



ESCOLA DE
HUMANIDADES

CIVITAS

Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política

Civitas 25: 1-12, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 1984-7289 ISSN-L: 1519-6089

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.47086>

DOSSIÊ: RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

Economias esotéricas: intercâmbio e reciprocidade Ritual no Brasil e no Senegal

Esoteric economies: ritual exchange and reciprocity in Brazil and Senegal

Economías esotéricas: intercambio y reciprocidad ritual en Brasil y Senegal

Knut Graw¹

orcid.org/0009-0008-6644-4794
knutgraw@hotmail.com

Kelly E. Hayes²

orcid.org/0009-0007-5045-9695
keehayes@iu.edu

Recebido em: 03 nov. 2024.

Aprovado em: 27 maio. 2025.

Publicado em: 01 set. 2025.

Resumo: Este artigo introduz o conceito de “economias esotéricas” para analisar como as práticas de sacrifício religioso no Brasil e no Senegal incorporam lógicas econômicas alternativas que coexistem com o capitalismo de mercado. Por meio de um estudo etnográfico comparativo das práticas religiosas afro-brasileiras e dos rituais divinatórios senegaleses, os autores demonstram como esses sistemas rituais codificam e promulgam diferentes lógicas de troca, priorizando a reciprocidade de longo prazo, a mutualidade e o bem-estar comunitário. No Brasil, o panteão duplo de orixás e exus representa estruturas econômicas concorrentes: os orixás incorporam uma economia doméstica de reciprocidade generalizada, codificada como moral, enquanto os exus refletem a lógica transacional da troca capitalista, codificada como imoral. No Senegal, a prática de *sadaa* (doações rituais realizadas no contexto de consultas divinatórias) estende a doação a redes sociais mais amplas. Em vez de ver essas práticas pelas lentes convencionais da troca transacional *do-ut-des*, os autores propõem que elas operam por meio de uma lógica filial de reciprocidade enraizada em uma *oikologia* de fruição. Essa análise revela como as economias rituais servem não apenas como reflexos de sistemas econômicos mais amplos, mas como intervenções neles, oferecendo aos praticantes estratégias flexíveis para lidar com a precariedade econômica e, ao mesmo tempo, manter formas valiosas de conexão social.

Palavras-chave: Sacrifício. Troca ritual. *Oikonomia* e *oikologia*. Religião afro-brasileira. Islã da África Ocidental.

Abstract: This article introduces the concept of “esoteric economies” to analyze how sacrificial practices in Brazil and Senegal embody alternative economic logics that coexist alongside market capitalism. Through a comparative ethnographic study of Afro-Brazilian religious practices and Senegalese divinatory rituals, the authors demonstrate how these ritual systems encode and enact different logics of exchange that prioritize long-term reciprocity, mutuality, and communal welfare. In Brazil, the dual pantheon of orixás and exus represents competing economic frameworks: orixás embodying a household economy of generalized reciprocity that is coded as moral, while exus reflect the transactional logic of capitalist exchange that is coded as immoral. In Senegal, the practice of *sadaa* (ritual donations performed in the context of divinatory consultations) extends giving into wider social networks. Rather than viewing these practices through the conventional lens of transactional *do-ut-des* exchange, the authors propose that they operate through a filial logic of reciprocity rooted in an *oikology* of fruition. This analysis reveals how ritual economies serve not merely as reflections of broader economic systems but as interventions into them, offering practitioners flexible strategies to navigate economic precarity while maintaining valued forms of social connection.

Keywords: Sacrifice. Ritual exchange. *Oikonomy* and *oikology*. Afro-Brazilian religion. West African Islam.

Resumen: Este artículo introduce el concepto de “economías esotéricas” para analizar cómo las prácticas de sacrificio religioso en Brasil y Senegal incorpo-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Friedrich-Alexander de Erlangen-Nuremberg, Erlangen, BY, Alemanha.

² Universidade de Indiana, Indianápolis, IN, Estados Unidos da América.

ran lógicas económicas alternativas que coexisten con el capitalismo de mercado. Mediante un estudio etnográfico comparativo de las prácticas religiosas afrobrasileñas y los rituales adivinatorios senegaleses, los autores demuestran cómo estos sistemas rituales codifican y promulgan diferentes lógicas de intercambio que priorizan la reciprocidad a largo plazo, la mutualidad y el bienestar de la comunidad. En Brasil, el panteón dual de orixás y exus representa estructuras económicas opuestas: los orixás encarnan una economía doméstica de reciprocidad generalizada, que se codifica como moral, mientras que los exus reflejan la lógica transaccional del intercambio capitalista, que se codifica como inmoral. En Senegal, la práctica del sadaa (donaciones rituales realizadas en el contexto de consultas adivinatorias) extiende las donaciones a redes sociales más amplias. En lugar de ver estas prácticas a través de la lente convencional del intercambio transaccional do-ut-des, los autores proponen que operan a través de una lógica filial de reciprocidad arraigada en una oikología de la fruición. Este análisis revela cómo las economías rituales sirven no sólo como reflejo de sistemas económicos más amplios, sino como intervenciones en ellos, ofreciendo a los practicantes estrategias flexibles para hacer frente a la precariedad económica al tiempo que mantienen valiosas formas de conexión social.

Palabras clave: Sacrificio. Intercambio ritual. Oikonomia y oikología. Religión afrobrasileña. Islam de África Occidental.

Introdução

A economia e a religião geralmente operam em domínios reconhecidos de atividade formalizada, regidos por estruturas institucionais, regulamentos e normas explícitas. Esse enquadramento convencional relega as práticas econômicas e religiosas fora dessas esferas oficiais, às margens da atenção acadêmica. Para abordar essa lacuna, introduzimos o conceito de "economias esotéricas", referindo-nos especificamente aos sistemas econômicos informais que se desenvolvem em torno de práticas religiosas esotéricas e, mais fundamentalmente, às lógicas subjacentes de troca que operam dentro desses contextos rituais. Com "economias esotéricas", queremos enfatizar não apenas o caráter informal das economias que envolvem as práticas esotéricas, mas também destacar as lógicas econômicas distintas incorporadas nas formas ritualizadas de troca que refletem normas, valores e obrigações que divergem das economias capitalistas contemporâneas, embora permaneçam ligadas a elas.

