

# Religião e Economia Moral\*

Webb Keane<sup>1</sup>

Tradutor: Lucas Baumgarten<sup>2</sup>

Revisor: Bruno Reinhardt<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade de Michigan, Michigan, Estados Unidos

<sup>2</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## Resumo

As posições religiosas em relação à economia moral há muito tempo têm fornecido recursos importantes para a reflexão crítica sobre a vida econômica. Quando as instituições religiosas procuram construir alternativas aos sistemas econômicos e às práticas financeiras existentes, no entanto, elas também encontram uma série de problemas. Em contraste com muitas críticas seculares à economia, as críticas religiosas tendem a ser explícitas sobre as suas diretrizes morais e os pressupostos ontológicos em que se baseiam, dando origem a hábitos econômicos e instituições financeiras distintas. Por isso, o seu estudo etnográfico ilumina uma série de questões antropológicas mais gerais sobre as fontes do valor, os limites do cálculo racional, a moralidade da dívida, o significado da desigualdade, a justiça econômica e os objetivos legítimos de uma economia.

**Palavras-chave:** Capitalismo. Dívida. Economia. Funcionalismo. Dádiva. Moralidade. Pobreza. Religião. Valor. Riqueza.

# Religion and Moral Economy

## Abstract

Religious stances toward moral economy have long provided important resources for critical reflection on economic life. When religious institutions seek to build alternatives to existing economic systems and financial practices, however, they also encounter a range of problems. In contrast to many secular critiques of economics, religious ones tend to be explicit about both their moral directives and the ontological assumptions on which they are grounded and give rise to distinctive economic habits and financial institutions. For this reason, their ethnographic study sheds light on a range of more general anthropological questions about the sources of value, the limits of rational calculation, the morality of debt, the meaning of inequality, economic justice, and the legitimate purposes of an economy.

**Keywords:** Capitalism. Debt. Economics. Functionalism. Gift. Morality. Poverty. Religion. Value. Wealth.

\* Publicado originalmente como Keane, Webb. "Religion and Moral Economy". **Oxford Research Encyclopedia of Anthropology**, [on-line], 25 de março de 2021. Disponível em: <https://oxfordre.com/anthropology/view/10.1093/acrefore/9780190854584.001.0001/acrefore-9780190854584-e-360?rkey=olBy1M&result=1>.

Recebido em: 11/03/2022

Aceito em: 16/03/2022



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 1 Introdução

Olhar para economia moral a partir da perspectiva da religião abre uma série de questões: Quais são as fontes do valor? Nosso sistema econômico as reconhece corretamente? O que é a racionalidade econômica e quais são os seus limites? A quem propriamente pertence a riqueza? Como é que as religiões determinam, sociologicamente, quem conta como um de “nós”, e que preocupação moral decorre disso? Para quem e de quem é esperada ou não a solidariedade? O que “nós” (seja como for definido) devemos aos ociosos, aos imprudentes, às vítimas da desgraça, aos estranhos entre nós e aos que se encontram em terras distantes? Quem são os pobres? As pessoas devem ser iguais? Por quê? Ou será que a desigualdade econômica inscreve distinções de valor espiritual? Se assim for, como devemos responder? Podemos explorar as fontes divinas de riqueza? Como a distribuição das reivindicações morais resulta ou inibe a ação individual ou social? Afinal, qual é o propósito de uma economia?

Estas não são questões meramente acadêmicas. Elas justificam ordens sociais inteiras e fomentam revoluções contra elas. Elas incomodam pessoas de todos os tipos – mesmo enquanto muitas outras contentam-se por não serem perturbadas por elas. Essa diferença em si é um problema antropológico importante. O que Jane Guyer (2004) diz sobre o dinheiro pode ser estendido à vida econômica em geral: as práticas econômicas das pessoas são moldadas por ideias que podem ter pouca semelhança com as teorias dos especialistas. A religião é uma fonte importante para essas ideias e para as instituições e práticas que delas resultam.

Max Weber (1930) celebrenemente demonstrou que as coisas aparentemente seculares podem ter raízes religiosas, mesmo quando o sistema que ajudaram a criar as tenha esquecido. Mas avançando no século XXI, muitas posições religiosas em relação à economia moral *de fato* mantêm seus valores e conceitos religiosos em vista. Weber enfatizou que a religião fornece às pessoas um *ethos* ou uma forma de estar no mundo carregada de significado, algo que pode persistir num contexto pós-religioso. Mas ao fornecer recursos para a crítica à vida econômica, que diferença faz caso elas *sejam* religiosas? Que formas de reflexividade elas encorajam? Como elas se saem quando são postas em prática? As críticas religiosas tendem a ser explícitas quanto a suas diretrizes morais e pressupostos ontológicos. As suas ideias sobre a realidade última, sobre quais seres habitam o universo, que poderes exercem e porquê, ajudam a justificar e motivar a vida ética dos seus integrantes. A crítica pode ser tanto conceitual quanto prática. Isso significa que os antropólogos devem lidar tanto com o pensamento religioso (por mais idealizado que possa ser) quanto com as práticas concretas dos adeptos comuns, por mais longe que aparentem afastar-se desse pensamento.

