



ESCOLA DE
HUMANIDADES

CIVITAS

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

Civitas 25: 1-13, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 1984-7289 ISSN-L: 1519-6089

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.47841>

APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ: RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

Religião e economia: genealogias, fronteiras e limiares

Religion and the economy: genealogies, borders, and thresholds

Religión y economía: genealogías, fronteras y umbrales

Bruno Reinhardt¹

orcid.org/0000-0003-3853-5927
bmreinhardt@gmail.com

Réia Silvia Pereira²

orcid.org/0000-0003-2777-1975
artigodebates@gmail.com

Enviado em: 14 abr. 2025.

Aprovado em: 15 abr. 2025.

Publicado em: 18 set. 2025.

Resumo: Nesta apresentação do dossiê "Religião e economia: genealogias, fronteiras e limiares", enfatizamos a natureza interdependente dos aspectos epistemológicos (representação) e políticos (regulação) da relação entre o religioso e o econômico na secularidade. Avaliamos criticamente algumas abordagens disponíveis para o tema nas Ciências Sociais e Humanidades e sublinhamos aquilo que provê um ar de família distinto para os artigos que compõem este dossiê: a preocupação em não assumir definições apriorísticas desses campos; o diálogo, via teoria etnográfica, com rastros teológico-econômicos que testemunham o emaranhamento histórico entre religião e economia; a ênfase nas economias morais de diversas tradições religiosas e em como elas são mobilizadas na prática por projetos éticos de autorrealização individual e coletiva.

Palavras-chave: Religião. Economia. Secularidade. Economias morais.

Abstract: In this presentation for the edited section "Religion and the economy: genealogies, borders, and thresholds", we emphasize the interdependent nature of the epistemological (representation) and political (regulation) aspects of the relationship between the religious and the economic in secularity. We critically evaluate some of the available approaches to this topic in the social sciences and humanities, and we highlight the features that give the articles in this volume a distinctive family resemblance: their refusal to assume aprioristic definitions of these fields; their engagement, via ethnographic theory, with theological-economic traces that testify to the historical entanglement of religion and economics; and their emphasis on the moral economies of various religious traditions and how these are mobilized in practice through ethical projects of individual and collective self-formation.

Keywords: Religion. Economy. Secularism. Moral economies.

Resumen: En esta presentación para el dossier «Religión y economía: genealogías, fronteras y umbrales», destacamos el carácter interdependiente de los aspectos epistemológicos (representación) y políticos (regulación) de la relación entre lo religioso y lo económico en la secularidad. Evaluamos críticamente algunos de los enfoques disponibles sobre el tema en las Ciencias Sociales y Humanidades y subrayamos lo que confiere a los artículos que componen este dossier un marcado carácter de familia: la preocupación por no asumir definiciones a priori de estos campos; el diálogo, a través de la teoría etnográfica, con las huellas teológico-económicas que dan testimonio del entrelazamiento histórico entre religión y economía; el énfasis en las economías morales de diversas tradiciones religiosas y en cómo se movilizan en la práctica por proyectos éticos de autorrealización individual y colectiva.

Palabras clave: Religión. Economía. Laicismo. Economías morales.



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

Em dezembro de 2009, um ano após a maior crise financeira mundial desde a Grande Depressão, em 1929, a revista estadunidense *The*

¹ Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil.

² Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf), Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil.

Atlantic publicou um artigo com o curioso título *O cristianismo causou o colapso?*. A reportagem não abordava o cristianismo em geral, mas uma de suas variações, cuja influência deletéria teria incitado aspirações econômicas irrealistas entre os fiéis:

As principais denominações religiosas dos Estados Unidos costumavam ensinar que a recompensa dos fiéis viria na vida após a morte. Porém, nas últimas décadas, um outro tipo de cristianismo ganhou força – uma crença que promete prosperidade material imediata. Chamado de evangelho da prosperidade e contando com dezenas de milhões de seguidores, ele incentiva a tomada de riscos e um otimismo financeiro desenfreado. Esse pensamento ajudou a inflar a bolha imobiliária. E, mesmo um ano após a pior recessão desde a Grande Depressão, continua influente (Rosin 2009).

A jornalista reproduz uma visão reducionista da chamada "teologia da prosperidade", em relação tanto à história quanto à dinâmica concreta e multifária dessa doutrina (Bowler 2018; Coleman 2011). Seu foco na irracionalidade econômica que caracterizaria as pregações, as orações e os estilos de adoração de uma pequena igreja de imigrantes latinos em Charlottesville parece eximir a fauna diversa de "búfalos", "ursos", "falções", "porcos" e "lobos" de Wall Street e seus instrumentos de financeirização indeterminada da vida ordinária ("*subprimes*", "securitização" e "derivativos") de responsabilidade pelo colapso. Embora absurda, ainda consideramos essa narrativa antropológicamente relevante, pois é demonstrativa das ansiedades difusas que caracterizam a modernidade secular quando se trata do tema central deste dossiê: as fronteiras e os limiares entre a vida econômica e a vida religiosa de indivíduos, grupos, instituições e nações.

Como práticas religiosas e econômicas interagem em seus meios (ex.: adoração, trabalho) e fins (ex.: salvação, prosperidade)? Como as moralidades religiosas e as moralidades do mercado friccionam-se, justapõem-se ou transformam-se mutuamente? Neste volume, partimos do pressuposto de que nem a religião nem a economia devem ser compreendidas como sistemas autônomos, ou seja, a partir da autoimagem da

secularidade. Preferimos abordá-las como dimensões coconstituídas de prática e imaginação, moldadas por noções compartilhadas e/ou rivais de obrigação, confiança, temporalidade, liberdade, trabalho e valor. Essas afinidades tornam-se visíveis nos rastros teológicos que assombram as racionalidades econômicas seculares – como a providencial "mão invisível" do Mercado, popularizada desde Adam Smith (1983).

Harrison (2011, 39) argumenta que, dado o contexto cultural da Escócia do século 18, quando Smith (1983) mobiliza essa noção e inaugura a era da "economia política", seus leitores entenderam que ele se referia aos "meios pelos quais Deus exercia controle sobre os assuntos humanos, apesar das aparentes contingências da história e das escolhas livres dos agentes humanos". Ao abstrair os mercados (instituições sociais localizadas) em "o mercado", ente "desenraizado" [*disembedded*] (Polanyi 2000) e regido por leis, propriedades de Deus, como a onipresença e a onisciência, teriam sido remodeladas para fins imanentes.

