado. Geralmente a obtenção será no futuro distante ou mesmo em outra realidade, e a verdade da explicação será bastante difícil, se não impossível, de ser verificada com antecedência. Quando uma criança pede uma bicicleta e o pai propõe que ela deixe seu quarto limpo e não tire nenhuma nota baixa durante um ano, período após o qual ela ganhará seu presente, um compensador foi determinado no lugar da recompensa desejada. Pode-se distinguir compensadores de recompensas por que uma é a coisa desejada, e a outra é a proposta feita para que se ganhe a recompensa.

Enquanto seres que buscam recompensas, os humanos irão sempre preferir a recompensa ao compensador, mas freqüentemente não se tem opção, já que algumas das coisas que queremos não podem ser obtidas em quantidade suficiente e, outras, às vezes, sequer podem ser obtidas, aqui e agora, por ninguém. Os compensadores se apresentam em abundância em todas as áreas da vida, mas meu interesse principal são os compensadores religiosos. Permita-me lembrar apenas o mais óbvio deles. A maioria das pessoas deseja a imortalidade. Ninguém sabe como alcançá-la no aqui e no agora – a Fonte da Juventude continua sendo algo ilusório. Mas muitas religiões fornecem instruções sobre como essa

12 Isto é a e*xchange theory*.

recompensa em particular pode ser obtida a longo prazo. Quando o comportamento se pauta por esse conjunto de instruções, a pessoa aceitou o compensador. Dessa forma, se está também demonstrando comprometimento religioso, uma vez que as instruções sempre incluem certas exigências frente a frente com divino. De fato, geralmente é necessário entrar em uma relação de troca a longo prazo com o divino e com instituições divinamente inspiradas, de maneira a seguir as instruções: as igrejas se baseiam nessas relações de troca.

Quero que fique claro que a teoria não implica, e não deve implicar, em nada relacionado à verdade ou falsidade dos compensadores religiosos. Ela se limita a postular o processo de escolhas racionais pelas quais os seres humanos avaliam e intercambiam esses compensadores. Manipulando logicamente os axiomas e definições da teoria, fui capaz de alcançar o que imaginava ser deduções marcantes concernentes à relação entre poder e piedade. Lembrando que os compensadores religiosos incluem recompensas tanto escassas quanto indisponíveis, podemos ver que:

1. *O poder de um indivíduo ou grupo será negativamente associado com a aceitação de compensadores religiosos cujas recompensas sejam escassas*. Ou seja, pessoas poderosas simplesmente buscarão as recompensas – luxo material, por exemplo. Pessoas menos poderosas tendem a aceitar compensadores que, por exemplo, lhes garantam a recompensa que, se renunciarem de bens materiais nessa vida, os obterão na outra. Podemos chamar esta forma de compromisso religioso de sectária.
2. *O poder de um indivíduo ou grupo será positivamente associado com o controle de instituições religiosas e com a obtenção de recompensas disponíveis em organizações religiosas*. Podemos considerar essa forma de compromisso religioso como sendo próprio das igrejas.

Mas é a terceira dedução que sempre me interessou mais:

3. *Independente de poder, pessoas e grupos tendem a aceitar compensadores religiosos em troca de recompensas que não existem nesta vida*. Notei aqui que, em alguns aspectos, todos são privados de algo e têm motivo para ser religioso - já que todo mundo enfrenta a morte, doutrinas do pós-morte têm um apelo para todos. Poderíamos chamar esta de a forma universal do comprometimento religioso.

Finalmente, introduzi o conceito de socialização para condicionar as percepções e ações humanas, incluindo seu comprometimento religioso.

Essas três deduções simples, ou proposições, aparentavam grande utilidade. Primeiramente, elas são bastante parcimoniosas. Todos os atributos humanos relacionados a variações do poder do indivíduo ou do grupo, incluindo todos os atributos de status como sexo e raça, são englobados por essas três proposições, com predições e restrições evidentes. Assim, uma imensa literatura de correlações conhecidas se encaixa perfeitamente nelas. Segundo lugar, por referência aos axiomas, as proposições são *explicadas*. Sabemos *porque* as coisas são dessa maneira.

Com esse sistema dedutivo me servindo de guia, no restante do livro eu testei as três proposições com um sucesso considerável, usando não somente as amplas bases de dados que eu e Glock coletamos, mas também a literatura empírica pertinente.

Em 1969, quando o livro estava terminado, dei uma cópia a Glock, prevendo que a receberia de volta um ou dois meses depois, com pequenas edições de prova – era assim que colaborávamos um com o outro. Mas dessa vez os meses foram passando e, como eu estava trabalhando em outro livro sobre a polícia, acabei não o pressionando. Finalmente, ele deixou um recado na minha caixa postal dizendo que, como sempre, o livro estava ótimo, mas que não seria uma decisão sábia incluir o primeiro capítulo. Ele sugeriu que a teoria, especialmente dedutiva, parecia repelir as pessoas. Por que não se limitar a testar hipóteses conhecidas a respeito das correlações do compromisso religioso, como "pessoas pobres tendem a rezar mais que pessoas ricas", ou "pessoas ricas têm mais probabilidade de freqüentar e pertencer a igrejas que as pobres?" O problema dessa abordagem é, com certeza, que as hipóteses são órfãs intelectuais, no sentido de que não há uma explicação superior sobre por que deveriam ser aplicadas, ou mesmo por que deveriam ser formuladas ou testadas. Na verdade, essas "hipóteses" são derivadas de resultados empíricos anteriores (cf. Demerath, 1965) e, portanto são, de alguma maneira, *post hoc*. Parecia-me muito mais importante dizer porque e como esses padrões diferenciais existem, uma vez que aparecem não só para renda financeira, como também para outras variáveis relacionadas ao status, como o QI, educação e raça. Parecia tolice recorrer a meia dúzia de interpretações *ad hoc*, uma para cada dessas correlações, enquanto um modelo explicativo mais econômico estava à disposição.