Este artigo examina como as práticas rituais incorporam diferentes lógicas econômicas e

estruturas morais por meio de uma análise comparativa de dois casos etnográficos: as práticas religiosas afro-brasileiras no Brasil e os remédios sacrificiais associados a rituais divinatórios no Senegal. Embora esses casos representem tradições culturais distintas, sua justaposição revela como os intercâmbios rituais refletem, reconfiguram e, às vezes, resistem a transformações econômicas mais amplas em suas respectivas sociedades. Com base em perspectivas da antropologia religiosa e econômica, especialmente teorias de sacrifício, reciprocidade, troca de dádivas e economias morais (Fassin 2009; Hubert e Mauss 1964; Keane 2019; 2021; Mauss 1925; Parry e Bloch 1989; Polanyi 1944; Sahlins 1972; Scott 1976; 1985; Thompson 1971; 2010), analisamos como essas práticas rituais codificam lógicas econômicas alternativas que priorizam a reciprocidade e a redistribuição, o bem-estar comunitário e as relações sociais de longo prazo, juntamente com (ou em contraste com) as trocas transacionais baseadas no mercado.

Nossa análise contribui para os debates atuais em estudos religiosos e em antropologia econômica de quatro maneiras. Primeiro, demonstramos como as práticas rituais servem como locais onde lógicas econômicas concorrentes coexistem e interagem, criando formas de troca que transcendem as distinções convencionais entre sacrifício, dádiva e mercadoria, ou tradicional e moderno.

Em segundo lugar, mostramos como essas economias rituais oferecem aos praticantes estratégias flexíveis para lidar com a precariedade econômica e a marginalização social, mobilizando recursos religiosos de acordo com diferentes necessidades situacionais. Em terceiro lugar, argumentamos que essas economias esotéricas não são meros reflexos de sistemas econômicos mais amplos, mas intervenções e comentários latentes sobre eles, oferecendo críticas implícitas às lógicas de mercado dominantes ao mesmo tempo em que se envolvem pragmaticamente com elas.

Em quarto lugar, propomos que a percepção dos sistemas de sacrifício como sendo baseados

em lógicas transacionais de reciprocidade – dominantes desde os influentes trabalhos de Hubert e Mauss (1964) – negligenciou a possibilidade de que o que essas práticas de fato utilizam e promulgam é uma lógica filial de reciprocidade. Em vez de uma lógica *do ut des* – transacional e, em última análise, patriarcal – uma lógica filial reflete a reciprocidade e a solidariedade idealmente associadas a unidades baseadas em parentesco, especialmente famílias e lares, cuja colaboração garante o florescimento em longo prazo.

A abordagem comparativa nos permite examinar como as práticas rituais respondem a pressões socioeconômicas semelhantes em contextos culturais distintos, revelando padrões que apontam como os sistemas religiosos se adaptam e resistem às mudanças econômicas. Em vez de considerar os rituais religiosos um simples espelho de realidades econômicas externas, entendemo-los como locais dinâmicos em que a lógica econômica é incorporada, negociada e, às vezes, transformada.

Seguindo Parry e Bloch (1989), reconhecemos que as sociedades mantêm estruturas múltiplas, por vezes concorrentes, para conceituar o intercâmbio e o valor, que correspondem a diferentes domínios da vida social. Nossas contribuições teóricas são baseadas em um extenso trabalho de campo etnográfico, embora permaneçam especulativas e sugestivas, em vez de prescritivas, especialmente em relação às raízes históricas das lógicas de troca que estamos discutindo. Nesse empreendimento, nós nos inspiramos no raciocínio de Henri Hubert e Marcel Mauss (1964, 8), de que “ao comparar duas religiões [ou conjuntos de práticas rituais] muito diferentes, podemos esperar chegar a conclusões suficientemente gerais”.

Começamos com o caso brasileiro, em que o panteão duplo de orixás e exus fornece uma ilustração particularmente clara de como lógicas econômicas distintas são codificadas na prática ritual e no discurso em torno de relações sobrenaturais. Em seguida, consideramos as práticas redistributivas da adivinhação senegalesa.

Práticas de sacrifício e sua lógica no Brasil

Há muitas variedades de religião afro-brasileira, mas a maioria reconhece dois panteões principais de entidades sobrenaturais: orixás e exus. Orixás são divindades da África Ocidental e Central trazidas para o Brasil por africanos escravizados, cuja adoração está associada a noções de herança ancestral, linhagens familiares e sacrifícios alimentares. Já exus são os espíritos desencarnados de antigos seres humanos que viveram e morreram na Terra em circunstâncias moralmente complexas e que, como resultado, mantêm laços não resolvidos com o mundo dos vivos.

Enquanto os orixás operam dentro da lógica geral do lar e de uma economia doméstica baseada no compromisso mútuo e na doação de presentes, os exus representam uma economia das ruas e a lógica da troca de mercado. Eles são solicitados para tarefas específicas, muitas vezes moralmente ambíguas, e devem ser compensados por seu trabalho com oferendas específicas. Esses panteões parecem refletir duas maneiras diferentes, e historicamente distintas, de organizar as relações econômicas, suas formas associadas de socialidade e suas implicações morais.

Orixás e a economia da reciprocidade

Historicamente, os orixás surgiram de, e refletem, uma economia de base agrícola e familiar de troca recíproca de longo prazo, estruturada por laços personalizados de obrigação e cuidado mútuo (Bastide 1961; Carneiro 1991; Harding 2000; Lima 1977). Os devotos referem-se aos orixás como membros próximos da família (mães, pais ou avós) ou ancestrais estimados e interagem com eles por meio de ciclos de doação de dádivas, modelados nas relações de interdependência e preocupação que estruturam idealmente a vida familiar e o âmbito doméstico.

As oferendas sacrificiais para os orixás geralmente consistem em itens de comida e de bebida, muitas vezes preparadas de forma elaborada, como refeições com vários pratos, que são oferecidas aos orixás e consumidas pelos

membros da comunidade em festas coletivas. Como explicou uma sacerdotisa (*mãe de santo*) durante uma celebração em um dia de festa: "Quando você alimenta o orixá, você alimenta a comunidade. A força do orixá se torna a força de todos nós" (notas de campo de Hayes em 2001). Essas festas públicas se repetem periodicamente, seguindo um calendário ritual alinhado com os dias de festa católica para os santos aos quais determinados orixás estão associados. Em troca, os devotos acreditam que os orixás os abençoam, garantem seu bem-estar e os protegem em momentos de necessidade.