A relevância dessas questões vai muito além do estudo da religião. Para demonstrar isso, as seções “A Antropologia como Crítica Econômica” e “Economia Moral” deste artigo argumentam que a tradição crítica em antropologia deriva, em grande parte, de suposições normativas não examinadas. A antropologia econômica expôs os fundamentos normativos do funcionalismo econômico e social, mas nem sempre refletiu sobre as alternativas que foram a razão de sua crítica. Um dos contrapontos mais influentes aos pressupostos da economia clássica tem sido a ideia de economia moral. Uma breve revisão das principais abordagens à economia moral mostra porque precisamos entender suas dimensões religiosas. O artigo volta-se então para os fundamentos religiosos da economia moral através de uma série de contextos etnográficos.

## 2 A Antropologia como Crítica Econômica

As questões de pesquisa empírica não se apresentam simplesmente sem motivo algum. Num padrão estabelecido pelos trabalhos de Karl Marx, Max Weber, Marcel Mauss, Thorstein Veblen, Karl Polanyi e Georg Simmel, análises antropológicas e sociológicas do capitalismo, finanças, dívida, propriedade, mercados e dinheiro são tipicamente lançadas a partir de um ponto de vista crítico. Os trabalhos fundamentais do feminismo e da teoria racial crítica – por exemplo, Barrett (1980), Williams (1944) – entre outros, mostram frequentemente a fundamentação ética para a sua política. Na maior parte do tempo, contudo, a base normativa da crítica sociocientífica é tomada como dada [*taken for granted*]. Esses autores deixam em grande parte sem resposta algumas questões fundamentais sobre as fontes e justificativas das normas que animam seu trabalho crítico (CONNELLY, 2008; SAYER, 2007). Por exemplo, qual é exatamente a natureza do dano imputado a um determinado regime econômico como o capitalismo? Em oposição a que regime menos prejudicial? Que visão alternativa há de como deve ser a vida?

Certamente, esses autores têm danos em mente – a imagem distópica da “jaula de ferro” com a qual Weber (ou seu primeiro tradutor<sup>1</sup>) termina *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, por exemplo, é inesquecível. Mas qual é a base para a objeção de Weber? Afinal de contas, em qualquer sociedade, parece que as pessoas tendem a tomar os arranjos sociais e econômicos predominantes como os encontram. Um pequeno número de radicais e instigadores à parte, talvez Henry David Thoreau estivesse certo ao dizer que a maioria das pessoas levam vidas de desespero silencioso. Se assim o for, é porque tomam o mundo como ele lhes é dado, por bem ou por mal.

Mas a tradição sociocientífica humanista há muito é estimulada por um ímpeto mais crítico, uma recusa em apenas seguir com o fluxo. Essa tradição crítica não deve ser tomada como garantida, pois deve levar-nos a perguntar qual é, em qualquer contexto social e histórico, a alternativa contra a qual as falhas dos arranjos existentes se tornam tão evidentes. Qual é a visão da *eudaimonia*, do florescimento humano, de uma possibilidade

<sup>1</sup> NT. Referência a Talcott Parsons (1902-1979), sociólogo estadunidense que, em 1930, traduziu para o inglês pela primeira vez o clássico “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (1904-5), do original em alemão. Na conclusão do livro, Parsons traduz a metáfora em alemão *stahlhartes Gehäuse* para *iron cage* (jaula de ferro), que se tornou um conceito clássico da sociologia americana. Posteriormente, com os debates sobre as teses weberianas e com outras traduções feitas, passou-se a questionar a precisão da tradução desta expressão (ver os comentários de Antônio Flávio Pierucci em: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-5], p. 19).

danificada ou ainda não realizada, ou de esperanças realizáveis, com base na qual a crítica é proposta? Onde estamos quando vemos o mundo em que nos encontramos, para assim poder julgá-lo?

Estas não são questões triviais. Clareza sobre os seus próprios pressupostos normativos é essencial para qualquer um que entre no debate público. Ademais, sem reflexão, pode-se inconscientemente admitir os próprios pressupostos que justificam o regime em questão. Por exemplo, dizer que o capitalismo falha em distribuir a riqueza uniformemente segue o raciocínio instrumental e materialista do sistema. Aceita-se tacitamente que o propósito de um sistema é maximizar utilidades e alocar bens materiais da maneira mais eficiente. Problemas semelhantes surgem se dizemos que o capitalismo é suscetível a crises sistêmicas. Crises são o mau funcionamento de um sistema; falar de mau funcionamento pressupõe uma função adequada que tenha dado errado. Ambos os tipos de crítica tendem a funcionar dentro da estrutura básica do sistema que eles criticam.

Um argumento funcionalista pressupõe uma teleologia. Isto porque o funcionalismo pressupõe que um determinado sistema tem um propósito. É assim que se julga se ele está funcionando corretamente. Criticar um sistema econômico por bases funcionalistas, então, é focar nos meios para certos fins; esses fins tendem a ser tomados como garantidos. No processo, o crítico funcionalista permanece preso aos valores e objetivos do sistema – ver Jaeggi (2016). Se, por exemplo, o objetivo próprio da economia é produzir riqueza, então os ideais de distribuição justa têm que ser defendidos dentro desses parâmetros – deve-se demonstrar que as reformas podem ser reconciliadas (estar de acordo) com o objetivo de maximizar a riqueza. O argumento fica restrito aos meios; os fins permanecem inquestionáveis.