O segundo volume nunca saiu por que eu não estava preparado para lançá-lo e Glock não estava disposto a arriscar seu pescoço. Conforme ficou demonstrado, ele estava indubitavelmente certo sobre o caminho mais sábio de se trilhar. Porém, naquele ponto da minha carreira eu já havia publicado cinco livros, nenhum dos quais importante. Chega disso. E, mais do que isso, percebi que também estava cheio de Berkeley. Então aceitei um cargo na Universidade de Washington.

Assim que me havia ajustado ao meu novo papel de professor, eu passei um fim de semana maravilhosamente chuvoso em Seattle, adicionando, ao final do capítulo que continha a teoria do compromisso, um sumário com a evidência empírica pertinente, e o enviei, na forma de artigo, para um grande jornal. Ele voltou imediatamente por e-mail, com uma longa explicação de que teorias dedutivas são inapropriadas para as ciências sociais. Quando fiz referência ao discurso presidencial de Homan, fui informado de que discursos presidenciais não estão sujeitos a revisão editorial. Só para ter certeza, mandei o artigo para outro grande jornal. Dessa vez, me foi dito que era necessária a prova empírica da veracidade dos axiomas antes que se pudesse avaliar os dados empíricos meramente a partir das proposições derivadas. Eu perdi as esperanças de trazer teorias de verdade para a Sociologia. Coloquei o ensaio numa prateleira, junto com o manuscrito do segundo volume, e durante os anos seguintes cogitei seriamente a idéia de abandonar a academia.

Por sorte, havia sinais de que alguns sociólogos de fato sabiam o que era teoria, e estavam preparados para tentar formulá-las. Em particular, Peter Blau e James S. Coleman estavam fazendo um trabalho teórico impressionante, apesar de que nenhum deles parecia disposto a tentar a "grande teoria" – continuar de onde Homan havia parado e fazer sistemas sociais emergirem de micro-axiomas. Ademais, mesmo essas estrelas consagradas pareciam enfrentar dificuldades ao tentar resgatar a teoria. Por exemplo, em um importante ensaio teórico na *American Sociological Review*, após uma longa explicação sobre a estrutura lógica das teorias dedutivas, e sobre como não se testa os axiomas, testando-se, ao invés deles, as predições empíricas de ordem inferior derivadas dos axiomas, Blau (1970) se dedicou, no restante do artigo, a ignorar tudo que havia escrito, ao tentar demonstrar que seus axiomas *podiam ser induzidos* a partir de dados empíricos. Isso me levou a pensar que ele foi vítima de uma emboscada pelos mesmos revisores que exigiram que eu induzisse meus axiomas, e que por algum motivo ele concordou em fazê-lo. Como se David Hume

nunca tivesse vivido. Também notei que tanto Blau quanto Coleman realizaram seus melhores trabalhos teóricos nos livros, onde esses críticos não podiam se intrometer. A partir disso, concluí que, se eu quisesse fazer teoria, devia provavelmente fazer livros. Também conclui que deveria evitar as "acusações" contra o marxismo, os modelos causais, teorias fundadas, interação simbólica e todo resto, concentrando meu esforço teórico em um subcampo onde eu pudesse explorar minhas habilidades de conceitualização e pesquisa empírica – e minha reputação inicial – e fazer com que acontecesse um fórum sobre meu trabalho teórico. Então, em 1975, William Sims Bainbridge veio para Seattle.

Quando William chegou de Harvard como professor assistente, pusemos a mão na massa imediatamente. Cada um de nós tem muitos interesses que o outro não compartilha, mas isso só deu mais diversão (e fôlego) à nossa colaboração. No começo, nossas discussões sobre comportamento religioso se centravam no livro que ele estava finalizando sobre um novo movimento religioso, no qual ele fez considerável uso do meu trabalho sobre conversão religiosa. Com aquele livro na gráfica (*Satan's Power*[13], 1978), começamos nossos primeiros esforços colaborativos, e logo eu entreguei a ele o ensaio contendo minha teoria dedutiva do comprometimento religioso. Após um estudo atencioso, ele percebeu que se poderia obter muito mais poder e claridade caso fosse introduzido um novo axioma, que viria a se tornar o axioma número A1 nos nossos trabalhos subseqüentes: *A percepção e ação humanas ocorrem ao longo do tempo, do passado para o futuro*. Ele então definiu o *passado* como o universo de condições que podem ser conhecidas, mas não influenciadas, e o *futuro* como o universo de condições que podem ser influenciadas, mas não conhecidas. O que poderia ser mais óbvio? Ainda assim, por estabelecer explicitamente o comportamento humano no tempo, muitos de nossos esforços subseqüentes no sentido de explicar fenômenos religiosos foram simplificados e esclarecidos. Desta maneira, descobri o talento de William para o pensamento abstrato, e eu sabia haver descoberto alguém biruta o suficiente para concordar na colaboração de uma teoria da religião totalmente dedutiva.

Muitos acharam estranha a idéia de colaboração em uma atividade que era tão especificada como a teorização dedutiva. Mas há muitas vantagens em realizar esse trabalho em parceria. Explico. Quando alguém não é capaz de formalizar uma teoria, ou seja, expressá-la em linguagem matemática ou simbólica, o processo dedutivo é ameaçado por riscos, e

13 Em português: *O Poder de Satã*.

torna-se mais difícil à medida que a cadeia de deduções se alonga. É muito fácil pensar que alguém deduziu um conjunto de proposições quando, na verdade, tal pessoa simplesmente pulou diretamente a elas sem tê-las alcançado dentro de uma cadeia lógica contínua. Tais lacunas são relativamente fáceis de se encontrar quando o encadeamento é simbólico, mas muito difíceis quando o encadeamento é em bom e claro inglês. Para enfrentar esse problema, nós dividimos o trabalho. Eu fiz os primeiros rascunhos. Então William trabalhou em cada etapa independentemente, vendo se conseguia retraçar meu percurso sem encontrar nenhum buraco na corrente. Quando encontrava o que achava ser uma lacuna, nós nos juntávamos e passávamos por todos passos lógicos até que estivessem fechados – muito embora ele freqüentemente resolvesse o problema antes que fizéssemos qualquer consulta. Fora isso, William estava sempre encontrando implicações pelas quais eu simplesmente "passava batido", além de estender muitos ramos a partir da linha principal, produzindo proposições importantes em uma série de assuntos vitais. No final, nenhum de nós sabia ao certo quem havia feito o quê.