Esse sistema de troca reflete o que Sahlins (1972) chamou de "reciprocidade generalizada", caracterizada por presentes dados sem expectativa imediata de retorno, mas com o entendimento de que o relacionamento continuará indefinidamente. Como explicou um iniciado no Rio: "Você não barganha com sua mãe, você dá de coração e ela retribui porque o ama. É a mesma coisa com o orixá" (notas de campo de Hayes em 2001). Assim, as trocas com os orixás refletem a economia doméstica ideal-típica, em que os recursos são compartilhados de acordo com a necessidade, e não com uma contabilidade rigorosa.

Exus e a lógica da troca de mercado

Embora Exu tenha se originado como – e continue a ser considerado – um orixá em casas de Candomblé de orientação mais africana, na Umbanda e nas comunidades afro-brasileiras influenciadas pelo Espiritismo Kardecista, Exu proliferou em uma classe inteira de entidades espirituais conhecidas coletivamente como exus³ (Hayes 2007; 2011; Prandi 2001). Refletindo as teorias do francês Allan Kardec, que se tornaram populares no Brasil no início do século 20, os praticantes da Umbanda descrevem os exus

como espíritos desencarnados de seres humanos que viveram e morreram na Terra, e não como divindades originárias da África.

Devido a dilemas não resolvidos ou mortes moralmente ambíguas, os espíritos dos exus continuam ligados ao mundo dos vivos. Mais especificamente, os exus são considerados espíritos das ruas, *o povo da rua*. Lembrando as "massas anônimas que circulam pela cidade, os trabalhadores e as pessoas comuns que ocupam o espaço público", o povo da rua é

[...] associado a um espaço estrutural na sociedade brasileira: o lugar dos pobres que estão sempre sujeitos à marginalização – e, portanto, essa categoria é então preenchida e recebe significados extraídos da vida cotidiana daqueles que se identificam com esse espaço. Assim, os exus podem ser negros em uma versão, demônios em outra, *malandros* em uma terceira, trabalhadores, nordestinos, ciganos etc.⁴ (Birman 1985, 84-5).

Como um lugar onde o dinheiro é trocado por bens e serviços, a rua também define um mundo onde as relações sociais são mediadas por transações impessoais e mercantilizadas, em vez de laços familiares de cuidado e obrigação mútua. Os espíritos da rua incorporam as qualidades dessa economia mercantilizada, sendo impiedosos e interesseiros. Seus serviços devem ser comprados com dinheiro ou com os artigos de luxo que eles preferem, como cigarros e charutos, bebidas alcoólicas, joias, perfumes e roupas caras, ou seja, mercadorias produzidas em massa e associadas ao consumo e ao lazer.

Apesar de algumas pessoas desenvolvam relacionamentos de longo prazo com os espíritos de Exu, muitas outras os procuram para um *trabalho* específico, pois, assim como um trabalhador contratado, o povo da rua não pode se recusar a atender à petição de um suplicante se ela for acompanhada da oferenda apropriada.

³ Em muitos centros de candomblé, Exu também se proliferou em uma variedade de exus (exus da porta de entrada, exus das encruzilhadas) e pode-se pensar que cada indivíduo tem um exu que serve como uma espécie de anjo da guarda (por exemplo, Roger Bastide (1961) também relatou que seus informantes eram unânimes em insistir que cada indivíduo tinha seu próprio Exu protetor). Entretanto, essa tendência atinge sua expressão máxima (e seu limite lógico) nas comunidades de umbanda, em que os exus são considerados espíritos de antigos seres humanos em vez de divindades tutelares.

⁴ Como observou Roberto DaMatta (2000), uma dicotomia fundamental e formadora na cultura brasileira é aquela entre a esfera doméstica do lar e a esfera pública da rua, o mundo da *casa* e o da *rua*, cada um com seu *ethos* distinto. Enquanto a casa representa as virtudes ordenadas e civilizadas da família, com seus laços de afeto, lealdade e obrigações mútuas, a rua exemplifica um mundo impessoal de trocas regido pelas leis do consumo e do desejo. Embora a concepção de DaMatta (2000) tenha demonstrado algumas limitações, ela continua sendo uma heurística útil para caracterizar certos aspectos da vida social brasileira.

Como resultado, os espíritos de Exu podem ser solicitados a trabalhar por objetivos considerados egoístas ou moralmente suspeitos – dinheiro, ganho material e progresso pessoal –, buscas frequentemente condenadas por outros sistemas religiosos, mas amplamente promovidas pelas forças translocais do capitalismo e pelo sistema de valores que o acompanha. Essas interações frequentemente empregam a linguagem das transações comerciais. Um cliente de um centro explicou: “Com [exu] Tranca Rua, trata-se de respeito, sim, mas também de pagamento. Ele trabalha muito e quer ser pago. Se você não pagar, não espere resultados” (notas de campo de Hayes em 2006).

À primeira vista, essa relação com o Exu parece puramente transacional, assemelhando-se ao que Sahlins (1972) chamou de “reciprocidade equilibrada”, em que as trocas são calculadas de forma mais explícita, ou à “economia desenraizada” [*disembedded*] de Polanyi (1944), na qual as relações sociais são distorcidas pela lógica de mercado do interesse próprio.

Todavia, as observações etnográficas revelam uma complexidade maior. Muitos praticantes desenvolvem, de fato, relacionamentos duradouros com determinados exus, a quem recorrem regularmente e com quem estabelecem laços de respeito mútuo e até de afeto, como explicou uma mulher que incorporava regularmente uma pomba gira (Exu feminino): “Ela está comigo há quinze anos. Ela é tudo para mim e eu a chamo regularmente”. Ela advertiu, porém, que é preciso ter em mente “que os exus são como uma lâmina com dois gumes... Eles podem ajudá-lo tanto quanto atrapalhá-lo... por isso, sempre tento fazer o certo por eles” (notas de campo de Hayes em 2001).⁵

Como isso sugere, os devotos conceituam seus relacionamentos com orixás e exus de maneiras distintas, usando valências morais específicas e lógicas econômicas para caracterizar essas entidades espirituais e suas interações com elas. Enquanto os orixás estão associados à manuten-

ção de uma ordem moral compartilhada e ao bem-estar da comunidade, os exus operam de acordo com um cálculo moral diferente, focado no avanço individual e na solução pragmática de problemas, mediada pelo pagamento. Sua lógica subjacente é a de um certo tipo de economia capitalista: um mercado de trabalhadores independentes cuja mão de obra pode ser comprada sob demanda para tarefas específicas e a quem não se deve nada além de pagamento.