Em uma tradição que remonta à Ruth Benedict e Bronislaw Malinowski, argumentos antropológicos contra o funcionalismo comumente desafiam a universalidade dos fins presumidos por qualquer dado sistema social ou econômico. Esses fins são questões de valores últimos, ideias sobre como a vida deve ser vivida. Assim, como argumenta David Graeber (2001), seguindo Marshall Sahlins (1972; 1988) e Nancy Munn (1986), entre outros, não é coincidência que “valor” tenha significados morais e econômicos. Em uma versão forte desta tese, Sahlins argumenta que, em princípio, não há limites para o que esses valores possam ser. Isto porque, na sua opinião, os valores são determinados não por necessidades universais mas sim pela cultura, ou seja, pelo imaginário coletivo das comunidades históricas. Livres da determinação causal, os valores que regem a vida econômica manifestam uma característica fundamental da existência social humana, a sua capacidade de autocriação (aliás, de criação de cosmologias inteiras). É devido à sua liberdade de determinar coletivamente os seus valores dominantes que as sociedades constituem comunidades morais.

Os economistas podem responder que não é sua tarefa tratar dos fins, que são externos a uma análise econômica adequada, mas apenas dos meios para atingir tais fins. Mas, de acordo com Sahlins (1996), a razão prática ocidental contrabandeia, de fato, certas suposições sobre os fins da vida humana. Como o Ocidente vê a condição humana como sendo de falta e sofrimento, suas economias presumem que as pessoas são impulsionadas pela insaciável busca da acumulação material. O capitalismo é apenas uma expressão dessa cosmologia Ocidental mais profunda. De modo mais geral, então, não

pode haver um relato puramente funcional da vida econômica divorciado das premissas ontológicas que estabelecem seus valores e objetivos (ou propósitos).

Há duas grandes críticas a esta abordagem. Uma é manter que existem de fato necessidades materiais reais que impulsionam toda a vida econômica humana. Além disso, as sociedades humanas não são apenas autocriadas livremente, mas também eivadas por conflitos de poder, motivados, ao menos em parte, pela luta para controlar o acesso a essas necessidades. Outra linha de ataque aborda a própria ideia de cultura como um sistema coerente. Aponta que as sociedades não são nem limitadas nem homogêneas internamente. Seus valores e mesmo suas ontologias estão sujeitos a inconsistências, contradições e conflitos. Em suma, ao pensar em economia, as opções não devem estar limitadas aos maximizadores racionais da economia clássica, por um lado, ou ao que a Escola de Frankfurt chamou de “ilusionistas culturais” [*cultural dupes*], por outro.

No entanto, um dos insights duradouros do argumento de Sahlins é a insistência em levarmos a sério as diferenças de valores em torno dos quais a vida econômica é organizada. Esses valores incluem tanto os fins visados pela ação econômica, quanto os meios que são considerados legítimos ou que são excluídos como ilegítimos. Isto não é inconsistente com uma visão mais conflituosa e motivada pelo poder da vida cultural. A religião é um campo de discussão especialmente importante porque as principais religiões contemporâneas atravessam fronteiras nacionais, étnicas e culturais.

Deve-se notar que o uso de “religião” como termo guarda-chuva ou base de comparação é controverso (ASAD, 1993; MASUZAWA, 2005; SMITH, 1982). Aqui eu o uso como uma glosa para os termos de autorreferência comuns entre os integrantes concretos de sistemas transnacionais de ritual, teologia e identidade coletiva, muitas vezes invocando tradições históricas que muitas vezes são – mas nem sempre – auto-conscientemente contrastadas com uma dimensão alternativa do mundo percebida como mundana ou secular. Por mais problemática que a categoria possa ser, em princípio, na prática a família de conceitos e instituições glosadas como “religião” foi comprada globalmente (KEANE, 2007).

É fácil cair na mesma armadilha com “religião” que alguns caíram com “cultura”, tratando os fiéis como robôs programados pela sua fé. Mas as religiões também são modos de autoconsciência. A leitura das escrituras, as interações com os sacerdócios informados, as experiências visionárias, até mesmo os rituais familiares, têm o potencial de induzir à reflexão e à disputa, bem como à obediência cega, mesmo para o membro mais indiferente de uma comunidade.

Perguntar sobre os fins para os quais uma economia é organizada é colocar questões éticas: esta é uma boa maneira de viver? É assim que nós devemos tratar uns aos outros? Quais são os nossos propósitos? O que podemos esperar? Se questionamos o mundo tal como nos é dado nestes termos éticos, estamos também sugerindo que este não é o único, que outras formas de se viver são possíveis. Poderíamos lembrar que por trás do ataque mais embasado ao capitalismo, o de Karl Marx (1972), poderia ser encontrada uma visão de como a vida *poderia* ser. É uma representação famosa da vida, na qual se poderia caçar de manhã, pescar à tarde, sem nem por isso se tornar um caçador ou pescador. É com base nessa visão que ele poderia dizer que o que distingue o capitalismo não é a ganância ou a exploração, que existem em muitos sistemas econômicos, mas a alienação. A natureza

fundamental da crítica de Marx estava na ideia de que o capitalismo produzia relações de pessoas entre si e com seus bens materiais que simplesmente não eram como uma boa vida deveria ser. Essa crítica só faz sentido se existem alternativas, outras formas de organizar o sistema econômico, porque elas são dirigidas para outros fins. No final do século XX e início do XXI, essa ênfase em alternativas tem sido, por exemplo, uma marca registrada das críticas feministas, *queer*, pós-coloniais e antirracistas ao capitalismo. Mas a antropologia da religião revela posições em relação à vida econômica que estão discutivelmente mais profundamente enraizadas através de um amplo espectro social de longas histórias, bem como imensamente diversas ideologicamente. Nem todas as críticas avançam na mesma direção.