Essa é uma característica irônica, mas ubíqua, da secularização da economia. Para realizar o seu próprio estabelecimento enquanto uma "mediação transcendente" (Asad 2021, 15) – um governo de diferenças sócio-históricas por meio da abstração (científica, filosófica, econômica, jurídica, estatística), que incluiu entre seus objetos a própria "religião" –, o secularismo se apoiou em aspectos transcendentais das diversas tradições com as quais disputou espaço ontológico e moral. Como destaca Bruno Reinhardt em *O chamado pentecostal e o espírito do capitalismo: desejo e ética do trabalho de Deus em Gana*, o encantamento longo de Weber (2004) com o conceito de *Beruf* – chamado, vocação, profissão – para pensar o destino do trabalho, da ciência e da política na modernidade incorpora uma sensibilidade similar para essa passagem epocal. O que adicionamos neste volume é que, diferentemente do que previu Weber (2004), a "religião" não foi superada, individualizada ou compartimentalizada de maneira tão nitida (Casanova 1994). Quando Zaloom (2016), por exemplo, mostra de que maneira os "ministérios financeiros" evan-

gênicos nos Estados Unidos educam membros a perceber movimentos mercadológicos como manifestações da presença de Deus, por meio de técnicas do tipo "orçamento cristão", ela discerne modos de *coabitação* entre a abstração secular e a transcendência religiosa imprevistos por noções lineares de desencantamento.

O que chamamos acima de coabitação entre o religioso e o econômico assume que conceitos da economia embutidos em gramáticas religiosas, como os vínculos etimológicos entre *crença* e *crédito* [*credere*] nas línguas neolatinas ou entre *culpa* e *dívida* [*schuld*] nas línguas germânicas, conceitos religiosos mobilizados na economia de mercado, da "mão invisível" ao "anjo investidor", e conceitos que permanecem intrinsecamente indefinidos, como "valor" e "sacrifício", devem ser abordados como rastros e fontes energizadoras de problematização ética na modernidade (Foucault 1984, 7-30). Acreditamos que sua produtividade etnográfica está justamente no fato de eles terem fundado e atravessado ambos os registros, desestabilizando-os e adquirindo novos pesos existenciais no processo. Antes de apresentar tal abordagem, gostaríamos de elaborar mais a genealogia desses rastros, que insistem em conectar religião e economia na secularidade apesar de sua acomodação epistemológica e regulatória a grandes divisores, como desinteresse/interesse, imaterial/material, virtude/lucro, valores/fins etc.

Os rastros econômicos da religião e vice-versa

Para Derrida (1973, 101), um rastro é uma "origem que escapa à presença de uma origem". Rastros são índices semióticos que apontam para um "fora" constitutivo, um outro interno a um determinado objeto conceitual ou a uma oposição conceitual, como "religião e economia". As ciências sociais e as humanidades têm, há algum tempo, reconhecido a origem recente dessa oposição, fruto não apenas da construção secular da categoria universal de religião (Asad 1993), mas também do que Polanyi (2000) chamou de

"a grande transformação" e do estabelecimento dos economistas como oráculos e arautos de um mercado autonomizado. No ambiente da escola francesa de Sociologia, Simiand (2018) pensou sobre as origens religiosas da moeda enquanto materialização social da confiança e do valor, problematizando a associação próxima entre a economia e o profano em Durkheim (2000). A reflexão de Max Weber (2004) sobre o protestantismo se debruça justamente sobre os componentes éticos da grande transformação, o intenso ascetismo que, paradoxalmente, gestou a lógica de mercado como mecanismo sistêmico.

Fundamentais para muitas abordagens antropológicas deste tema têm sido os debates maussianos sobre a dádiva, que moldaram um imenso corpo de análises (Mauss 2003). Apesar de o hiato entre "economias da dádiva" e "economias de mercado" ter se tornado proverbial nessa literatura, como nota Lucas Pereira Álvares no artigo *Barganha: um conceito antropológico*, Mauss (2003) não defende, no *Ensaio sobre a dádiva*, uma oposição entre economia moralmente enraizada e desenraizada, no sentido simplista relativo a altruísmo e egoísmo. Seu objeto de crítica e historicização é, sobretudo, a noção de interesse como "busca individual do útil", argumentando que "foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um 'animal econômico'" (Mauss 2003, 307).

Mauss (2003, 306) sublinha que "a própria palavra interesse é recente, de origem técnica contábil: *'interest'*, em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber", e articula a formação da sensibilidade moral utilitarista a tecnologias financeiras específicas. Se ele, de fato, utiliza em profusão a díade interesse/desinteresse para representar sistemas de troca-dádiva no *Ensaio*, faz isso porque não haveria outra gramática disponível para comunicar-se com seu público. O argumento de Mauss (2003, 307) não é sobre uma vitória do interesse sobre o desinteresse na modernidade, pois o sociólogo entende que essa metamorfose é provavelmente impossível de

ser realizada entre seres humanos.³ Nem é que trocas-dáviva seriam “desinteressadas”, pois as transações assimétricas envolvidas no Potlatch são tranquilamente comparadas a contratos de crédito (Mauss 2003, 241). Seu argumento é que tanto interesse quanto desinteresse, assim como obrigação e liberdade, altruísmo e egoísmo, não faziam parte da gramática econômica e moral de sociedades regidas por “fatos sociais totais”, inimputáveis a regimes de valor ou esferas de troca compartimentalizadas. Nesses contextos histórico-etnográficos, nem “religião” nem “economia” fariam sentido.

Em *Divida*, David Graeber (2011) contribui para a genealogia desse divisor ao promover uma leitura interessante sobre a emergência da era axial (800 a.C.-600 d.C.). Esse é um momento histórico definido por acadêmicos, desde Karl Jaspers (2018), como o ponto de “incepção” simultâneo de diversas formas de pensamento de segunda ordem. Introduzidos pela filosofia grega, por Buda na Índia, por Confúcio na China, pelos profetas abraâmicos, Jesus e Muhammad, entre outros, esses sistemas de pensamento pretendiam julgar e reformar o mundo a partir do ponto de vantagem de uma transcendência extrassocial, de um bem absoluto e universalizável.⁴ Talvez de forma um tanto redutiva, mas útil para fins de argumento, Taylor (2012, 54) contrasta os sistemas axiais aos modos de vida anteriores que envolviam “alimentar os deuses”, em que o bem humano era sinônimo de prosperidade ou florescimento e deuses ou espíritos “não estavam inequivocamente do lado do bem humano”. Em contraposição a esse cosmos transacional, as éticas axiais operam em torno de uma noção de bem superior, desprovida de qualquer ambivalência moral, geralmente contraposta a uma noção análoga de Mal.