De certo modo, os exus refletem a natureza fragmentada e exaustiva da economia moderna para as pessoas que são excluídas de seus benefícios (Hayes 2011; Montero 1985; Ortiz 1991; Trindade 1982). Seu trabalho, como o de muitos de seus petionários, é entendido como vinculado a um contrato, instrumental e/ou moralmente questionável.

Em função de seu *status* ambíguo, os exus são considerados espíritos caprichosos e amorais, capazes de fazer o bem ou o mal. Além disso, as casas em que aparecem com destaque tendem a ser associadas à magia negra, macumba, quimbanda ou outros termos usados para denotar práticas religiosas ilícitas ou ilegítimas (Hayes 2007; 2011). Isso ressalta o fato de que os exus representam uma economia transacional, orientada para o ganho pessoal e mediada por mercadorias.

Modelos concorrentes para relacionamentos entre o espírito e o ser humano

Essas diferentes modalidades de interação entre as forças humanas e espirituais, que poderiam ser caracterizadas como recíprocas (orixás) e instrumentais (exus) – ou “generalizadas” e “equilibradas”, nos termos de Sahlins (1972) – são tipos ideais. Na prática, as realidades das vidas espirituais contínuas dos participantes raramente podem ser divididas em categorias tão exclusivas. No entanto, em maior ou menor grau, os praticantes afro-brasileiros compartilham uma visão que classifica esses modelos e seus panteões

⁵ Veja também: Hayes (2011, 54).

espirituais correspondentes em uma hierarquia de avaliação moral.

Como resultado, embora os devotos envolvam-se em trocas ritualmente mediadas com orixás e exus por razões pragmáticas e possam desenvolver relacionamentos de longo prazo com ambos, essas interações carregam valências morais marcadamente diferentes. Uma das maneiras pelas quais essa diferença se torna palpável é por meio de estratégias de separação espacial e ritual que segregam as entidades associadas a uma moralidade doméstica da *casa* (casa) daquelas da *rua* (rua), exigindo que os altares para os orixás sejam alojados separadamente daqueles dedicados aos exus e que as cerimônias para cada um sejam mantidas temporalmente separadas.

Outra forma é a divisão do trabalho espiritual, em que se diz que os espíritos de Exu servem aos orixás como "escravos", realizando o trabalho "pesado" ou "sujo" que os orixás não fazem⁶ (Hayes 2011; Landes 1940; Trindade 1982). "O orixá não trabalha nesse sentido [de realizar tarefas específicas]", explicou uma mãe de santo. "Quem trabalha são os escravos, os exus" (Hayes 2011, 193). Uma segunda mãe de santo descreveu as diferenças entre orixás e exus da seguinte forma:

Para mim, Pomba Gira [exu feminino] é como um empregado, um trabalhador. Ela faz o trabalho pesado, todo o trabalho perigoso e sujo que tem de ser feito. Como os orixás são entidades de luz, eles não podem se envolver com toda a sujeira que os humanos criam, a traição e os atos maliciosos que resultam do ciúme. O orixá é a positividade, a bondade. Mas os seres humanos nem sempre são bons, não é mesmo? Então, precisamos da Pomba Gira, precisamos dos exus para lutar por nós. E sem eles, não somos nada (Hayes 2011, 193-94).

O cuidado que os devotos têm para separar, tanto conceitual quanto praticamente, suas relações com os orixás daquelas com os espíritos de Exu não parece ser resultado de qualidades

intrínsecas atribuídas a esses seres sobrenaturais. Os orixás, por exemplo, podem ser tão voluntariosos e punitivos quanto os exus, e os devotos frequentemente se queixam de punições aplicadas a eles por orixás descontentes. Em vez disso, sugere que há modelos concorrentes para as relações entre os espíritos e os seres humanos, cada um deles estruturado em torno de uma imagem diferente de socialidade, que é investida com uma valência moral específica.

Essas diferenças podem estar ligadas a condições históricas e econômicas específicas. Aqui, a associação dos exus com o trabalho "sujo" ou moralmente ambíguo e sua proliferação como uma classe distinta de entidades separadas dos orixás, mas pelo menos parcialmente subordinadas a eles, levou alguns estudiosos a associá-los à experiência histórica da industrialização que transformou centros urbanos como o Rio na primeira metade do século 20 (Ortiz 1991; Prandi 1994; Trindade 1982).

De fato, as evidências disponíveis sugerem que o povo da rua, pelo menos em sua forma atual, consolidou-se nas três primeiras décadas do século 20, um período que testemunhou a transformação do Brasil de uma economia baseada na escravidão e, principalmente, na agricultura para uma economia baseada no trabalho assalariado, o estabelecimento de uma forma republicana de governo, o desenvolvimento das primeiras indústrias de grande escala do país, a rápida urbanização do Sudeste e o aumento das taxas de migração interna.

Em suma, esse panteão duplo reflete a complexa história econômica do Brasil, em que a escravidão nas plantações, o capitalismo dependente e o desenvolvimento industrial acelerado criaram lógicas econômicas e estruturas morais sobrepostas (Ortiz 1991). Os orixás representam uma lógica econômica associada à agricultura de subsistência, obrigações de parentesco e

⁶ Ruth Landes (1940, 263-64) relatou que, entre os terreiros de candomblé que ela estudou na Bahia, *Exu* havia se proliferado em vários tipos de exus, muitas vezes descritos como "escravos" dos orixás: "Todo deus parece ter um ou mais Eshu [Exu] – escravos fazendo o trabalho sujo para ele; a deusa guerreira Yansã [Iansã] tem um 'bando' de pelo menos sete dos 'mais selvagens' e todos são mulheres". No entanto, "In nenhum Eshu pode ser representado dentro do templo com os deuses". Landes (1940, 263-64) continuou dizendo que, enquanto os outros orixás eram empregados de maneiras socialmente aprovadas, como para garantir um parto saudável, "Eshu é empregada secretamente para marcar um encontro, forçar uma sedução, interromper ou até mesmo consertar um casamento. As 'mães' dos famosos templos fetichistas negam empregar Eshu, indicando que se consideram acima de interesses mesquinhos, mas todas sabem quais fórmulas usar com ele e, sem dúvida, recorrem a ele em particular".

bem-estar comunitário, enquanto os exus incorporam uma lógica de troca de mercado, avanço individual e estratégias de sobrevivência urbana. Esses não são simplesmente sistemas opostos, visto que os praticantes navegam entre eles de forma situacional, demonstrando as maneiras criativas como os sistemas religiosos se adaptam e comentam as mudanças econômicas.