Para Marx, esta boa vida está para ser descoberta num comunismo que ainda está por vir. Por outro lado, no seu modelo de “dádiva” (ver a seção sobre “Religião como Antieconomia”), Mauss (1990) encontra a sua alternativa nas chamadas sociedades arcaicas. Olhando para o passado, como ele o imagina, ele busca um modo de vida melhor do que ele vê no presente. Embora ele sugira que podemos nos basear nesse passado para reconstruir nossa ordem social atual, ele permanece aberto à acusação de nostalgia.

A antropologia não está no negócio de propor mundos alternativos por si só. Em vez disso, busca mundos possíveis que as pessoas realmente construíram e habitaram. Os habitantes desses mundos possíveis têm de enfrentar as limitações práticas e as consequências das vidas que propõem. A pergunta que fazemos é esta: podemos encontrar críticas realmente existentes ao capitalismo, não apenas em teorias elitistas, mas em práticas concretas sendo vividas dentro de comunidades reais? Podemos encontrar uma “exterioridade” ao capitalismo sem nos envolver em nostalgias culturais ou políticas ou sem propor um futuro utópico distante?

### 3 Economia Moral

Se Sahlins e Mauss olharam para sociedades fora da Europa moderna em busca de alternativas à economia de livre mercado, um conceito-chave extraído *de dentro* dessas sociedades foi o de economia moral. Essa é a ideia de que as sociedades tradicionalmente definiam os direitos econômicos dos seus membros e limitavam as suas ações econômicas legítimas com base num consenso moral. Ao contrário da “cultura” de Sahlins ou da “dádiva” de Mauss, a economia moral pode ter uma qualidade contrastante a ela, uma vez que comumente descreve lutas contra o livre mercado. Esse antigo conceito foi reavivado pelo historiador E. P. Thompson (1971) – ver também Edelman (2005) – para dar sentido à luta social na Grã-Bretanha do século XVIII. Ele contrapôs o conceito de economia moral à suposição reducionista de que as rebeliões rurais eram diretamente causadas pela fome. Ao contrário, argumentou, as revoltas foram mediadas por ofensas morais. A principal ação dos agricultores rebeldes não foi “[...] o saque de celeiros e o roubo de grãos ou farinha, mas a ação de ‘fixar o preço’” (THOMPSON, 1971, p. 108). Tradicionalmente, segundo Thompson, os agricultores aceitavam a desigualdade como legítima, desde que a pequena nobreza [*gentry*] cumprisse com suas obrigações paternalistas garantindo as normas vigentes de preços justos e o direito do trabalhador à

subsistência em tempos de escassez. Como resume a socióloga Marion Fourcade (2017, p. 662), quando as forças de mercado se expandiram para as comunidades tradicionais, “[...] algo a mais estava em jogo do que os preços dos grãos: normas honradas pelo tempo, deveres costumeiros e solidariedades comunitárias também acabaram estando sob ameaça”. Central para a tradição da economia moral era a ideia de que a filiação a uma comunidade era *em si mesma* base suficiente para reivindicar direitos econômicos (SCOTT, 1976; THOMPSON, 1971). Não era preciso ser um “membro produtivo da sociedade” para se merecer o sustento.

Agora, por todos os seus *insights*, há duas dificuldades com o modelo de economia moral como aqui exposto. Uma é que ele tende a tratar as chamadas sociedades tradicionais como inerentemente estáveis e altamente consensuais – como escreve James Scott (1976, p. 167), ao aplicar o conceito ao Sudeste Asiático rural, “[...] como parte da tessitura do comportamento camponês [...] [a economia moral] é a estrutura de um universo moral compartilhado, uma noção comum do que é justo”. A economia moral, nessa visão, só está sujeita a perturbações quando forças externas entram em cena, como novas relações de propriedade e instituições de mercado, desenvolvidas em centros metropolitanos como Londres ou Edimburgo.

No entanto, mesmo pequenas comunidades rurais provavelmente não são suscetíveis de serem governadas por um consenso inquestionável. A vida social na ilha Indonésia de Sumba na época do meu trabalho de campo (KEANE, 1997) exemplificou a chamada “economia da dádiva” descrita por Mauss. Embora os sumbaneses idealizassem os valores normativos do seu sistema de troca cerimonial, eles sabiam que estava repleto de ambiguidades. Estas poderiam levar a amargas disputas sobre o que contava como uma dádiva. Ademais, as mesmas pessoas que exaltavam em voz alta as virtudes morais da troca de dádivas e os laços sociais que ela sustenta, também se viram por vezes em atrito com a pressão implacável das obrigações que ela impunha. Recordavam mesmo os antepassados míticos, cujos poderes sobre-humanos incluíam a capacidade de casar sem o fardo das trocas matrimoniais com os seus afins – um transgressivo mas invejável poder. Embora as tensões, conflitos e contradições introduzidas pelo dinheiro e pelos mercados capitalistas sejam mais evidentes nas comunidades em rápida transformação social, por exemplo, Akin e Robbins (1999), Comaroff e Comaroff (1991), Foster e Horst (2018), elas refletem características endêmicas de *qualquer* mundo social.