Graeber (2011) especula sobre o paralelis-

mo entre o surgimento simultâneo dessas formas desencarnadas e duais de pensamento e a expansão simultânea da moeda impressa em metal naquelas regiões – meios abstratos para a tessitura de redes comerciais translocais emergentes. Em todos esses lugares, também se observa um mesmo padrão: “inventada por cidadãos privados, a cunhagem foi rapidamente monopolizada pelo Estado” (Graeber 2011, 374). Logos, Deus ou *Dharma*, esses pontos exógenos de valoração, parecem incorporar, para Graeber (2011), a capacidade da moeda estatizada de garantir equivalências abstratas. Antes da era axial, não parece ter ocorrido a nenhuma economia humana que qualquer ato pudesse ser puramente egoísta ou puramente altruísta. Entretanto, essa é a porta que necessariamente se abre assim que se desenvolve uma noção de “lucro” e depois se tenta conceber seu oposto, a “caridade”.

Adicionamos que esse período também gera formas de vida propriamente “religiosas”, ou seja, em tensão com as convenções sociais da maioria – os filósofos, os monges, os *bhikkus*, os *sanyassis*, o sábio confuciano. Sua existência é atrelada a novos espaços materiais e conceituais de socialidade e pertencimento – irmandades filosóficas, ordens monásticas, seitas, a Sangha, a Umma, a Igreja –, que inauguram a separação entre o *religioso* (um advérbio) e o temporal/secular, um dualismo interno à prática das tradições, logo, distinto da noção moderna de “religião” (substantivo) como um domínio interno à ordem secular supostamente pós-tradicional (Asad 1993).

A era axial também é um período de emergência de um tropo comum a diversas tradições: a *vida como dívida*, tema abordado por Clayton Guerreiro em *Endividamento violento: entrelaçamentos entre religião, economia e política no sul de Moçambique*. Graeber (2011), por exemplo, mostra como essa tensão pairava sobre a vida

³ Reiterando esse *insight*, Graeber (2011, 158) redefine o comunismo como “fundamentação de toda a sociabilidade humana”. Sempre que a ação procede “de cada um de acordo com suas habilidades, para cada um de acordo com suas necessidades”, estamos na presença do “comunismo cotidiano”, uma economia moral que se justapõe a outras e que existiria mesmo dentro de firmas capitalistas.

⁴ A noção axial de transcendência inclui uma série de aspectos: 1) “ir além” do mundo humano e do cosmos criado; 2) uma nova perspectiva a partir da qual o cosmos e a sociedade podem ser objetificados de modo crítico; 3) a desancoragem de pensamento e sociedade e natureza imediatamente dadas, em que as fórmulas tradicionais utilizadas para descrever ou operar no mundo podem ser dissecadas; 4) uma imaginação global, que amplia para toda a humanidade a validade possível de determinados argumentos, enunciados e valores.

econômica do budismo chinês medieval, que, fiel às suas origens comerciais, manteve a tendência de empregar a linguagem do mercado, como no caso das noções de “dívida cármica” e “mérito”, conceitos explorados por Evenise Sabatine em *Pedagogias da mediunidade: economia moral e hierarquia no Vale do Amanhecer*. Cada um dos pecados das vidas passadas continua como uma dívida que precisa ser quitada.

Uma visão obscura e incomum no budismo indiano clássico, a noção de dívida cármica ganhou uma nova e poderosa vida na China. Como diz um texto dos *Três estágios*, todos nós sabemos que os devedores insolventes renascerão como animais ou escravos; mas, na realidade, todos nós somos devedores insolventes, porque adquirir o dinheiro para pagar nossas dívidas temporais significa necessariamente adquirir novas dívidas espirituais, já que todos os meios de adquirir riqueza envolverão necessariamente a exploração, o dano e o sofrimento de outros seres vivos (Graeber 2011, 438).

A alegoria da vida material como um fardo interminável de dívidas era matizada por dispositivos similares ao “jubileu” israelense antigo, eventos de cancelamento de dívidas morais/materiais. A caridade assumia função econômico-teológica semelhante, travando com a dívida uma relação orgânica e de longo prazo em diversos tipos de contabilidade religiosa. No caso chinês, “[t]udo o que era necessário era fazer doações regulares para o Tesouro Inesgotável de algum monastério. No momento em que se faz isso, as dívidas de cada uma de suas vidas passadas são instantaneamente apagadas” (Graeber 2011, 437-438). Enquanto cresciam as estátuas do Buda em ouro (espécie de bancos celestiais), a caridade passava a ser uma virtude teológica e um modo de integrar agentes religiosos e temporais numa divisão moral do trabalho.

Graeber (2011) reconhece a diversidade dos arranjos sociais gerados pela dívida transcendente, pelo lucro e pela caridade. Por exemplo, no contexto chinês, o emaranhamento entre dívidas econômicas e cármicas gerava crises periódicas causadas pela concentração de capital nos monastérios, as quais eram respondidas por

intervenções do estado para manter os mercados funcionando de forma equitativa. Já no mundo do Islã, onde os teólogos sustentavam que Deus recriava o universo a cada instante, flutuações do mercado eram apenas outra manifestação da vontade divina.

O impressionante é que a condenação confucionista do comerciante e a celebração islâmica do comerciante acabaram levando à mesma coisa: sociedades prósperas com mercados florescentes, mas onde os elementos nunca se uniram para criar os grandes bancos comerciais e empresas industriais que se tornariam a marca registrada do capitalismo moderno (Graeber 2011, 507).

Ao distinguir essas formações teológico-econômicas axiais do liberalismo econômico, Graeber (2011) quer dizer que, nos circuitos tradicionais, crença/fé e crédito nunca se separaram em domínios ontológicos distintos. Se comparadas à versão de Adam Smith (1983), elas seriam ainda semiabstratas, pois não permitiram a reificação de um Deus-mercado dotado de transcendência singular e moralidade própria. Essa ruptura se deu dentro de sociedades influenciadas pelo cristianismo e da sua lógica particular de graça e dívida, centrada, como sabemos desde Nietzsche (1998), na figura inusitada do Deus-pai e do “cordeiro de Deus” – o filho, que encarnou e se sacrificou pela humanidade, deixando-a submetida a uma dívida impagável. Como destacamos no caso de Adam Smith (1983), essa ultrapassagem ocorreu *contra* o cristianismo pós-reforma e *através* dele.