Doações rituais e sua lógica no Senegal

No Senegal, a distribuição de oferendas de sacrifício constitui-se no principal remédio ritual prescrito pelos adivinhos senegambianos para influenciar positivamente as circunstâncias pessoais de seus clientes (Graw 2005; 2012). Em mandinga, uma língua mande amplamente falada no sul do Senegal e na Gâmbia, essas oferendas de sacrifício são chamadas de *sadaa*, um termo derivado do árabe *sadaqa*.

O trabalho de campo na região de Moyon Casamance, no Senegal, em Dakar e na Gâmbia mostrou que, em vez de representar uma espécie de epílogo das consultas divinatórias, a prática do *sadaa* é de tal importância central para o processo divinatório que os adivinhos senegambianos, quando solicitados a descrever seu trabalho, frequentemente descrevem o *sadaa* como o principal objetivo da adivinhação. "Na realidade, a adivinhação é *sadaa*", afirmaram.

Há uma grande variedade de objetos que podem servir como *sadaa*. A forma mais frequente de *sadaa* são as ofertas de alimentos, sejam eles ingredientes básicos, como arroz, açúcar ou carne, ou refeições cozidas. Em vilarejos e bairros urbanos, é comum ver pessoas carregando tigelas chinesas esmaltadas para outra casa, fora do horário normal das refeições, a fim de distribuir *sadaa*. Contudo, o *sadaa* também pode ser a doação de velas para uma mesquita ou um par de sapatos para um vizinho ou transeunte na rua. Pode ser, ainda, um pedaço de tecido dado ao adivinho, que o utiliza para determinados fins, ou nozes de cola ou agulhas de costura.

O que caracteriza o *sadaa*, de modo geral, é o fato de ser algo a ser compartilhado com outras pessoas. Embora seja uma instituição ritual expli-

citamente islâmica, a prática do *sadaa* substituiu os sacrifícios anteriores, pré-islâmicos, em muitas regiões da África Ocidental, especialmente os sacrifícios de sangue (Trimingham 1959, 39).

Os complexos envolvimento históricos que informam essa prática fazem com que a eficácia ritual do *sadaa* possa ser atribuída a vários fatores. Em sua expressão islâmica, o *sadaa* representa um presente voluntário que reflete a boa conduta religiosa e ética de uma pessoa e é considerado meritório por esse motivo.

Além disso, espera-se que aqueles que recebem *sadaa* de outras pessoas reconheçam o que receberam por meio de uma oração, na qual pedem que desejo da pessoa que está distribuindo seja realizado (*sadaa la duwaa*). Refletindo e integrando práticas religiosas anteriores, nas quais os sacrifícios eram frequentemente direcionados aos ancestrais, o *sadaa* também conecta simbolicamente a pessoa às valências sociais positivas dessas práticas anteriores, mas evita qualquer conotação negativa que as práticas pré-islâmicas possam ter adquirido em um ambiente cultural predominantemente islâmico.

Como a maioria das práticas de sacrifício, o *sadaa* representa existencialmente não apenas uma lógica transacional *do-ut-des* de obter algo de uma divindade, espíritos ou ancestrais, mas um ato de autossacrifício em que os benefícios rituais do ato de dar correspondem à prontidão de uma pessoa de doar desinteressadamente e contribuir ritualmente para o bem-estar do mundo da vida social circundante. Esse aspecto é particularmente refletido na distribuição de alimentos, conotando comensalidade, solidariedade e reciprocidade, mas também na cor branca de muitos dos objetos preferidos do *sadaa*, representando um espírito de paz espiritual e abertura ontológica.

Em contraste com as oferendas de sacrifício para exus no Brasil, o *sadaa* é prescrito para objetivos considerados moralmente adequados, ou seja, para atividades que beneficiarão o solicitante, bem como seus dependentes e família estendida. Até quando o *sadaa* é feito, como frequentemente acontece nos dias de hoje, com

a finalidade de migrar – o que pode envolver práticas definidas como moralmente transgressoras pelo estado, como cruzar fronteiras sem documentos –, a migração em si é entendida como um projeto realizado não apenas para ganho individual, mas também para beneficiar toda a família (Buggenhagen 2012; Graw 2012a; 2012b).

Nos casos em que uma pessoa busca a adivinhação para se proteger contra as intenções malévolas de outros, o *sadaa* raramente é usado. Nessas situações, é mais provável que os adivinhos e seus clientes recorram a práticas talismânicas, envolvendo os chamados objetos *gris-gris* (*Mandinka safee*) e práticas de abluções rituais (*Mandinka nasoo*).

A lógica econômica do *Sadaa*

Por um lado, o *sadaa* facilita a realização das previsões expressas nas consultas divinatórias. Por outro lado, a prática do *sadaa* facilita uma economia que beneficia não apenas o indivíduo, mas também sua família e a comunidade em geral. Examinado sob as lentes da antropologia econômica, o propósito fundamental do *sadaa* parece ser o restabelecimento do bem-estar por meio do compartilhamento e da comensalidade com os outros.

O *sadaa* trata da reciprocidade das relações sociais e da circulação de recursos. Nesse sentido, ele exemplifica o que Parry e Bloch (1989) descrevem como o "ciclo de longo prazo" da troca orientada para a reprodução da ordem social, inclusive quando realiza trocas de curto prazo focadas em projetos individuais. Em outras palavras, na prática do *sadaa*, as intenções individuais e a produção de uma ordem social harmoniosa se fundem e se reforçam mutuamente.