A segunda dificuldade com esse conceito de economia moral é que ele o localiza no passado. Por implicação, nós, os “modernos”, estamos caminhando para um futuro econômico eticamente neutro – e cada vez mais racional. Com efeito, como a economia neoclássica, a abordagem da economia moral tende a aceitar que as dimensões econômica e moral da vida humana são intrinsecamente distintas, que a primeira é corrosiva da segunda e, portanto, que as fronteiras entre elas devem ser controladas. A racionalidade econômica pode ser celebrada como um meio eficaz para satisfazer o desejo humano ou criticada por reduzir os humanos a objetos. As economias morais, por sua vez, podem ser valorizadas pelos seus defensores por sustentar o bem comum – ou se não isso, pelo menos a ordem cósmica – ou condenadas pelos seus críticos como ineficientes, e ditadas

por uma ordem cultural que é imposta às pessoas por forças sociais que artificialmente restringem a sua capacidade de perseguir desejos reais<sup>2</sup>.

Contra isso, alguns estudiosos têm argumentado que devemos entender *todas* as economias como economias morais (BOLTANSKI; THEVENOT, 2006) – ver também Davis (2019) e Fassin (2009). Certamente, a liberalização dos mercados tem tido seus defensores por razões morais desde os dias de Adam Smith e Montesquieu (FOURCADE, 2017; HIRSCHMAN, 1977). Por exemplo, no século XVIII, argumentou-se que “[...] as relações de mercado tornaram as pessoas mais cordiais e menos inclinadas a lutar umas contra as outras” (FOURCADE; HEALEY, 2007, p. 286-287) – uma visão ainda evidente na política externa americana do início do século XXI. Há uma ética implícita na economia liberal contemporânea, que enfatiza os valores positivos da liberdade, escolha, realização e eficiência (KEANE, 2007; MCCLOSKEY, 2006; MUEHLEBACH, 2012).

Uma razão pela qual os fundamentos éticos da crítica são tão difíceis de perceber é que pressupõem aquilo que eu chamei de narrativa moral da modernidade (KEANE, 2007). Nessa visão, a modernidade não é simplesmente uma questão de tecnologia avançada, racionalidade burocrática, sistemas legais e estados-nação, urbanização, e assim por diante. Ela deve ser governada por uma razão instrumental dentro de um universo materialista e secular. Apelos à moralidade, neste imaginário histórico, são tidos como retrógrados, um recurso dos politicamente reacionários ou teologicamente atrasados. Se você assumir que a modernidade é um desenvolvimento linear em direção ao desencanto completo, então a persistência ou a reinvenção de economias divinas e ocultas é um enigma, de fato, uma desilusão, que requer explicação em termos familiares ao observador secular (COMAROFF; COMAROFF, 1999).

Dito isso, é importante não assumir que todas as críticas ao capitalismo são hostis a ele. A crítica [*critique*] não é criticismo [*criticism*], mas uma forma de refletir sobre o que é possível e o que é imaginável. As religiões são um dos modos práticos mais fundamentados e explícitos pelos quais os arranjos econômicos têm sido submetidos à crítica nesse sentido. As tradições religiosas são internamente complexas, proporcionando um amplo espectro de posições econômicas, por vezes diametralmente opostas umas às outras, cada uma delas afirmando ser autêntica ou ortodoxa. Como veremos, as críticas religiosas modernas ao capitalismo não se limitam a ataques a ele; elas também podem ser reformistas, legitimadoras e até mesmo laudatórias. O Cristianismo Protestante pode, com igual convicção, adotar o consumismo e a acumulação (LOFTON, 2017; MORETON, 2009) ou vê-los com austera suspeita (KEANE, 2007; RABOTEAU, 2016). Uma linha de argumentação no ensino Islâmico clássico recomenda a criação de riqueza, sem a qual a obrigação de pagar uma parte fixa da riqueza como esmola (zakat) seria impossível (TRIPP, 2006, p. 66) – o Profeta Maomé, afinal de contas, era um mercador. Alguns defensores das finanças Islâmicas do século XX insistem que a revelação do Corão “[...] incorpora princípios econômicos racionais que estão largamente de acordo com os pressupostos modernos da teoria econômica neoclássica” (MAURER, 2005, p. 36). Outros discordam

<sup>2</sup> Nem todas as sociedades rurais de pequena escala rejeitam o raciocínio econômico instrumental. Por exemplo, Tanya Li (2014) descobriu que os Sulawesi empobrecidos das terras altas da Indonésia tendem a assemelhar-se aos calculadores racionais individualistas da teoria neoliberal. Embora estejam sensivelmente cientes da forma como a pobreza prejudica a sua capacidade de cumprir padrões éticos como a dignidade, eles têm pouco interesse em assuntos extra-mundanos, ao contrário dos seus vizinhos Muçulmanos.

amargamente (RUDNYCKYJ, 2019; TRIPP, 2006). Às vezes, como veremos, as religiões apenas procuram formas de tirar melhor proveito do sistema tal como ele é. Mas o fazem dentro de um contexto que inclui fontes transcendentais de valor e modos divinos de agência ou causalidade que estão em grande parte ausentes no pensamento da economia política, seja da esquerda ou da direita – mas que têm muita influência na vida de um grande número de pessoas.