Em *Divine currency*, Singh (2018) reflete sobre a retórica e o aparato gerenciais da *oikonomia* – a economia da salvação – no contexto pós-constantiniano: a divindade era um “economista divino” e Jesus era um “pagamento cósmico”, uma “moeda divina” e um “administrador” incorporado de Seu ativo transcendente. A obra se inspira em *O reino e a glória*, em que Agamben (2011) resgata a genealogia da *oikonomia*, termo grego clássico que originalmente significa “administração da casa”, assim como elaborado por Knut Graw e Kelly Hayes em *Economias esotéricas: intercâmbio e reciprocidade no Brasil e no Senegal*. A *oikonomia* passou, nos primeiros séculos do cristianismo, a

ganhar o sentido teológico específico de administração divina do mundo e da salvação. Nessa genealogia da modernidade, Agamben (2011) se interessa pela distinção entre reino e governo. Para os teólogos cristãos, Deus é Rei (soberano) e governante (administrador). O filósofo italiano vê essa separação entre o ser de Deus (a sua essência transcendente – o reino) e sua ação no mundo (a economia, o modo como Deus governa a criação) como fundacional da moderna separação entre soberania e governamentalidade, conceito desenvolvido por Foucault (1981) para referir-se ao governo pastoral e biopolítico (individualizante e totalizante) da "economia política", a gestão das energias produtivas da população.

Agamben (2011) mostra como a teologia cristã, ao desenvolver uma doutrina da *oikonomia* divina (especialmente nos debates sobre a trindade), criou uma estrutura conceitual que mais tarde foi secularizada na teoria do estado. O que era uma questão de fé e "mistério da economia" se converte na ideia de uma gestão racional dos homens e das coisas. Central para essa genealogia é a ruptura reformista com a divisão entre *virtuosi* (religiosos) e laicos, que facilita o transbordamento da *oikonomia* cristã e a governamentalização do estado secular. Como vimos, todas as teologias econômicas axiais continuam, em algum nível, essa compartimentalização, que inseria o ascetismo em uma divisão do trabalho econômico-teológico e impedia o desacoplamento moral do primeiro. Isso se assemelha à tese de Weber (2004). Diferentemente da perspectiva weberiana, no entanto, o argumento de Agamben (2011) não se resume à formação de um dos componentes do capitalismo (a ética do trabalho), e considera que a distinção weberiana entre teologia e economia não reconhece a profundidade com que a primeira ainda estrutura a secularidade.

Agamben (2011) foi diretamente inspirado por um fragmento de texto provocativo, no qual Walter Benjamin (2013, 23) postula que o capitalismo em sua inteireza seria "uma religião", na qual o "espírito [...] se expressa nos ornamentos das cédulas bancárias". Um substituto extremo e depravado daquilo que o precedeu, o capitalismo

teria instaurado uma religião de puro culto sem dogmática (utilitarismo), um culto ininterrupto e autoculpabilizado diante de um Deus oculto, o Capital. Mais recentemente, e reagindo à mesma crise financeira que suscitou o diagnóstico de *The Atlantic*, Agamben (2016) retorna à sinonímia entre culpa e dívida em alemão (*Schuld*), que fundamenta a tese de Benjamin (2013), para argumentar que a perda do lastro da moeda em 1971 – a origem do sistema financeiro atual – seria uma Reforma *sola fide* da economia. Sublinhando a identidade entre fé e crédito (*pistis*), Agamben (2016) propõe que, se a religião capitalista havia colocado o dinheiro no lugar de Deus, após Bretton Woods, ela passa a operar pela fé no crédito, que é, em última análise, a fé na fé, uma paródia perigosa e anárquica do protestantismo.

Como pensar a religião e a economia sem antecipar sua diferenciação: economias morais, teoria etnográfica, ética

O argumento de *The Atlantic* sobre a teologia da prosperidade é familiar: para dar conta da derrocada de um sistema econômico moderno, epitome da racionalidade, necessitamos de um fator irracional. E, desde o Iluminismo, essa irracionalidade tem recebido um nome preferencial: "religião" e termos afins, como "magia", "posseção", "fanatismo". É evidente que a modernidade secular nunca banuiu "a religião" em geral em sua cruzada pela racionalidade. Ela "eticizou" a religião ao enquadrá-la normativamente numa "metanarrativa liberal protestante" (Milbank 2006, 95), e esse conjunto de termos já demonstra que atribuições de irracionalidade incidem menos sobre determinadas tradições e mais sobre outras, tendendo a sublinhar aspectos particulares de todas elas.

Na reportagem sobre o colapso, a jornalista não se acanha em fazer julgamentos teológicos. Ela atribui maior racionalidade a uma compartimentalização nítida entre imanência e transcendência (em que se deve esperar "recompensas") e irracionalidade à suposta confusão de domínios professada pelo evangelho da prosperidade.

Diagnósticos similares sobre como a notável influência da religião nos Estados Unidos da América (EUA) pode ser útil para a ordem pública, desde que funcione como um meio de disciplinamento de motivações e interesses e como eventual freio para os excessos aspiracionais do materialismo capitalista, têm sido comuns desde Tocqueville (2019). Em ambos os casos, a boa ou a má religião depende de uma vinculação precisa à economia de mercado. Quando esse diferencial é colapsado, a religião torna-se um "mercado da fé", fonte de "magia" e comportamentos antieconômicos. Quando ele é excessivamente alargado, torna-se um deterrente para o progresso ou "tradicionalismo". Embora certamente mais refinado, o projeto comparativo de Weber (2004) sobre a "ética econômica das religiões mundiais" compartilha essa disposição, que foi entronizada pela história universal iluminista, como destaca o artigo de Bruno Reinhardt.

Na seção anterior, exploramos formas de repensar a emergência do grande divisor entre religião e economia e notamos que o trabalho sócio-histórico dessa divisão deixou rastros mutuamente constrictivos em ambos os domínios. Com as teses de Agamben (2011, 2016) e Benjamin (2013), no entanto, chegamos a um paroxismo reverso. Juntos, esses pensadores sugerem que o capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas uma estrutura de crenças generalizada, com rituais (trabalho, consumo), sumos sacerdotes (*Chief Executive Officers* – CEOs, economistas), textos sagrados (dados de mercado) e códigos morais (sucesso, produtividade). A perspectiva da economia como religião nos convida a questionar a profundidade com que a lógica econômica permeia nossa vida pessoal e nossos valores culturais – muitas vezes, com intensidade "religiosa". No entanto, chegamos a um modo muito similar de colocar o problema, em que a "religião" continua operando como o signo do "irracional". Além disso, os dois autores têm pouco interesse na própria permanência de tradições reconhecidas como religiosas na secularidade, considerando-as uma espécie de escada genealógica para a "lógica de mercado",

que pode ser lançada fora após ter sido utilizada.