Mas sabíamos que nossos colegas estavam pouco interessados nas chamadas "grandes teorias", não importa sobre o que fossem. Em seguida, enviamos nossa teoria axiomática do compromisso religioso para o *Journal of Scientific Study of Religion*. Encontramos em Phillip Hammond um editor receptivo, e nenhuma revisão significativa foi exigida.[14] Isso, entretanto, não altera o fato de que esse foi o único artigo que William e eu publicamos pelo qual não recebemos nenhum pedido de reimpressão. De qualquer forma, quando esse fragmento da teoria foi publicado, em junho de 1980, William e eu tínhamos um plano relativamente completo da teoria inteira. Enviamos uma cópia a Grant Barnes, um amigo que já havia publicado livros nossos anteriormente na editora da Universidade da Califórnia. As críticas que ele recebeu eram até que surpreendentes. John Lofland, o mais fiel interacionista simbólico que já existiu, escreveu uma crítica espantosamente favorável. Seu entusiasmo não era compartilhado por dois "teóricos" anônimos, um dos quais condenou a abordagem inteira argumentando que era mais do que sabido que teorias que copiassem as ciências naturais não poderiam lidar com as ambigüidades e nuanças da ciência social. Acredito que

14 Phil perguntou se podíamos diminuir o ensaio de 32 páginas entregues para o seu novo limite não-negociável de 25 páginas. Mas na época em que não muitos conheciam o poder do processamento de textos digitais (os aparelhos acessíveis naqueles tempos não-desenvolvidos em termos de computação custavam US$ 12 mil, e seu funcionamento requeria um treinamento extenso), resolvemos o problema por escolher uma fonte um pouco menor e por diminuir as margens.

Barnes teria publicado o livro de qualquer jeito, mas naquela altura do campeonato William, e eu decidimos adotar uma estratégia mais cautelosa. Nós atrasaríamos o envio de nossa teoria para um mundo hostil, enquanto instigávamos nossos oponentes e tentávamos conquistar possíveis apoiadores, revelando fragmentos de nossa teoria em ensaios constituindo testes empíricos de algumas de suas proposições mais significativas. Por esses meios esperávamos criar um clima de opinião disposto a dar uma chance à teoria.

De 1980 até 1983, Bainbridge e eu publicamos juntos 19 artigos em jornais, além dos demais artigos que cada um de nós escreveu sozinho. E, em tempo, nossos anúncios das futuras atrações teóricas realmente começaram a criar interesse entre os sociólogos da religião. De fato, algumas pessoas começaram a escrever ataques à nossa teoria apesar de não a terem lido (cf. Wallis and Bruce, 1984). Então, em 1984, transformamos 22 desses artigos em um livro que Grant Barnes ficou de publicar no ano seguinte. *The Future of Religion*[15] foi bem recebido – até mesmo ganhando o honrado prêmio de livro da *Society for the Scientific Study of Religion*. Assim, finalmente parecia a hora de publicarmos nossa teoria da religião. Retornamos aos manuscritos, que tinham ficado numa gaveta durante mais ou menos cinco anos, e demos uma revisada final. Ambos estávamos "enferrujados" e o caminho havia sido duro. Pior ainda, desde 1982 William havia retornado a Harvard, o que tornou nossa colaboração bastante esporádica. Mas, eventualmente, acabamos o livro.

A Theory of Religion[16] saiu em 1987. Consistia em sete axiomas, cada um dos quais uma afirmação bem simples acerca dos seres humanos ou da condição humana. Em adição àqueles mencionados anteriormente neste ensaio, os outros são afirmações tão pouco controversas como eles:

As recompensas variam em espécie, valor e generalidade.

A maioria das recompensas buscadas pelos humanos são destruídas quando usadas.

Seria difícil pensar em afirmações mais óbvias do que essas. Porém, quando combinadas com os 104 conceitos definidos no nosso sistema teórico, conseguimos derivar 344 proposições contingentes, incluindo as três derivadas da teoria do comprometimento. Como uma preliminar necessária para explicar a religião, algumas dessas proposições apontam para a emergência de normas e valores; outras explicam a divisão de trabalho (ou

15 Em português: *O Futuro da Religião*.

16 Em português: *Uma Teoria da Religião*.

especialização); e outras deduzem a estratificação, evolução cultural e todo um conjunto de fenômenos sociais básicos.

Uma grande fonte de satisfação foi nossa habilidade de deduzir, dentro do nosso sistema axiomático, proposições que incorporassem as teorias de médio alcance mais respeitadas do estudo científico-social da religião. Considere a célebre proposição de Malinowski de que os "primitivos" nunca recorrem à magia quando têm meios para atingir seus objetivos diretamente. Por exemplo, eles nunca recorrem à magia para remover as ervas-daninhas de suas plantações ou para consertar suas cercas. Mas existem forças, como o tempo ruim ou as pragas, que vão além dos seus esforços e extrapolam seus conhecimentos. "Para controlar estas influências, e somente estas", o agricultor primitivo "emprega mágica" (Malinowski, [1925] 1964:29). Em nosso sistema dedutivo, a proposição de Malinowski é generalizada para além da mágica e para além das culturas primitivas, tomando a forma da Proposição 58: *As pessoas não fazem trocas com os deuses quando uma alternativa mais barata e eficiente está disponível*.