#### 4 A Religião como Base para a Economia Moral

Quando Adam Smith (1777) estava lançando as bases do pensamento econômico moderno na Escócia do século XVIII, os princípios básicos do Cristianismo estavam largamente incontestados. Quando ele descreveu o mercado como guiado por uma mão invisível, seus leitores entenderiam que ele comumente 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” (HARRISON, 2011, p. 39). Ironicamente, a premissa teológica levou a uma conclusão secular. Como Smith (*apud* HARRISON, 2011, p. 46) escreveu na *Teoria dos Sentimentos Morais*, “[...] o cuidado da felicidade universal de todos os seres racionais e sensíveis, é assunto de Deus e não do homem”. Como a agência de Deus não é da nossa conta, ela pode ser relegada como uma espécie de caixa preta. Com efeito, isso impõe uma ruptura definitiva entre a realidade última ensinada pela religião e o mundo mundano da experiência humana, deixando as pessoas com seus negócios como quiserem. O argumento para um mundo material secular é baseado em uma premissa teológica<sup>3</sup>.

A religião tem uma profunda história de pensamento econômico. Rituais de sacrifício, oferta ou troca de dádivas muitas vezes tratam a riqueza como propriedade de espíritos, ancestrais e deuses (BURKERT, 1983; HUBERT; MAUSS, 1964; KEANE, 1997; MAUSS 1990; MAYBLIN; COURSE, 2013; VALERI, 1999; VAN BAAL, 1976). As tradições do Sul da Ásia e Abraâmicas desenvolveram a ideia de um período sagrado de dívida suspensa (BATAILLE, 1991; GRAEBER, 2011; YELLE, 2019). Os primeiros pensadores Cristãos e Islâmicos debateram as obrigações dos ricos para com os pobres (BROWN, 2013; TRIPP, 2006), e os Católicos teorizaram o “preço justo” e a usura (BALDWIN, 1959; LAPIDUS, 1994; LOWRY; GORDON, 1998; NOONAN, 1957). No entanto, trazer a religião atual para sustentar a economia vai na direção contrária à tese da secularização que dominou o pensamento social ocidental desde a época de Marx até as últimas décadas do século XX (GORSKI *et al.*, 2012). Na narrativa de Weber, até mesmo a ética de trabalho Protestante acabou por perder a sua base religiosa. Embora a tese da secularização, que assume que a modernidade é marcada pelo declínio da religião, tenha sido amplamente desacreditada, as principais abordagens sociais e culturais para a economia tendem a assumir que a religião está em processo de desaparecimento ou, pelo menos, não é pertinente à análise da vida econômica. Na verdade, a religião não está desaparecendo pela maioria das estimativas.

<sup>3</sup> A teoria da propriedade de John Locke, discutivelmente, também tinha uma base teológica: “Quando Locke argumentou que a propriedade privada deveria seguir-se à tomada de posse e uso, ele invocou um mandado bíblico. Sua afirmação de que ‘subjugar ou cultivar a terra, e ter domínio, [...] [estão] unidos’. Um legítima o outro ecoou a linguagem de Gênesis 1:28, [...] Em seu Primeiro Tratado, Locke citou este versículo explicitamente” (YELLE, 2019, p. 129).

Embora a participação ativa em instituições religiosas formais tenha diminuído no Norte industrial, os Estados Unidos continuam excepcionalmente religiosos. Em 2014, mais de 25% da população dos Estados Unidos identificavam-se como evangélico – uma forma particularmente enérgica de Protestantismo. Globalmente, mais de 30% dos habitantes da Terra são Cristãos e um quarto Muçulmanos – e as suas proporções estão crescendo. O Hinduísmo e o Budismo estão prosperando, e novas religiões estão surgindo em muitos lugares. Qualquer compreensão social ou cultural de economia tem que lidar com este fato.

Uma das formas mais fundamentais em que a teologia sustenta a vida econômica tem a ver com a sua teleologia. Se o propósito da economia na teoria liberal é maximizar as utilidades, exatamente o que essas utilidades são é excluído das considerações – como fins, elas são externas à racionalidade econômica que se preocupa com os meios. A racionalidade econômica aplica-se apenas aos meios, deixando de lado os fins. Para o crítico religioso, isso pode parecer resultar em uma falta de propósito niilista. Foi assim que Sayyid Qutb (*apud* TRIPP, 2006, p. 48-49), que se tornou um ideólogo-chave da Irmandade Muçulmana do Egito, descreveu os americanos da década de 1940:

Eles são como máquinas rodando loucamente, sem rumo, no desconhecido [...]. Que eles produzem muito, não há dúvida. Mas com que objetivo faz-se essa loucura? Com o mero objetivo de ganhos e produção [...]. A vida deles é um eterno moinho-de-vento, que mói tudo no seu caminho: homens, coisas, lugares e tempo.