As alternativas contemporâneas mais influentes para lidar com essa questão têm enfatizado não a *economia como religião*, mas justamente a *religião como economia*. Modelos orientados para a teoria da escolha racional, como a "economia da religião" [*economics of religion*], de Laurence Iannaccone (1998), Rodney Stark e Robert Fink (2000), têm tratado a participação religiosa como resultado de cálculos de custo-benefício. Isso significa que as motivações dos atores religiosos são compreensíveis e racionais e podem ser abordadas em termos de "bens" e "capitais" em seus contextos de produção, promoção, circulação, acúmulo e demanda em "mercados religiosos". Oferta-se "salvação" em um mercado religioso, assim como se oferta qualquer mercadoria em um mercado secular, e o que aqueles autores chamam de "motivação" do consumidor (em última instância, uma "escolha"), em ambos os casos, é idêntica, simplesmente baseando-se em "crenças" distintas. Ou seja, trata-se de mais uma reiteração a-histórica do sujeito desencarnado e atomista do utilitarismo, tendência já exaustivamente criticada pela antropologia desde Durkheim (2000).

Apesar de distinta, a "economia das trocas simbólicas", de Pierre Bourdieu (1989), mobiliza uma linguagem similar, que projeta a terminologia da economia política no chamado "campo religioso", de modo a discernir a sua racionalidade. O capital simbólico, para Bourdieu (1989), refere-se a um tipo de poder baseado no reconhecimento social – aquilo que é percebido como legítimo, respeitável ou sagrado por um grupo. No contexto religioso, ele se manifesta, por exemplo, na santidade de um líder espiritual, no prestígio de uma tradição religiosa ou na autoridade de um discurso teológico e é acumulado por agentes que se apresentam como mediadores do sagrado (Bourdieu 1989). Assim, a luta pelo campo religioso é, em grande medida, uma disputa pelo monopólio da autoridade simbólica: quem tem o direito de dizer o que é o sagrado, quem o representa e quais práticas são legítimas. A solução de Bourdieu (2008) para a questão do

interesse ou desinteresse é o *habitus*, pois aquilo que parece desinteresse no interior de um campo, por efeito da sua naturalização, tende a ser visto como interesse a partir de outro campo e outro *habitus*. O sociólogo desincorporado, por sua vez, ainda ocupa uma posição arquimediana (caso adote a teoria bourdiana) e é capaz de discernir e traçar as diferentes dinâmicas de interesse dos campos via concorrência, acúmulo, perda e conversão de "capital simbólico" (eventualmente, em capital econômico).

Se a economia da religião é uma reprodução acrítica e simplificadora da ideologia individualista, o modelo de Bourdieu (1989, 2008) tende a reproduzir um viés sociologizante igualmente reducionista. Primeiro, não permite problematizar as fronteiras e os limiares entre o religioso e o secular. O secular é um "campo" ou um conjunto de campos (todos, exceto o campo religioso)? Ele está no estado, na sociedade civil ou ele é o sistema social em si, um sistema que demanda ser segregado em "campos"? A arte religiosa, por exemplo, estaria em qual campo? E as economias que crescem em torno de instituições religiosas? Segundo, diferentemente da noção original de Aristóteles, associada ao problema ético da boa vida, a noção bourdiana de *habitus* visa acomodar os atores sociais de maneira irreflexiva a dinâmicas estruturais de poder. Em contraposição, abordagens contemporâneas acerca da subjetivação religiosa (veja-se Sabatine neste volume) têm se apoiado na corporificação [*embodiment*] e no *habitus* justamente como fontes de singularidade ética relativa.

Como destaca Mahmood (2005, 136), o problema ético da agência aqui excede o problema sociológico da ação/estrutura, que guia o trabalho de Bourdieu:

[...] embora Bourdieu se baseie na tradição aristotélica para manter o sentido de que o *habitus*, uma vez adquirido, torna-se um aspecto duradouro da disposição de uma pessoa, ele deixa de lado o aspecto pedagógico da noção aristotélica, bem como o espaço ético no qual a noção de *habitus* foi formulada. Um resulta-

do da negligência de Bourdieu em relação à maneira e ao processo pelo qual uma pessoa adquire um *habitus* é sua indiferença a como concepções específicas do eu (pode haver diferentes concepções do eu que habitam o espaço de uma única cultura) exigem diferentes tipos de capacidades corporais.

Ainda que com estilos analíticos distintos, a economia da religião e a economia das trocas simbólicas partem do princípio de que religião e economia seriam domínios ontologicamente discerníveis, com propriedades internas reconhecíveis e consistentes. Assim como a noção de capitalismo como religião, esses paradigmas não se interessam pelo exame de modos de coabitação normativamente imprevisíveis. Em contraste, neste dossiê, seguimos a sugestão de Talal Asad (1993; 2021) de tratar a religião e o secular como categorias conceitualmente instáveis, historicamente situadas e politicamente disputadas na modernidade. Estendemos essa disposição também à economia na secularidade, compreendendo-a como um conjunto mutável de práticas, instituições, linguagens e formas de valoração cuja estabilidade é sempre parcial e situada.⁵ Em outras palavras, em vez de perguntar *o que é a religião* ou *o que é a economia*, perguntamos *como certas práticas passam a ser reconhecidas como religiosas ou econômicas, por quem, com que efeitos e em que contextos normativos*.

Essa instabilidade não é um atributo apenas das dinâmicas existenciais ou adaptativas das tradições religiosas, mas também da natureza indeterminada do próprio secularismo (Agrama 2012). Por exemplo, códigos civis seculares tendem a tipificar as associações religiosas como "não econômicas" ou "sem fins lucrativos", logo, não taxáveis. O mesmo status garante o florescimento sem interferência externa de economias religiosas prósperas, que têm um impacto significativo, embora muitas vezes subestimado, nas economias nacionais e globais (Grim e Grim 2016). Seja em mercados segmentados, como a indústria *halal* ou *kosher*, na exploração de

⁵ Essa visão é corroborada pela carreira do conceito de enraizamento [*embeddedness*] e desenraizamento [*disembeddedness*] na sociologia econômica desde Polanyi (ver Monteiro e Lima 2021).

redes de comunicação de massa e na indústria cultural da música e dos audiovisuais para fins proselitistas, na indústria do turismo religioso, nas próprias práticas de caridade, que, assim como a indústria do humanitarismo secular, mobiliza uma complexa máquina profissional em torno do desinteresse, essas formações econômico-religiosas produzem, circulam e acumulam "valores" em seu sentido inerentemente ambíguo e indeterminado.