Outro exemplo é a famosa afirmação de Durkheim (1915:44) de que "*não existe igreja de magia*". Desde que considero esse, de longe, o *insight* mais original e importante da obra, todavia supervalorizada, de Durkheim sobre religião, deixe-me traçar seu argumento. Ele começa distinguindo religião de magia. Enquanto ambos são constituídos de crenças e ritos, mitos e dogmas, a magia difere da religião por enfatizar fins utilitário e técnicos e por não se preocupar com questões teológicas básicas: "[a magia] não perde tempo com pura especulação" (p.42). Além disso, Durkheim se deu conta da "marcante repugnância da religião em relação à magia e, em troca, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia tem um prazer meio que profissional em profanar as coisas sagradas... por sua vez, a religião, quando não condena e proíbe rituais de magia, sempre olha para ela com desaprovação" (p.43). Por último, Durkheim havia notado que "entre o mago e os indivíduos que o consultam, assim como entre esses indivíduos, não há laços duradouros... O mago tem uma clientela e não uma igreja, e é bastante possível que seus clientes não tenham nenhuma tipo de relação entre eles, ou sequer se conheçam; inclusive, que a relação que tenham com ele [o mago} seja acidental e transitória; é a mesma relação de um enfermo com um médico" (p. 44).

Aqui está como esses *insights* apareceram em nossa teoria. Antes, algumas definições-chave:

Definição 18: *Compensadores* são postulações de recompensa de acordo com explicações que não estão prontamente suscetíveis para uma avaliação não-ambígua.

Definição 19: Compensadores que se colocam no lugar de recompensas únicas e específicas são chamados *compensadores específicos*.

Definição 20: Compensadores que substituem um conjunto de recompensar e recompensas de escopo e valor amplos são chamados de *compensadores gerais*.

Definição 22: Religião se refere a sistemas de compensadores gerais baseados em assunções sobrenaturais.

Notemos aqui que, dentre as recompensas de maior escopo, estão as explicações acerca da condição humana: a vida tem um propósito? Por que estamos aqui? O que podemos esperar? A morte é o fim? Por que sofremos? Existe justiça? Como o universo surgiu? Ademais, respostas para perguntas como essas constituem o que geralmente é chamado de Teologia.

Definição 52: *Magia* se refere a compensadores específicos que prometem providenciar recompensas desejadas desconsiderando evidências concernentes aos meios designados.

Definição 53: Especialistas em cultura cuja principal atividade é providenciar compensadores específicos são *magos*.

Essas definições são consistentes com Durkheim. Agora vejamos como o resto das asserções de Durkheim acerca da religião e da magia se encaixam como deduções no nosso sistema:

Proposição 91: *A magia é mais suscetível do que a religião à falsificação*.

Proposição 92: *Não é do interesse dos especialistas religiosos arriscar que caiam em descrédito os compensadores que fornecem*.

Proposição 93: *Especialistas religiosos, ao longo do tempo, tendem a reduzir a quantidade de magia que fornecem*.

Proposição 94: *Na medida em que a demanda por magia continua mesmo após os especialistas religiosos terem parado de fornecê-la, outros se especializarão em fornecê-la*.

Proposição 95: *Os papéis dos especialistas religiosos e dos magos tendem a ser diferenciados, da mesma maneira que geralmente também tendem a cultura religiosa e mágica*.

Proposição 96: *Magos não podem exigir que as pessoas se envolvam em padrões de troca estáveis e a longo termo* (uma proposição anterior afirmava que os especialistas religiosos *podem* exigir tais padrões de troca).

Proposição 97: *Na ausência de padrões de troca estáveis e a longo termo, uma organização composta por magos e seus seguidores não se sustentaria*.

Proposição 98: *Magos atenderão clientes individuais, mas não liderarão organizações*.

Proposição 99: *Magos são bem menos poderosos que especialistas religiosos*.

Nós prosseguimos para explicar a percepção de Durkheim acerca do antagonismo entre religião e magia e também para explicar por que esse antagonismo é geralmente menor. Se, por algum motivo, as instituições religiosas predominantes em uma sociedade continuarem a oferecer sua própria marca de magia (como era o caso da igreja medieval), deduzimos na Proposição 104: ... a religião... tenderá combater a magia fora de seu sistema. Isso explica julgamentos de bruxaria. Porém, na Proposição 105, deduzimos que quando instituições religiosas não lidam com magia, elas toleram magia fora de seu sistema. Esse é o padrão encontrado em todo o Ocidente, onde padres e feiticeiros vivem em um equilíbrio simbiótico.

De maneira parecida, nós deduzimos a evolução dos deuses. Muitos acadêmicos perceberam a tendência das religiões de evoluir na direção do monoteísmo (Swanson, 1960; Bellah, 1964; Lenski, 1970). Assim, deduzimos:

Proposição 61: *Quanto mais as sociedades envelhecem, crescem e se tornam cosmopolitas, menos deuses, mas de maior escopo, elas cultuam*.

Aqui, no entanto, está uma instância em que o processo lógico de dedução produz novidades. Pois descobrimos que, dados nossos axiomas e definições, o produto final dessa evolução não é o *monoteísmo*, definido como crença em um único deus (ser sobrenatural) de escopo infinito. Visto dentro de nosso sistema, um deus como esse seria necessariamente concebido, ou como quase que totalmente distante dos assuntos e preocupações humanas (como exemplificado pelo Unitarismo e as versões do Budismo sustentadas pelos filósofos da corte chinesa), ou como sendo caprichosamente perigoso à maneira dos deuses do panteão grego. A questão aqui é a racionalidade, não somente da

parte dos crentes, mas também da dos deuses. E deduzimos que as forças malignas sobrenaturais (como Satã) são essenciais para a concepção mais racional de divindade.

Proposição 107: *Explicações que assumem seres os deuses racionais oferecem mais garantia de recompensa do que as que assumem serem os deuses irracionais*.

Definição 54: A *racionalidade* é marcada por uma atividade consistente direcionada a um objetivo.

Proposição 108: Distinguir o sobrenatural em duas classes – a do bem e a do mal – oferece um quadro racional dos deuses.

Definição 55: *Bem* e *mal* se referem às intenções dos deuses nas suas trocas com os humanos. O *bem* consiste na intenção de permitir que os humanos se beneficiem com as trocas. O *mal* consiste na intenção de infligir trocas coercitivas ou decepções aos humanos, levando a perdas por parte deles.