Antropologicamente falando, a doação de *sadaa*, e talvez a realização de sacrifícios de forma mais geral, parece ser uma tentativa de fazer a vida fluir ou restabelecer seu fluxo em situações em que tenha sido bloqueada. A doação e a distribuição que fazem com que os objetos envolvidos no *sadaa* fluam de uma pessoa ou família para outra representam simbolicamente a vida próspera que o solicitante almeja.

Comparação das economias rituais: Brasil e Senegal

A comparação desses dois casos revela tanto semelhanças quanto diferenças na forma como as práticas rituais incorporam a lógica econômica. Em ambos os casos, as trocas rituais servem para reforçar os valores de reciprocidade e bem-estar comunitário, que podem ser ameaçados pelas relações econômicas baseadas no mercado. No entanto, elas fazem isso por meio de diferentes mecanismos rituais e estruturas morais.

No caso brasileiro, observa-se um sistema dual em que dois panteões distintos – orixás e exus – incorporam lógicas econômicas diferentes, que operam simultaneamente no mesmo campo religioso. Os orixás representam uma economia de reciprocidade contínua, associada ao lar e às relações sociais de longo prazo, enquanto os exus incorporam uma lógica mais transacional e de curto prazo, associada às ruas e ao ganho pessoal. Essa dualidade reflete a complexa história econômica do Brasil, onde a escravidão nas plantações, o capitalismo dependente e o desenvolvimento industrial acelerado criaram regimes econômicos sobrepostos.

No caso senegalês, a prática do *sadaa* representa uma estrutura moral e religiosa de troca mais unificada, centrada na reciprocidade e no bem-estar da comunidade. Nesse contexto, as doações rituais servem para estender a lógica da reciprocidade doméstica a redes sociais mais amplas e para santificar projetos pessoais, incorporando-os aos valores comunitários.

Em contraste com o caso brasileiro, é difícil dizer como essas práticas foram influenciadas pela mudança da agricultura de subsistência para o cultivo comercial e outros desenvolvimentos capitalistas baseados no mercado. De modo geral, a ênfase em projetos moralmente inequívocos e o compartilhamento de objetos associados à comensalidade e às relações sociais positivas sugerem que a primazia é dada ao compartilhamento e à reciprocidade, embora a distribuição de *sadaa* seja feita principalmente para resolver situações de necessidade ou aflição pessoal.

O que une esses casos é o uso de rituais para

sustentar valores de reciprocidade e bem-estar comunitário em contextos em que as relações econômicas baseadas no mercado poderiam, de outra forma, miná-los. Os dois casos exemplificam essa função mediadora, mostrando como as práticas rituais ajudam as pessoas a navegarem pelas transformações econômicas, mantendo formas valiosas de conexão social.

Oikologia e economia doméstica

Com essas percepções comparativas em mente, é útil lembrar que o termo "economia" deriva do grego *oikos*, que significa casa, e *nomos*, que significa lei, costume, ordem ou decisão. Assim, originalmente, o termo referia-se à economia doméstica, não à da sociedade em geral (Hann e Hart 2011; Polanyi 1944). Nesse contexto, a economia doméstica concentrava-se em uma unidade familiar estendida, cujos membros viviam em uma casa ou em um complexo maior (incluindo escravos), nas terras agrícolas ao redor e na propriedade da família (Stahel 2022).

Essa etimologia nos lembra que a economia começa com a pessoa e a família, e não com o mercado. A família é o espaço onde os indivíduos entram em relações econômicas. No entanto, dentro da família, a economia significa relações de reciprocidade, nas quais todos os membros contribuem e das quais recebem, em vez de uma ordem econômica abstrata à qual se está subjugado. Em outras palavras, para entender a noção de economia em seu sentido original — como um espaço de compartilhamento de recursos e reciprocidade praticada —, a economia deve ser compreendida em relação à sua *oikologia*, ou seja, em relação à lógica cultural e ao padrão social da casa.

Nesse contexto, é igualmente instrutivo observar que a noção grega de *nomos* como lei, costume ou ordem deriva do verbo *nemo* (designar ou distribuir) (Chantraine 1980, 742-44). Isso

indica não apenas que *nemo* tinha uma conotação legal desde o início, mas também que a noção de lei como *nomos* deriva, em última análise, de práticas de distribuição de acordo com padrões socioculturais percebidos como justos dentro do lar e em outros contextos sociais fechados.

Além disso, o verbo grego *nemo* tem cognatos germânicos, como o gótico *niman* e o alemão *nehmen*, que, no entanto, significam "pegar" em vez de "distribuir" ou "alocar". O fato de esses cognatos terem significados opostos intrigou os linguistas históricos até o trabalho seminal de Benveniste (1969, 81-6) sobre instituições indo-europeias, no qual ele mostrou de forma convincente que o significado de tomar (*niman*) em gótico originalmente significava "tomar" no sentido de "receber legalmente", de acordo com o costume.

Essa estreita relação entre dar e receber nas primeiras culturas gregas e germânicas demonstra que as *oikologias* dos contextos domésticos e comunitários baseavam-se na ideia de que tanto a distribuição quanto o recebimento deveriam seguir padrões costumeiros, sendo esse equilíbrio recíproco o que permitiu que as práticas de distribuição se tornassem um modelo do que é justo e ordenado.

O conceito de "economias esotéricas" aqui proposto conecta essas *oikologias* com discussões teóricas mais amplas na antropologia econômica sobre economias morais e a relação entre práticas econômicas e estruturas éticas. Como argumenta Webb Keane (2019), as atividades econômicas estão sempre inseridas em redes de avaliação moral e raciocínio ético. A religião muitas vezes serve como um domínio fundamental para articular e implementar essas estruturas morais, principalmente quando os sistemas econômicos dominantes ameaçam formas valorizadas de relacionamento social.⁷

Nossos estudos de caso ilustram como as

⁷ Bruno Reinhardt (2021) ofereceu outro exemplo da imbricação mútua da religião e dos sistemas econômicos em sua análise da *Lighthouse Chapel International* (LCI), um movimento pentecostal em Gana. Ele identificou "ressonâncias" entre as formas pentecostais de organização, governança e teologia e as características da racionalidade neoliberal, como seu foco no empreendedorismo, no trabalho imaterial, na autogestão e na responsabilidade pessoal. O resultado é uma forma de *oikonomia* pentecostal que é, ao mesmo tempo, distintamente cristã e profundamente emaranhada com a lógica do neoliberalismo. Isso fica particularmente evidente na pedagogia da LCI, que tem como objetivo transformar os adeptos em funcionários pastorais dedicados à tarefa de salvar almas, hábeis em gerenciar emoções e que exemplificam uma ética de trabalho profissional.

práticas rituais no Brasil e no Senegal funcionam como o que Thompson (1971) e Scott (1976) chamam de "economias morais": sistemas de troca que priorizam o bem-estar coletivo e a justiça social em detrimento da maximização do lucro individual. Porém, eles vão além da mera resistência à lógica do mercado, mostrando como os sistemas religiosos incorporam e transformam criativamente várias lógicas econômicas.