A Igreja Messiânica Mundial é um desses casos. Guiada pelos ensinamentos do seu fundador, Mokiti Okada (1882-1955), no Japão, estabeleceu no Brasil o que veio a ser a maior indústria de alimentos orgânicos do país, a Korin, de modo a atualizar os ensinamentos do mestre sobre a alimentação natural como um acumulador de mérito e abatimento de dívidas cármicas. De acordo com o CEO da empresa, "a interação natural do solo com as plantas e os animais produz alimentos dotados de energia vital, que supre a fome espiritual do ser humano. Isso o torna mais altruísta e capaz de construir a civilização" (Exame 2022). Os lucros não são o fim da Korin, mas um efeito da realização profissional do dever messiânico de disseminar esse tipo de alimentação entre os adeptos da doutrina e o mercado em geral. Os ganhos financeiros são reinvestidos integralmente na empresa, o que facilita sua expansão e sua inovação acelerada. Mas a missão religiosa não apenas favorece o sucesso econômico da Korin, e o mesmo administrador se refere na reportagem à dificuldade de conseguir empréstimos em linhas de crédito devido ao status da companhia. Em 2017, um fundo de *private equity* propôs unir seu capital e capacidade de gestão à marca, mas o negócio foi impedido pela direção da Igreja por desvirtuar o propósito institucional. Nota-se que o econômico e o religioso, o mérito cármico e a meritocracia, o altruísmo e o lucro ora se fundem, ora se distinguem, pois coabitam dentro de uma economia moral.

De acordo com Webb Keane (2022), as tradições religiosas continuam a ser importantes fontes autorizadas de conhecimentos e sensibilidades não especializados sobre a economia.

Elas incluem economias morais, definidas por Keane (2022) como padrões normativos mais ou menos explícitos sobre o que a vida econômica é e deve ser. A própria transcendência propicia [no sentido de *afford*] um ponto de vista crítico apto a desnaturalizar a economia de mercado, um "ponto de vista do olho de Deus sobre o nosso mundo" (Keane 2022, 225). Isso não implica necessariamente uma rejeição do utilitarismo de mercado. Após uma análise cuidadosa do trabalho etnográfico recente sobre o assunto, Keane (2022, 234) discerne quatro possíveis atitudes incentivadas pelas economias morais religiosas: "saída" (criar enclaves à parte das instituições dominantes), "transformação" (tentar mover a moralidade do mercado na direção da economia moral), "reinterpretação" (dar significado religioso às moralidades do mercado) e "reconciliação" (adaptar a religião ao sistema econômico dominante). Como no caso da Korin, essas dinâmicas não raramente podem se justapor.

Nesse dossiê, rastros econômico-teológicos, como "carma", "graça", "chamado", "dívidas", "barganha", "promessa", "trabalhos", "*saadaka*", são tomados como pontos de entrada para diversas economias morais. Essa postura enfatiza a generatividade da *teoria etnográfica*, que, como destaca Goldman (2006), não seria nem uma "teoria nativa", minuciosamente reconstruída de maneira imanente, nem uma "teoria científica", de ordem explicativa e neutra, mas um ponto medial, que extrai seu valor heurístico justamente da fricção entre ambas as escalas. Entendemos que a teoria etnográfica é situada o suficiente para reconhecer os imperativos de grupos e ideologias em situações vividas e desacoplada o suficiente para gerar comparações sem recorrer a englobamentos tipológicos empobrecedores.

Mais do que tratar religião e economia como esferas institucionais ou domínios espaciais discretos de prática, propomos abordá-las como formas de posicionamento ético em segunda pessoa [*second-person ethical standpoints*] (Keane 2017). Elas são maneiras pelas quais os sujeitos agem, explicam-se, justificam-se, influenciam-se e responsabilizam uns aos outros a partir

de uma gramática compartilhada de normas, valores, assim como de capacidades e expectativas corporificadas. Tal perspectiva parte da constatação de que categorias como dom, dívida, trabalho ou sacrifício não apenas organizam trocas e comportamentos. Elas são ferramentas que tornam esses comportamentos compreensíveis, julgáveis e socialmente consequentes nas interações concretas. Tanto a religião quanto a economia envolvem modos de vida, formas de subjetivação e regimes de reconhecimento em que a inteligibilidade das ações depende de estruturas normativas compartilhadas e de sistemas de recompensa material. É no espaço da interação vivida, ou seja, em segunda pessoa, que entram a moralidade, a religião e a economia, não como sistemas fechados, mas como repertórios públicos e disputáveis de justificação em situações de prova (Boltanski e Thévenot 2006; Corrêa 2016; Reinhardt 2024). Um presente difere de uma propina, uma dívida pode ser sagrada ou ilegítima, e essas distinções não são meramente semânticas, pois contemplam autoridade, responsabilidade e reconhecimento.

Os artigos aqui reunidos também reconhecem que tanto a religião quanto a economia mobilizam perspectivas de terceira pessoa – formas arqui-medianas de organização do sensível a partir de um “fora”: Deus e o mercado, a lei do perdão, a lei cármica e a lei secular. Elas são esquemas que pretendem escapar à particularidade das situações e instituir ordens englobantes de regulação e avaliação. Os textos igualmente exploram a perspectiva em primeira pessoa, como indivíduos corporificam disposições éticas, constroem vocações e produzem subjetividades em diálogo com valores religiosos e econômicos. O foco na perspectiva de segunda pessoa, por sua vez, permite-nos compreender como transcendência e subjetividade se tornam operativas na vida social por meio de interações concretas: é nas trocas, nas promessas, nos julgamentos e nos pactos que se forjam relações éticas permeadas por mercados e deuses.

Mesmo que Marcel Mauss (2003) estivesse certo ao afirmar que a modernidade individualista

favorece a compartimentalização da vida em esferas funcionais e dissociadas – o político, o econômico, o religioso –, em contraste com os “fatos sociais totais” das sociedades tradicionais, os contextos etnográficos aqui analisados revelam que tal compartimentalização é normativa, não ontológica. O campo da prática vivida mostra que essas divisões são constantemente tensionadas, reconfiguradas e justapostas em situações cotidianas. Aquilo que chamamos de “ética” é precisamente o modo pelo qual os sujeitos navegam essas tensões em busca de projetos de autorrealização – individuais e coletivos – que respondam simultaneamente a valores transcendentes, expectativas sociais e aspirações pessoais. Noções de “mercantilização da religião”, “mercado religioso” ou “economia como religião” são certamente insuficientes para lidar com esse conjunto complexo de complementaridades e tensões.