Assim deduzimos a necessidade, ora de conceber um único deus que está acima da questão de bem e mal pela virtude de estar distante a qualquer troca com os homens (o Tao não é um parceiro de troca adequado), ora de admitir a existência de mais de um ser sobrenatural. Desse modo, vemos que bem e mal refletem as possíveis orientações dos deuses na direção de objetivos – dar mais do que eles recebem ou receber mais do que dão. Um deus que assume uma dessas intenções é mais racional do que um que assuma as duas.

Nós assim deduzimos:

Proposição 109: *Quão mais complexa a cultura, mais clara a distinção entre deuses bons e maus*.

Proposição 110: *Quanto mais velhas, maiores e mais cosmopolitas as sociedades se tornam, mais clara a distinção entre deuses bons e maus*.

Proposição 111: *Os seres humanos buscam fazer trocas com os deuses bons, evitando fazer trocas com deuses maus*.

Proposição 112: *Serão preferidos os deuses que forem considerados capazes de proteger os humanos dos deuses maus*.

Proposição 113: *Quão mais complexa a cultura, mais provável a crença em deuses bons que são mais poderosos que deuses maus*.

Proposição 114: *Quanto mais velhas, maiores e mais cosmopolitas as sociedades se tornam, mais provável é que passem a acreditar em deuses bons que são mais poderosos que deuses maus*.

Em outras proposições, fomos capazes de deduzir uma teoria de controle de desvio inteiramente articulada, como nosso mecanismo para explicar porque e como as pessoas criam, se convertem e abandonam movimentos religiosos. Também produzimos proposições para dar conta do nascimento de seitas e as condições sob as quais seitas acabam se tornando igrejas, da ocorrência de reavivamentos religiosos e para uma dúzia de outras coisas sobre as quais muito já era sabido pelos nossos colegas acadêmicos. O que tentávamos não era tanto descobrir algum conhecimento novo, mas codificar cuidadosamente a riqueza do que já era conhecido e unir isso sob um único sistema teórico de modo a descobrir as conexões entre todos esses *insights*.

É apropriado mencionar brevemente aqui as implicações de teorizar sobre religião para a plausibilidade das doutrinas religiosas. Seria totalmente errado afirmar que, por oferecer explicações racionais de porque as religiões tendem, por exemplo, a conceber deuses em termos racionais, a verdade das doutrinas religiosas é posta em questão – que fenômenos religiosos são reduzidos, dessa, forma a explicações naturalistas. Ao contrário, se o sobrenatural é conforme descrito pela Teologia judaico-cristã-muçulmana tradicional, então nós vivemos em uma realidade na qual nossa teoria acerca da natureza dos deuses *deve* permanecer. Isto é, o Deus de Abraão é apresentado como o criador, misericordioso e que perdoa, de um universo ordenado e repleto de leis. A idéia de que a Sociologia pode compreender a religião *porque* Deus é racional é totalmente condizente com a noção de que as leis da Física são suscetíveis à razão e à descoberta, porque, como Einstein lembrou ao mundo, "Deus não joga dados". Ademais, nossas deduções sobre a necessidade de uma separação entre o bem e o mal são inteiramente consistentes com milênios de pensamento teológico.

Reconheço que muitas omissões e lacunas marcam nosso primeiro esforço em teorizar a religião, mas estou orgulhoso de termos finalmente contribuído para que uma atividade teórica séria voltasse a ser feita na sociologia da religião. De repente, há muita gente, principalmente jovens acadêmicos, realizando trabalhos criativos e originais na teoria da religião e muitos mais que estão testando e refinando partes dessas teorias. Para mim, a

parte mais satisfatória desses avanços tem sido o privilégio de encorajar, aprender com, e freqüentemente colaborar com esses jovens acadêmicos.

Um deles é, com certeza, Laurence Iannaccone. Um pouco antes do natal, em 1985, recebi uma carta de um professor-assistente de economia da Universidade de Santa Clara. Ele explicava que o ensaio anexado, que consistia em um modelo formal de igrejas e seitas, estava encostado numa prateleira desde a versão de 1980, pois nem seu orientador de dissertação "nem ninguém no departamento de economia de Chicago considerava o assunto digno de atenção por parte de um economista". Ele perguntava o que eu achava do seu modelo e para onde deveria enviá-lo. Eu escrevi de volta imediatamente encorajando-o porque seu *paper* era maravilhoso – não sendo sua única virtude o fato de que o trabalho era inteiramente compatível com o trabalho que Bainbridge e eu estávamos prestes a publicar. Meu julgamento do trabalho logo foi ratificado pelos outros, e acabou saindo numa edição especial do *American Journal of Sociology* voltada para Sociologia econômica.

Desde então, Larry Iannaccone se tornou uma figura muito bem conhecida no estudo da Sociologia da Religião, e suas aplicações da teoria da escolha racional, conforme desenvolvida em micro-economia, têm sido uma importante contribuição para questões básicas, como o porquê de igrejas rigorosas serem fortes. Além disso, o trabalho de Larry tapou lacunas teóricas muito sérias no nível micro, que haviam sido deixadas por mim e por Bainbridge. A verdade é que, embora desde o primeiro momento eu tenha construído teorias dedutivas a partir do que primariamente seriam micro-axiomas e deduzido Sociologia macro de origens micro, eu sempre estive mais interessado no âmbito macro da análise.

Portanto, a partir de 1985, com o livro pronto e lançado na sua quase interminável jornada em direção à publicação, comecei a estender e refinar a teoria no nível mais macro de análise. As coisas começaram a se encaixar quando bati de frente com a noção de economias religiosas. Uma *economia religiosa* consiste na totalidade de atividade religiosa em andamento em qualquer sociedade. Economias religiosas são como as comerciais, no sentido de que consistem em mercados de possíveis e atuais clientes, um conjunto de firmas procurando servir esse mercado, e as "linhas de produtos" religiosos oferecidos por essas várias empresas (Stark, 1985). O emprego da linguagem mercadológica para a discussão de coisas geralmente consideradas sagradas não teve, e não tem, a intenção de ofender, mas

de me habilitar a trazer *insights* básicos da economia para ajudar a explicar os fenômenos religiosos.