As religiões fazem questão de pensar sobre esses objetivos. Assim, segundo Charles Tripp (2006, p. 16), “No pensamento Islâmico, o imaginário social dominante é a subserviência da sociedade humana à vontade de Deus [...]. Essa era a função pela qual a sociedade deveria ser julgada”. Enquanto Thompson retrata a economia moral inglesa em termos relativamente seculares, semi-contratuais, de respeito, justiça e subsistência, o objetivo declarado de uma economia moral Islâmica pré-moderna era viver em harmonia com a criação e as leis de Alá, “[...] por noções cosmológicas de proporção, equilíbrio e harmonia divina da criação, animada e inanimada” (TRIPP, 2006, p. 85). Por exemplo, os mercados Otomanos medievais visavam, ao menos em princípio, uma economia “boa o bastante” que servisse a toda a comunidade, e não a maximização dos lucros. As forças de mercado eram limitadas por idéias de preços justos e distribuição justa, aplicadas por um inspetor (*muhtasib*) (NAROTZKY; MANZANO, 2014). Uma imagem organicista semelhante motivou o movimento Operário Católico de Dorothy Day, que exigia não só o serviço aos pobres, mas também um radical empobrecimento de si mesmo. Sua base era “[...] a imagem Paulina da comunidade Cristã como membros de um corpo do qual Cristo é a cabeça [...]. Se um membro do corpo sofre, todos sofrem; se um membro se alegra, todos se regozijam” (RABOTEAU, 2016, p. 81). Até mesmo os ateus comunistas podem se valer de imagens religiosas da totalidade. Antonio Gramsci, por exemplo, inspirou-se nas primeiras comunidades cristãs (MUEHLEBACH, 2012, p. 188) – ver também Keane (2016, p. 199-214).

Pelo próprio ato de definir comunidades, as economias morais também traçam limites. A tradição Islâmica definiu exatamente quem deveria receber esmolas obrigatórias (*zakat*) e, em muitas versões, excluiu completamente os não Muçulmanos da economia moral (KOCHUYT, 2009, p. 102-104). Em bases semelhantes, na Europa medieval os Judeus

foram excluídos da comunidade moral que era definida pela propriedade da terra e pelas leis Cristãs contra empréstimos com juros. Por sua vez, a antiga lei hebraica sobre dívidas não se aplicava igualmente a Judeus e Gentios (Robert Yelle, comunicação pessoal).

As religiões organizadas também fornecem aos seus integrantes práticas concretas que muitas vezes colocam ideais transcendentais em conflito com realidades contingentes. Como instituições históricas, as religiões persistem por meio de mudanças nos sistemas políticos e econômicos, desenvolvendo em cada caso algum tipo de relação – seja ela de apoio, oposição ou separação – com os poderes dominantes. Elas também fornecem razões e modelos para a crítica econômica. Nas palavras de Dorothy Day,

Se não tivéssemos as próprias palavras de Cristo para isso, pareceria uma loucura delirante acreditar que se eu oferecer cama e comida e hospitalidade a algum homem ou mulher ou criança, estou reproduzindo o papel de Lázaro ou Marta ou Maria, e que meu convidado é Cristo. (RABOTEAU, 2016, p. 77)

Entre a aparente “loucura” e o exemplo moral, há uma lacuna ontológica.

Se a crítica da economia se baseia na capacidade de se distanciar do mundo tal como ele é, as religiões, por sua própria natureza, podem fornecer um ponto de vista alternativo, para além deste mundo tal como ele parece ser. Muitas vezes, a perspectiva é fornecida por alguma versão do ponto de vista de Deus sobre o nosso mundo, visto de fora, como o mundo espiritual, o céu, ou a vida após a morte. Mas a crítica religiosa da economia não precisa ser meramente relativa ao extramundano. Ela pode ser uma resposta às características inerentes à vida econômica. Por exemplo, como aponta John Maynard Keynes (1973), como o futuro é imprevisível, as projeções de longo prazo dos empresários e investidores têm que ser baseadas em algo mais do que puro cálculo racional, tal como “espíritos animais”. É notável, por exemplo, que as três proibições econômicas do Islã, *riba* (empréstimo com juros, sem partilhar o risco com o mutuário), *gharar* (transações especulativas sobre resultados incertos ou ambíguos), *maysir* (jogo de apostas) (RUDNYCKYJ, 2019, p. 87) dizem respeito à incognoscibilidade do futuro com que qualquer economia tem de lidar. Muitos financistas Muçulmanos vêem estas proibições como a busca por justiça diante do “[...] mundo de incerteza em que Deus colocou os seres humanos” (MAURER, 2005, p. 36)<sup>4</sup>. As religiões respondem ativamente a essas características básicas da vida econômica e assumem as suas propiciações [*affordances*]<sup>5</sup> para seus próprios fins, com consequências reais. Adotando a terminologia de Frank Knight (1921), poderíamos dizer que as religiões muitas vezes se esforçam para transformar a incerteza (o futuro verdadeiramente incognoscível) em um risco mais controlável (probabilidades conhecidas).