Apresentação dos artigos

Destacamos que os artigos deste volume não “aplicam” os princípios teóricos definidos anteriormente, os quais foram, em certa medida, extraídos via leitura diligente, numa tentativa de capturar seu “ar de família”. Se há algo que os identifica, é seu compromisso antropológico com teorias etnográficas que tratam a religião e a economia não como coisas e sistemas, mas como modos relacionais de habitar limites e limiares valorativos.

Em *O chamado pentecostal e o espírito do capitalismo: desejo e ética do trabalho de Deus em Gana*, Bruno Reinhardt – com base em dados etnográficos de uma denominação pentecostal de Gana – debruça-se sobre formas de produção e arregimentação do “trabalho de Deus”. Para o autor, o trabalho de Deus no pentecostalismo globalizado une distintas racionalidades: da virtude, da escatologia e do utilitarismo, incitando o desejo de expandir a Igreja em “escala industrial”. Assim, Reinhardt dialoga criticamente com Weber (2004) e aponta para uma nova teologia do chamado, acoplada a uma ética do trabalho de Deus e a uma racionalidade escatológica

moderna, coproduzida entre o Espírito Santo e o terceiro espírito do Capitalismo em um ambiente pós-colonial.

Em *Pedagogias da mediunidade: economia moral e hierarquia no Vale do Amanhecer*, Evenise Sabatine apresenta uma contundente reflexão sobre os modos de transmissão e de aprendizado na doutrina espiritualista Vale do Amanhecer, ao optar pelo diálogo com a antropologia da ética. A autora analisa como categorias êmicas, como "trabalho", "dívida", "mérito", "pagamento", "cobrança", "bônus", "serviço", mediam o tólos de uma economia moral, que se constitui na articulação do acerto de contas com dívidas cármicas adquiridas em outras vidas por meio da graça. Sabatine apresenta o ritual "trabalho de Aramê", que encena um julgamento transcendental das falhas e dívidas dos membros em ações coletivas em outras encarnações, gerando cobradores espirituais em movimento de interação social entre vivos e mortos. Em tal perspectiva, o carma se configura como avalizador ético das consequências das ações. A graça, por outro lado, opera como uma ruptura, quebrando a cadeia causal do carma. De forma perspicaz, a autora percebe que o ritual do Aramê não provoca necessariamente a eliminação do carma ou da graça, mas os põe em relação, de forma a criar uma economia moral única, que insere a responsabilidade de maneira dinâmica em uma lógica de redenção.

Em *Barganha: um conceito antropológico*, Lucas Parreira Álvares apresenta uma sensível análise sobre o circuito de trocas entre vivos e mortos no sertão de São Francisco. O texto evoca categorias como "pacto" e "promessa" e se atém especialmente à concepção de "barganha". Assim, se o pacto remete a um modelo relacional horizontalizado, em que entidades e humanos trocam dons e obrigações em igualdade, a promessa se associa a um modelo verticalizado, com uma relação assimétrica entre devoto e divindade. Ao colocar a barganha em perspectiva, o autor reforça a insuficiência do que denomina "padrão-ouro da Antropologia": a dualidade entre dádiva e mercadoria e o caráter extensivo da reciprocidade. Para Álvares, a barganha abarca elementos da dádiva,

como as obrigações morais, e também elementos da mercadoria, como a troca e a negociação, e não se reduz a nenhuma das duas. De sentido fluido, ela se localiza em um terceiro campo. Ao compreender a barganha em sua relação com as "dívidas da alma" no sertão de São Francisco, o autor traça como ela produz um circuito de relações entre homens, deuses, santos e almas. Assim: "A dívida d'alma não é paga no ar, ou no purgatório, mas produz efeito sobre este lugar de transição, negociação e disputa".

Baseado em pesquisa etnográfica realizada em Maputo, Clayton Guerreiro analisa, em *Endividamento violento: entrelaçamentos entre religião, economia e política no Sul de Moçambique*, como as dívidas evidenciam o papel ambíguo da religião e envolvem não apenas aspectos econômicos, mas também políticos, morais e de parentesco. O autor parte da divulgação do suposto maior escândalo de corrupção de Moçambique, a "crise das dívidas ocultas", quando políticos fizeram empréstimos de bilhões de dólares em bancos internacionais e ampliaram o endividamento estatal, resultando em mais austeridade. Isso se refletiu no cotidiano dos moçambicanos, que, em alguns casos, recorrem ao auxílio dos *nyanga* (médicos tradicionais) – os quais relacionam o empobrecimento a uma antiga dívida familiar com os espíritos – ou de igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – com quem acumulam dívidas adicionais. É com base nesse circuito entre o político, o econômico e o religioso que o autor propõe a categoria "endividamento violento", inspirada por Graeber (2011), para quem a dívida é "a perversão de uma promessa, corrompida pela matemática e pela violência". Trata-se de uma dívida que aprisiona, tanto pela força estrutural do sistema econômico quanto pelos compromissos firmados no plano da fé. O texto argumenta que a relação entre os fiéis e Deus, mediada pela IURD, opera como um sistema de dívida interminável com traços religiosos, econômicos e morais.

Em *Economias esotéricas e fluxos rituais: perspectivas comparativas do Senegal e do Brasil*, Kelly Hayes e Knut Graw propõem o conceito

de "economias esotéricas" para abordar práticas econômicas religiosas que excedem as esferas formais e institucionalizadas da economia e da religião. Usando dois estudos de caso, um no Brasil e outro no Senegal, os autores analisam como as trocas materiais com entidades não humanas estão profundamente inseridas na tessitura do cotidiano. No Brasil, as práticas relacionadas aos orixás e exus nas religiões afro-brasileiras são usadas como exemplo para discutir a diferença entre um modelo de economia baseado na reciprocidade e no vínculo familiar (associado aos orixás) e um modelo mais individualista e utilitário (representado pelos exus). Já no Senegal, a prática do "sadaa" envolve doações sacramentais atreladas à divinação, com o objetivo de beneficiar famílias e comunidade, refletindo um sistema de reciprocidade que se opõe às lógicas capitalistas predominantes. Em ambos os contextos, as oferendas ritualizadas não apenas reforçam laços sociais, mas também garantem a continuidade dos fluxos de recursos em nível simbólico e material. Isso evidencia uma economia que sustenta o bem-estar coletivo através de ações de endividamento e compartilhamento que remodelam noções de privado e público, casa e mercado.