Dentre as várias inovações possibilitadas por essa abordagem está a capacidade de focar no comportamento de *empresas* religiosas ao invés de somente nos *consumidores* religiosos. Deixe-me dar um exemplo do que essa mudança de foco oferece. As discussões passadas acerca da secularização normalmente postulavam um declínio na *demanda* por religião, alegando que consumidores potenciais em uma época moderna e esclarecida não mais necessitam ter fé no sobrenatural. Em contraste, em novos ensaios escritos com Larry Iannaccone (1993;1994), não focamos tanto nos consumidores religiosos quanto nos *fornecedores* religiosos. Indagamos: sob quais circunstâncias as empresas religiosas são capazes de *criar uma demanda*? Ou, o que acontece quando somente algumas, e preguiçosas, empresas religiosas, confrontam o potencial consumidor religioso? Mais concretamente, o baixo nível de mobilização religiosa na Escandinávia, por exemplo, reflete diretamente uma baixa demanda, ou a oferta de um produto que não atrai, mal planejado em termos de marketing, dentro de uma economia religiosa distorcida e altamente regulada?

Conforme ponderava sobre os mecanismos das economias religiosas, eu logo reconheci que o fator mais determinante envolvido é se os mercados religiosos são mercados livres, ou se o governo regula a economia na direção de um monopólio. Eu e Bainbridge já havíamos deduzido que uma organização religiosa seria motivada a buscar o monopólio e que o Estado geralmente acha que seus interesses são atendidos ao apoiar um monopólio religioso. Partindo de novo do começo, eu estendi a teoria assim:

Proposição 1: *A capacidade de uma única firma religiosa monopolizar uma economia religiosa depende do grau em que o Estado usa de força coercitiva para regular a economia religiosa*.

Proposição 2: *Quanto mais uma economia religiosa não for regulada, mais tenderá a ser pluralista*.

Pluralismo se refere ao número de empresas atuando na economia: quanto mais empresas tiverem participação significativa no mercado, maior o nível de pluralismo.

Não deverei lidar aqui com o porquê de o pluralismo ser maior em livres mercados. Ao invés disso, devo focar em minha tese de que o pluralismo competitivo não é a força maligna que suga o vigor da religião. Ao contrário, onde há mais pluralismo e competitividade, as

organizações religiosas são mais fortes, e o nível geral de participação religiosa é maior (Stark, 1985). Isso me levou a formular as duas próximas proposições:

Proposição 3: *Quanto mais uma economia religiosa é pluralista, mais suas firmas se especializarão*.

Para se *especializar*, uma firma deve suprir as necessidades e gostos especiais de segmentos específicos do mercado.

Proposição 4: Quanto mais uma economia religiosa é competitiva e pluralista, maiores os níveis gerais de participação religiosa tendem a ser. Inversamente, quanto mais uma economia religiosa é monopolizada por uma ou duas firmas apoiadas pelo Estado, mais a participação geral tende a ser baixa.

Os economista assumem como fato que um conjunto de empresas especializadas são capazes, juntas, de apelar para um número muito maior de consumidores do que uma única empresa não-especializada. O mesmo princípio se aplica na religião. Além disso, devido ao fato de que grande parte do produto é necessariamente intangível e voltado para o futuro muito distante, uma atividade de marketing vigorosa é requerida para se obter altos níveis de consumo. Mas essa não é a forma pela qual as empresas monopolistas apoiadas pelo governo funcionam. É uma importante proposição da economia a de que tais firmas tendem a ser ineficientes. Escrevendo em 1776 a respeito de religiões estabelecidas em geral e a Igreja da Inglaterra em especial, Adam Smith percebeu falta de "empenho" e de "zelo" por parte desta: "O clero, repousando sobre seus benefícios, havia negligenciado a manter o fervor da fé e da devoção da grande maioria da população: e, entregando-se à indolência, foi incapaz de se empenhar na defesa inclusive do seu próprio estabelecimento." ([1776] 1937:741)

Tendo começado a empregar a linguagem econômica e aplicar os princípios básicos da economia, minha amizade com Larry me permitiu discutir essas coisas com um economista formado. Curiosamente, esse economista estava mais interessado em assuntos de âmbito micro que poderiam ter sido objeto de maior interesse para sociólogos e psicólogos. Ao longo dos últimos anos, Larry e eu temos colaborado, e freqüentemente nossos trabalhos têm mudado da teorização micro para a macro. Eu contribui com exemplos para as partes de análise micro dos ensaios e Larry fazia o mesmo para as porções macro.

De qualquer maneira, a extensão do nível macro de teorização acerca das economias religiosas rendeu resultados bem controversos. Por exemplo, a teoria força a conclusão de que a hipótese da chamada secularização está simplesmente errada – que o nível de mobilização religiosa varia em resposta ao pluralismo, não à expansão da modernidade e da sofisticação científica. A dedução de que a mobilização religiosa deve ser baixa quando uma economia religiosa é essencialmente monopolizada requer que nós examinemos a história e descubramos que a sabedoria recebida acerca da piedade universal da Europa medieval é mítica e que as massas da Idade Média eram sequer escassamente religiosas. A teoria prevê até o processo da *igrejação*[17] pelo qual passou a Europa, uma vez que as economias daquelas nações eram efetivamente não-reguladas.

Esses novos avanços teóricos em nível macro têm tido importância também para minhas as colaborações com outro dos brilhantes novos acadêmicos que se iniciaram recentemente nos estudos no âmbito da sociologia da religião – Roger Finke.

Eu fui abençoado com alguns bons alunos de graduação, mas durante muitos anos não tive nenhum de talento apreciável que se interessasse em religião. Na maioria dos casos, eu havia treinado criminologistas, e no começo Roger trabalhava comigo em assuntos criminológicos. Em 1983, por exemplo, ele foi um dos meus co-autores em um ensaio intitulado "Crime and Delinquency in the Roaring Twenties".[18] Porém, Roger logo decidiu que queria se especializar na Sociologia da Religião. Instantaneamente, quaisquer que tivessem sido minhas queixas quanto ao número de sociólogos da religião que eu havia formado, não havia do que me queixar quanto à qualidade deles.