No caso brasileiro, o panteão duplo de orixás e exus permite que os praticantes naveguem entre diferentes lógicas econômicas situacionalmente. O culto aos orixás preserva os valores de reciprocidade e bem-estar comunitário associados às economias domésticas, enquanto os exus fornecem uma estrutura moral para o engajamento com as economias de mercado em termos que beneficiam aqueles frequentemente marginalizados dentro delas. Em vez de simplesmente se opor à lógica do mercado, o culto a Exu a reenquadra em um universo moral mais amplo, no qual que os espíritos – assim como os próprios praticantes – precisam se esforçar para sobreviver, mas ainda podem manter compromissos éticos com seus clientes e comunidades.

No caso senegalês, a prática do *sadaa* estende a lógica da reciprocidade familiar para redes sociais mais amplas, santificando projetos econômicos pessoais ao incorporá-los aos valores comunitários. Conforme demonstrou Bugge-nhagen (2012), as despesas rituais na sociedade senegalesa geralmente servem para converter a riqueza derivada das atividades de mercado em prestígio social e bem-estar comunitário. As práticas de *sadaa* que observamos funcionam de forma semelhante, permitindo que os indivíduos busquem o progresso econômico e, ao mesmo tempo, reforcem seu compromisso com a redistribuição e a reciprocidade.

Conclusão: a base ritual da vida econômica

Nossa análise comparativa das economias esotéricas no Brasil e no Senegal revela como as práticas rituais codificam e promulgam ló-

gicas econômicas alternativas, que priorizam a reciprocidade, o bem-estar comunitário e as relações sociais de longo prazo. Essas economias rituais não se opõem simplesmente à lógica do mercado, mas operam ao lado dela, fornecendo estruturas morais para navegar em transformações econômicas complexas.

O que a prática generalizada de doações rituais e práticas de sacrifício sugere é que, para salvaguardar a reciprocidade diante de desafios externos ou internos, a ação prática da troca mútua não é suficiente. A reciprocidade, como princípio e prática, deve ser mantida por meio de atos simbólicos, como os rituais de sacrifício.

Embora a questão de como o simbólico e o real interagem e se influenciam mutuamente seja um problema tanto na antropologia quanto na história da religião, a reciprocidade prática parece ser incapaz de existir sem sua reencenação simbólica regular. Os rituais de sacrifício, por sua vez, não operam apenas no nível simbólico, mas envolvem ofertas reais de alimentos e presentes a seres humanos e não humanos.

Embora o significado original da palavra *nomos* – a segunda parte do termo economia – especifique uma interação de dar e receber de acordo com o costume, as economias esotéricas atuais se relacionam com as economias da vida real de maneiras mais complexas. Por um lado, o fluxo alcançado por meio de ofertas de sacrifício é uma performance ritualizada de uma ordem econômica pré-capitalista, baseada em uma lógica de reciprocidade filial. Por outro lado, em sua execução, o ritual de sacrifício estabelece, protege e mantém fluxos reais de troca, dos quais dependem tanto os indivíduos quanto a própria comunidade. O caso brasileiro e as distinções entre os orixás e os exus sugerem que pode haver outras lógicas econômicas, que entram em ação em momentos posteriores e, portanto, agora coexistem com as economias historicamente anteriores.

Em nossa opinião, é fundamental observar que a lógica da reciprocidade evocada nesses rituais não se baseia em uma lógica *do-ut-des*, mas reflete formas anteriores de troca, típicas de grupos

de parentesco próximos, como a família.⁸ Aqui, a doação não se baseia em um retorno esperado. Uma mãe não alimenta e protege seu filho para ser cuidada por ele 20 anos depois, nem um pai fornece comida e abrigo a seus filhos porque espera algo deles. Em princípio, a doação dentro da família é altruísta. Isso pode parecer idealizado, mas estamos nos referindo a uma lógica interna que rege as formações familiares e que não deve ser confundida com sua realização empírica.

Essa lógica interna de doação altruísta é difícil de conceituar, mas encontramos indicações importantes da existência dessa lógica filial não transacional nos dois casos que discutimos. Um deles é o fato de que a prática senegalesa de *sadaa* não obriga a pessoa que recebe a retribuir, exceto pelo reconhecimento do que foi dado em uma oração para o doador.

Nesse sentido, faz sentido que os adivinhos senegaleses frequentemente indiquem que os objetos do *sadaa* devem ser dados a uma pessoa desconhecida do doador, como a primeira pessoa que encontrar na rua no dia seguinte, já que não se pode esperar nenhum retorno de um estranho que nunca mais será encontrado. Em outras palavras, o retorno ou o desenvolvimento positivo da situação pessoal está no próprio ato de dar ou, como é chamado em Mandinga, de "tirar o *sadaa*" (*sadaa bondi*), e não na expectativa de qualquer retorno direto.

Outra indicação é a terminologia que informa as práticas de sacrifício para os orixás no Brasil. A sacerdotisa ou o sacerdote que preside uma *casa de santo* é chamado de mãe de santo ou *pai de santo*. Os iniciados são considerados *filhos* da casa, bem como filhos dos orixás para os quais foram iniciados. Também é digno de nota o fato de que, pelo menos historicamente, em muitos templos de Candomblé nos quais Exu é considerado

um orixá, ele não tinha filhos (iniciados) devido à sua ambiguidade moral e natureza imprevisível (Bastide 1961; Carneiro 1991; Landes 1940).⁹

Em última análise, as economias esotéricas e as práticas que elas implicam dizem respeito a fluxos de troca que ligam as pessoas e mantêm as sociedades vivas. Contra as visões econômicas convencionais que priorizam mecanismos de mercado abstratos, nossos estudos de caso sugerem que esses fluxos não podem ser alcançados apenas pela extração e troca de mercadorias. Em vez disso, eles exigem a promulgação ritual e a *performance* de princípios de reciprocidade dos quais depende a própria ideia de viver juntos de forma compartilhada e sustentável. A ideia de que uma lógica filial de fruição forma uma parte importante das economias esotéricas e suas práticas de sacrifício deve permanecer uma hipótese nesse estágio. No entanto, acreditamos que ela oferece novas perspectivas para o estudo desses sistemas rituais complexos e de múltiplas camadas.