Ao transitarem entre Vale do Amanhecer, sertão mineiro, Moçambique, Gana, Brasil e Senegal, os artigos reunidos neste dossiê revelam como religião e economia operam como dimensões mutuamente constitutivas, historicamente entrelaçadas e etnograficamente inseparáveis. Ao recusar explicações totalizantes centradas em abstrações como "neoliberalismo", o dossiê aposta em abordagens situadas, sensíveis às agências não humanas e às economias morais que se formam nas brechas e fricções do capitalismo global. Assim, valor, mérito, sacrifício e esperança não apenas informam regimes de conduta e temporalidades escatológicas, mas tornam-se objetos centrais de disputa e experimentação nos limites e limiares da ordem secular.

Referências

- Agamben, Giorgio. 2011. *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo*. Boitempo.
- Agamben, Giorgio. 2016. Capitalism as religion. In Agamben and radical politics, editado por D. McLoughlin. Edinburgh University Press.
- Agrama, Hussein Ali. 2012. Questioning secularism: Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt. University of Chicago Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2021. *Formações do secular: cristianismo, islã, modernidade*. Unifesp.
- Benjamin, Walter. 2013. *O capitalismo como religião*. Boitempo.
- Boltanski, Luc e Laurent Thévenot. 2006. *A justificação: as economias da grandeza*. Martins Fontes.
- Bourdieu, Pierre. 1989. Gênese e estrutura do campo religioso. *Revista Brasileira de Sociologia* 1 (1): 1-45.
- Bourdieu, Pierre. 2008. É possível um ato desinteressado?. In *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Bertrand Brasil.
- Bowler, Kate. 2018. *Blessed: a history of the American prosperity gospel*. Oxford University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Coleman, Simon. 2011. Prosperity unbound? Debating the "sacrificial economy". In *The economics of religion: anthropological approaches*, editado por Lionel Obadia e Donald C. Wood. Emerald Group Publishing Limited.
- Corrêa, Diogo. 2016. A crítica e os momentos críticos: De la justification e a guinada pragmática na sociologia francesa. *Mana* 22 (1): 67-99.
- Derrida, Jacques. 1973. *Gramatologia*. Perspectiva.
- Durkheim, Émile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Martins Fontes.
- Exame. 2022. Korin, marca da Igreja Messiânica, terá nova fábrica de R\$ 45 milhões. Exame, 22 maio 2022, Negócios. <https://exame.com/negocios/korin-marca-da-igreja-messianica-tera-nova-fabrica>.
- Foucault, Michel. 1981. Omnes et singulatim: towards a criticism of political reason. In *The tanner lectures on human values*, v. 2. University of Utah Press. [p. 225-254]
- Foucault, Michel. 1984. *Os usos dos prazeres. História da sexualidade II*. Graal.
- Goldman, Marcio. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica* 10 (1): 159-173. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3012>.
- Graeber, David. 2011. *Debt: the first 5,000 years*. Melville House.

Grim, Brian e Melissa Grim. 2016. The socio-economic contribution of religion to american society: an empirical analysis. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 12 (3): 1-30.

Harrison, Peter. 2011. Adam Smith and the history of the invisible hand. *Journal of the History of Ideas* 72 (1): 29-59. <https://doi.org/10.1353/jhi.2011.a413473>.

Iannaccone, Laurence. 1998. Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36 (3): 1465-1496.

Jaspers, Karl. 2018. *Os mestres da humanidade: Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Edições 70.

Keane, Webb. 2017. *Ethical life: its natural and social histories*. Princeton University Press.

Keane, Webb. 2022. Religião e economia moral. *Ilha: Revista de Antropologia* 19 (2): 175-212. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p175>.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

Mauss, Marcel. 2003. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. Cosac Naify.

Milbank, John. 2006. *Theology and social theory: beyond secular reason*, 2 ed. Blackwell.

Monteiro, Cristiano e Raphael Lima. 2021. Embeddedness and disembeddedness in Economic sociology in three time periods. *Sociologia & Antropologia* 11 (1): 43-67.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *A genealogia da moral: uma polêmica*. Companhia das Letras.

Polanyi, Karl. 2000. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Campus.

Reinhardt, Bruno. 2024. Religião material, transcendência e crítica pentecostal em Gana. In *Os sentidos da religião*, organizado por Emerson Giumbelli, Leonardo Almeida e Rodrigo Toniol. Papéis Selvagens.

Rosin, Hanna. 2009. Did christianity cause the crash? *The Atlantic*, Dec. 2009. Acessado em: 12 abr. 2025. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/12/did-christianity-cause-the-crash/307764/>.

Simiand, François. 2018. *A moeda: realidade social*. UNESP.

Singh, Devin. 2018. *Divine currency: the theological power of money in the West*. Stanford University Press.

Smith, Adam. 1983. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Abril Cultural.

Stark, Rodney e Roger Finke. 2000. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. University of California Press.

Taylor, Charles. 2012. What was the axial revolution? In *The axial age and its consequences*, organizado por Robert N. Bellah e Hans Joas. Harvard University Press.

Tocqueville, Alexis de. 2019. *Da democracia na América*. Edipro.

Weber, Max. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Companhia das Letras.

Zaloom, Caitlin. 2016. The evangelical financial ethic: doubled forms and the search for God in the economic world. *American Ethnologist* 43 (2): 325-338. <https://doi.org/10.1111/amet.12308>

Bruno Reinhardt

Docente na Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil. Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley, Estados Unidos. Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil.

Réia Silvia Pereira

Pesquisadora pós-doutoral da Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf), Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (Ufjf), Juiz de Fora, MG, Brasil.

Endereço para correspondência

Bruno Reinhardt

Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc)
Departamento de Antropologia, Prédio 3, Secretaria
Rua Roberto Sampaio Gonzaga, s/n
Trindade, 88040-900
Florianópolis, SC, Brasil

Disponibilidade de dados:

Não se aplica

Conflito de interesse:

nada a declarar

Como citar este artigo:

Reinhardt, B., & Pereira, R. S. (2025). Religião e economia: genealogias, fronteiras e limiares. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 25(1), e47841. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.47841>

Editoras da revista

Fernanda Bittencourt Ribeiro
Teresa Cristina Schneider Marques

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