No início, minha colaboração com Roger não esteve focada na teoria. Juntos nós começamos a explorar os maravilhosos e negligenciados censos sobre religião. Quando se tornou possível construir equações para predizer a adesão à igrejas entre 1850, 1860 e 1870, baseando-se em dados referentes à capacidade de comportar pessoas e as finanças de cada congregação, Roger se deu conta de que poderia fazer sua tese de doutorado sobre o processo de *igrejação* dos Estados Unidos. *Igrejação* é o termo apropriado porque em 1850 somente um terço dos americanos de fato pertenciam a alguma igreja, enquanto que em 1980 quase dois terços pertenciam. Somando-se à descrição dessas mudanças e

17 Tradução do termo técnico inglês *churching*.

18 Em português: *Crime e Delinqüência nos Gritantes Anos 20*.

comparando o destino relativo de várias denominações durante este processo, Roger fez o primeiro esforço para testar a dedução de que o pluralismo dá vigor as "empresas religiosas" e conseqüentemente os resultados em níveis gerais de participação religiosa. Suas descobertas eram por demais positivas: conforme o pluralismo crescia, os níveis de adesão a igrejas americanas crescia correspondentemente. Com seu doutorado terminado, Roger foi embora de Washington e, desde então, nossa colaboração passou a depender da comunicação a longa distância. Mas não deixamos de trabalhar juntos e, ao longo dos anos seguintes, conforme colaborávamos, o que antes parecia ser um projeto de doutorado cuidadosamente limitado se tornou uma importante empreitada na qual utilizamos quantificação e teoria para desafiar diversos capítulos na narrativa oficial da História Religiosa dos Estados Unidos. No final, tivemos de ler muitos livros mofados e escavar em muitos diários e documentos para estender nossa compreensão da História da Religião nos Estados Unidos, para tomar o cuidado de colocar as coisas de maneira certa. Assim, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*[19] não foi publicado antes de 1992. Nesse meio tempo, Roger, Larry e eu estivemos envolvidos em inúmeras colaborações em dupla e em trio.

Nos seus ensaios, Larry Iannaccone e Roger Fink sumarizaram seus próprios trabalhos muito mais detalhadamente. Além disso, eles mencionam outras pessoas que estiveram, e estão contribuindo para a tarefa de trazer a teoria de volta. Quanto a mim, continuo a analisar economias religiosas. Espero em breve oferecer uma teoria do conflito religioso e da civilidade na qual tento explicar porque e quando economias religiosas são afetadas por discórdia religiosa, e descobrir a base para uma civilidade pacífica entre religiões distintamente diferentes. Estou construindo também uma teoria sobre a dinâmica e a estabilidade em economias religiosas baseada em um exame minucioso do lado da demanda. Meu objetivo é identificar o relativamente estável e natural conjunto de nichos de mercado religioso que existem nas sociedades - isto é, segmentos de potenciais associados compartilhando necessidades religiosas específicas, gostos e expectativas.

Enquanto isso, fiz uso de algumas partes da teoria para me sustentar em outra incursão na História. Desta vez, tentei reconstruir o avanço do Cristianismo. O projeto serviu como um hobby agradável por mais ou menos oito anos e eu publiquei trechos dele ao longo do

19 Em português: *A* igrejação *da América, 1976, 1990: Vencedores e perdedores na nossa economia religiosa*

processo. Como resultado, passei a conhecer inúmeros historiadores dos primórdios da Igreja e do período greco-romano. Que acadêmicos maravilhosos e dedicados eles são, e quão generosos, tanto nos elogios quanto na ajuda. Terminei o livro no mês passado. Ele provavelmente poderia ter sido finalizado muitos anos antes, porém eu estava relutante em terminá-lo porque então não teria mais uma desculpa para continuar lendo o magnífico trabalhado sendo produzido pelos acadêmicos nesta área. Para que você não pense que estou me referindo primeiramente a trabalhos de análise textual, ofereço um recente ensaio de Roger Bagnall, da Universidade de Columbia, que utilizou um índice Gini para calcular a desigualdade de posse de terra no Egito romano, baseado em registros de taxa de sobrevivência do ano de 350. Bagnall é um classicista especializado em papiros antigos. No entanto, sua sofisticação estatística é igual a de qualquer um da Sociologia, e o respeito que tem por testar as hipóteses (em oposição ao empirismo cru) não fica por menos. De fato, os resultados obtidos por Bagnall lançaram luz sobre uma questão histórica bem importante: por que tão poucas pessoas do Egito subiram para a aristocracia romana, comparado com pessoas de outros lugares do império? Nas palavras de Bagnall: "Talvez a característica mais notável de todas, de fato, seja a ausência de grandes fortunas territoriais nas mãos da classe curial, fortunas que poderiam ter favorecido a ascensão do status no nível municipal para a aristocracia do império" (1992: 143).

Esses historiadores da Igreja antiga não precisavam de mim para ensiná-los como analisar dados quantitativos. Sendo assim, qual era o meu papel? Apresentá-los teorias sócio-científicas de verdade. E minha recepção favorável entre eles é o fruto da habilidade que têm de ver que, quando eventos concretos podem ser tomados como exemplos de uma classe geral de fenômenos, governada por axiomas gerais, isto é de longe muito mais satisfatório do que explicações *ad hoc*. Agora, se ao menos pudéssemos apenas convencer os sociólogos de que a ciência é uma empreitada guiada pela teoria.

Finalmente deveria se perguntar: tomando como partida de que a Sociologia deve se guiar pela teoria, essas teorias devem ser teorias de escolha racional? Isso depende do que significa chamar algo de teoria de escolha racional. Se meramente significar que todas as teorias sociais eficientes incluem um axioma postulando que seres humanos buscam maximizar, ou seja, que os humanos tentam agir racionalmente, então indubitavelmente o futuro da teoria sociológica reside em uma abordagem racional (Coleman, 1990). Mas se

ampliarmos os limites do que chamamos de Teorias de Escolha Racional (como está implicado nas letras maiúsculas), então o futuro da teoria social pode ser muito mais vasto. Para concluir este ensaio, gostaria de explorar essa questão em maior profundidade.