Referências

- Bastide, Roger. 1961. *O candomblé da Bahia, rito nagô*. Companhia Editora Nacional.
- Benveniste, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Minuit.
- Birman, Patricia. 1985. *O que é a Umbanda*. Brasiliense.
- Buggenhagen, Beth. 2012. *Muslim families in Global Senegal: Money takes care of shame*. Indiana University Press.
- Carneiro, Édison. 1991. *Candomblés da Bahia*. 8a ed. Civilização Brasileira.
- Chantraine, Pierre. 1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Klincksieck.
- DaMatta, Roberto. 2000. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6a ed. Rocco.

⁸ Nesse ponto, vamos contra grande parte da literatura antropológica, incluindo o trabalho de Hubert e Mauss (1964) sobre o sacrifício e o famoso ensaio de Mauss sobre *A Dádiva*. Parece-nos provável que o raciocínio de Mauss e de outros antropólogos econômicos refletisse mais de seu próprio ambiente social e econômico do que eles estavam cientes, um ambiente que já estava profundamente incrustado na lógica capitalista da transação e do lucro. De fato, é a onipresença da lógica transacional do capitalismo que pode dificultar até a percepção da possibilidade de uma lógica diferente no sacrifício e em outras práticas rituais.

⁹ Observando as maneiras pelas quais Exu se diferenciava de outros orixás na Bahia da década de 1930, Carneiro (1991, 70) observou que "embora não seja exatamente um orixá, Exu pode se manifestar como um orixá. Nesse caso, não se diz que a pessoa é filho do orixá, mas que tem um *carrego* de Exu, uma obrigação vitalícia para com ele". Da mesma forma, Landes (1940, 263-64) relatou que, enquanto os outros orixás eram empregados de maneiras socialmente aprovadas, como para garantir um parto saudável, "Exu é empregado secretamente para marcar um encontro, forçar uma sedução, interromper ou até mesmo consertar um casamento. As 'mães' dos renomados templos fetichistas negam empregar Eshu, indicando que se consideram acima de interesses mesquinhos, mas todas sabem quais fórmulas usar com ele e, sem dúvida, recorrem a ele em particular".

- Fassin, Didier. 2009. Moral economies revisited. *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 64 (6): 1237–66. <https://doi.org/10.1017/S0395264900027499>.
- Graw, Knut. 2005. Culture of hope in west Africa. *ISIM Review* 16: 28–9.
- Graw, Knut. 2012a. Divination and Islam: existential perspectives in the study of ritual and religious praxis in Senegal and Gambia. In *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*, organizado por Samuli Schielke e Liza Debevec. Berghahn.
- Graw, Knut. 2012b. On the cause of migration: being and nothingness in the African-European borderzone. In *The global horizon: Migratory expectations in Africa and the Middle East*, organizado por Knut Graw e Samuli Schielke. Leuven University Press.
- Hann, Chris, e Keith Hart. 2011. *Economic anthropology: history, ethnography, critique*. Polity Press.
- Harding, Rachel. 2000. *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press.
- Hayes, Kelly. 2007. Black magic and the academy: Macumba and the construction of afro-brazilian religious orthodoxies. *History of Religions* 46 (4): 283–315. <https://doi.org/10.1086/518811>.
- Hayes, Kelly. 2011. *Holy harlots: femininity, sexuality, and black magic in Brazil*. University of California Press.
- Hubert, Henri, e Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: its nature and function*. Cohen and West.
- Keane, Webb. 2019. How everyday ethics becomes a moral economy, and vice versa. *Economics* 13 (1): 1–26. <https://doi.org/10.5018/economics-ejournal.ja.2019-46>.
- Keane, Webb. 2021. Religion and moral economy. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology* 1: e101093. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.360>.
- Landes, Ruth. 1940. Fetish worship in Brazil. *Journal of American Folklore* 53 (210): 261–70. <https://doi.org/10.2307/535786>.
- Lima, Vivaldo da Costa. 1977. *A família de santo nos Candomblés jêje, nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Universidade Federal da Bahia.
- Mauss, Marcel. 1925. *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge.
- Montero, Paula. 1985. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Graal.
- Ortiz, Renato. 1991. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. Brasiliense.
- Parry, Jonathan, e Maurice Bloch. 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl. 1944. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Beacon Press.
- Prandi, Reginaldo. 2001. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP* 50: 46–65. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi50p46-63>.
- Prandi, Reginaldo. 1994. Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 9 (26): 91–102.
- Reinhardt, Bruno. 2021. Oikonomia pentecostal: Reflexões teológico-econômicas sobre religião e neoliberalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 36 (105): 1–20. <https://doi.org/10.1590/3610510/2020>.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone age economics*. Aldine-Atherton.
- Scott, James. 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Stahel, Andri. 2022. Aristotle's view: oikonomy as the art of living and living well. In *Regenerative oikonomics: A new perspective on the economic process*, organizado por Andri Stahel. Springer.
- Thompson, Edward Palmer. 1971. The moral economy of the english crowd in the eighteenth century. *Past & Present* 50: 76–136. <https://doi.org/10.1093/past/50.1.76>.
- Thompson, Edward Palmer. 2010. *Customs in common*. Merlin Press.
- Trimingham, Spencer. 1959. *Islam in west Africa*. Oxford University Press.
- Trindade, Liana. 1982. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade* 8: 29–36.

Knut Graw

Doutor e mestre em Antropologia pela Universidade de Leuven, Bélgica, e bolsista permanente de pesquisa na Universidade Friedrich-Alexander de Erlangen-Nuremberg, Alemanha.

Kelly E. Hayes

Doutora e mestre em Antropologia pela Universidade de Chicago, Estados Unidos da América, e docente do Departamento de Estudos da Religião da Universidade de Indiana, Estados Unidos da América.

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.