Para muitos sociólogos, "trabalho" teórico é uma forma de adoração ancestral. Ou seja, acreditam que teoria consiste em opiniões, preconceitos, *insights*, análises e metáforas acerca da vida social contidas nos trabalhos dos fundadores falecidos, especialmente Marx, Durkheim e Weber. É costume se referir a tais coleções de pensamento como "perspectivas" e a maioria dos livros e artigos identificados como "teoria" e "teóricos" envolvem esforços em explicar e comparar estas perspectivas. A maior parte dos sociólogos experimenta alguma pressão para se identificar com uma destas perspectivas. Infelizmente, uma vez que os sociólogos são identificados com qualquer dada perspectiva que tiverem, eles são, imediatamente, em um sentido muito importante, desatividadas. Dito de outra maneira, se um acadêmico é conhecido como sendo weberiano ou marxista, ele ou ela é facilmente colocado dentro de um arranjo de perspectivas distintas e as bases para se disputar entre essas perspectivas são bem conhecidas e consideradas *além de qualquer resolução*. Desde que, conforme Popper se deu conta, perspectivas não dão abertura para predições contingentes (falsificáveis), elas nunca podem ser negadas e assim perduram numa majestade esplêndida ou, até mesmo, hermética. Ou seja, cada perspectiva é tida como tendo uma reivindicação suficiente de validade de maneira que todas podem e devem existir em disputas infindáveis e estéreis. Sendo esse o caso, nenhum progresso sério é possível além de um mero brincar com os detalhes de uma ou outra perspectiva. Além disso, o destino das perspectivas é governado não pelo resultado da pesquisa, mas por moda, gosto, estética, ou exortação moral efetiva.

Devemos ser cuidadosos para não permitir que nossos esforços em trazer teorias de verdade para dentro da Sociologia sejam comprometidos pela rotulação de "abordagem" ou "perspectiva" da escolha racional. Pois assim nosso trabalho se torna apenas mais um de uma das "seitas teóricas" da área. Mas, conforme Voltaire apontou, "não existem seitas na geometria". E tampouco há seitas em teoria de verdade.

Para testar essa asserção, examine qualquer catálogo de universidade. Não achará nenhum curso sobre o pensamento de Newton ou de Einstein em um departamento de Física. Nem achará um curso sobre o pensamento de Copérnico em nenhum departamento de

Astronomia. E nenhum curso sobre o pensamento de Darwin constará na lista de matérias do departamento de Biologia. Áreas verdadeiramente teóricas lembram seus ancestrais apenas de forma cerimonial – não importa qual ilustre tenham sido suas realizações – porque teorias de verdade continuam evoluindo e, portanto, ancestrais estão sempre desatualizados.

Meu objetivo é trazer verdadeiras teorias para dentro da Sociologia, e não fundar uma nova seita teórica. Portanto, ao invés de sugerir que as teorias de escolha racional são o futuro da Sociologia, eu sugeriria que para o futuro da Sociologia teoria é a única escolha racional!

Bibliografia

BAINBRIDGE, William Sims.1978. *Satan's Power: Ethnography of a Deviant Psychotherapy Cult*. Berkeley: University of California Press.

BAGNALL, Roger S. 1992."Landholding in Late Roman Egypt: The Distribution of Wealth." *The Journal of Roman Studies*. LXXXII: 128-149.

BELLAH, Robert N. 1964. "Religious Evolution". *American Sociological Review* 29: 358-374.

BLAU, Peter M. 1970. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

DEMERATH, N.J.III 1965. *Social Class in American Protestantism*. Chicago: Rand McNally.

FINKE, Roger, and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America: 1776-1990*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

GARRETT, William R. 1990. "Sociology and New Testament Studies: A Critical Evaluation of Rodney Stark's Contributions." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 377-384.

HOMANS, George. 1961. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & World.

_____. 1964. "Bringing Men Back In." *American Sociological Review* 29: 809-818.

LENSKI, Gerhard. 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.

_____. 1970. *Human Societies*. New York: McGraw-Hill.

POPPER, Karl R. 1957. "Philosophy and Science: A Personal Report." In C.A.Mace, ed., *British Philosophy in Mid-Century*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1968. *Conjectures and Refutations*. New York: Harper Torchbooks.

SMITH, Adam. [1776] 1937. *The Wealth of Nations*. New York: The Modern Library.

STARK, Rodney. 1984. "Religion and Conformity: Reaffirming a *Sociology* of Religion." *Sociological Analysis* 46: 18-27.

_____. 1985. "From Church-Sect to Religious Economies." In Phillip E.Hammond, ed., *The Sacred in a Post-Secular Age*. Berkeley: University of California Press: 139-149.

STARK, Rodney, and William Sims Bainbridge. 1987. *A Theory of Religion*. New York and Bern: Peter Lang.

_____. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

_____. 1980. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19: 114-128.

STARK, Rodney, William Sims Bainbridge, Robert Crutchfield, Daniel P.Doyle, and Roger Finke, "Crime and Delinquency in the Roaring Twenties." *Journal of Research in Crime and Delinquency* 20: 4-23.

STARK, Rodney, and Charles Y.Glock. 1968. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.

STARK, Rodney, and Laurence R. Iannaconne. 1992. "Sociology of Religion." In Edgar F.Borgatta, editor-in-chief, and Marie L.Borgatta, managing editor, *Encyclopedia of Sociology*. New York: Macmillan: 2029-2037.

STARK, Rodney, and Laurence R. Iannaconne. 1993. "Rational Choice Propositions About Religious Movements," in David G.Bromley and Jeffrey K.Hadden, eds., *Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich, CT: JAI Press: 109-125.

_____. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion*: 33: 230-252.

SWANSON, Guy E. 1960. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

WALLIS, Roy, and Steve Bruce. 1984. "The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis of Counter Proposals." *Sociological Analysis* 45: 11-28.

WARNER, R.Stephen. 1993. "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98: 1044-1093.