De forma geral, o funcionamento de qualquer sistema econômico, desde a agricultura de subsistência às ações derivativas do mercado financeiro, é relativamente opaco e está fora do controle humano (HART, 2010). Embora o futuro seja incerto, mesmo assim as pessoas devem agir com base naquilo que antecipam ou esperam que o futuro seja, para

<sup>4</sup> Nos primeiros textos, o *gharar* proíbe a venda de peixe antes de serem capturados e a futura descendência de animais grávidos; as finanças Islâmicas atuais estendem o raciocínio às transações entre domínios informáticos, ao tempo de uso de celulares, aos contratos futuros, e derivativas (RUDNYCKYJ, 2019, p. 88-89).

<sup>5</sup> NR: Ao traduzir o conceito de *affordance* como “propiciação”, seguimos a sugestão de VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: pessoas na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.

dar sentido ao seu resultado. Suas antecipações não são necessariamente pessoais ou subjetivas, e são de maior consequência quando sustentadas coletivamente. A religião pode ser uma fonte especialmente poderosa, bem como uma estrutura organizacional de suporte, para essas antecipações e esperanças, e para fomentar a reflexão sobre o mundo como ele é.

## 5 A Religião como Antieconomia

Uma das formas mais comuns de pensar sobre as relações entre religião e economia é posicionar a religião como uma espécie de antieconomia. Se a economia moral se refere a uma racionalidade econômica limitada e orientada dentro de um sistema de valores aceito, a antieconomia pode ser algo mais radical, uma rejeição do cálculo econômico como um todo. Como diz Robert Yelle, a religião “[...] frequentemente constitui uma série de sinais de saída de uma condição que é considerada limitada, alienante, injusta, ilegítima, intolerável ou simplesmente entediante” (YELLE, 2019, p. 14). De forma diferente, Marcel Mauss (1990) e Georges Bataille (1991) consideram que o espiritual é fundamentalmente oposto à razão econômica. A “dádiva” maussiana refere-se aos sistemas formais de troca em sociedades não-capitalistas, tais como o *Kula* trobriandês e o “potlatch” Kwak’ wala (*Kwakiutl*). Mauss pensa a dádiva como uma alternativa à impessoalidade, ao cálculo racional e à motivação pelo lucro pelos quais ele caracteriza o capitalismo em particular, e a modernidade em geral.

Ao contrário da compreensão familiar dos “presentes” nas sociedades de consumo atuais, a dádiva maussiana não é altruísta, mas sim obrigatória. Porém, no modo Durkheimiano de pensar de Mauss, a própria essência da obrigação é evitar o interesse próprio. O objetivo principal da dádiva não é obter lucro material, mas criar laços sociais, produzir prestígio e, acima de tudo, estimular o bem-estar cosmológico. O que Mauss chama de “o espírito da dádiva” é literalmente um espírito.

Bataille também vê a religião como uma espécie de antieconomia caracterizada pelo excesso. Em contraste com o aproveitamento racional de recursos e otimização de utilidades, na sua visão, as religiões promovem despesa ritual e destruição sacrificial. Sustentava que o sacrifício animal, por exemplo, negava o raciocínio instrumental. Muitas despesas rituais são desperdício proposital. Mesmo quando as oferendas são consumidas, porém, esse ato tem “[...] um significado que não é redutível à ingestão compartilhada de alimentos [...]”. O significado dessa profunda liberdade é dado na destruição” (BATAILLE *apud* YELLE, 2019, p. 109).

Seguindo Bataille, Yelle argumenta que a religião define um exterior à lógica econômica. Os principais meios pelos quais ela o faz são o sacrifício e o Jubileu. Na tradição Judaica, Jubileu refere-se a períodos regulares em que todas as dívidas são perdoadas, uma suspensão das regras normais da vida econômica – ver também Graeber (2011); exceções semelhantes foram encontradas na Índia antiga. O que torna essa suspensão distintamente religiosa é que ela imagina um mundo livre da necessidade mundana, um domínio de liberdade concedido por algo além das restrições e exigências deste mundo.

Ela conecta o exterior da vida econômica a uma visão transcendental do florescimento humano, definida “[...] contra o tédio do trabalho e da acumulação” (YELLE, 2019, p. 118).

Os textos teológicos são guias cruciais para os predicados ontológicos da vida religiosa. Mas os textos não devem ser tomados como se espelhassem práticas, e os adeptos provavelmente não os seguiriam cegamente, mesmo que isso fosse possível. Buscando alternativas ao maximizador racional autointeressado do pensamento econômico, os antropólogos buscam as formas como as pessoas desfrutam, criticam, rejeitam, celebram, contornam e se beneficiam dos sistemas em que se encontram.

O resto deste artigo baseia-se em etnografias da religião popular Chinesa, Jainismo, Budismo, Judaísmo, Islamismo e Cristianismo. Embora aqui seja impossível entrar nas complexidades internas dessas tradições maiores, os exemplos são escolhidos para dar luz a como as posições religiosas em relação à vida econômica funcionam para orientar os valores das pessoas e organizar suas práticas sociais. Muitas vezes articulam idéias explícitas sobre a verdadeira natureza do valor econômico, suas fontes e possibilidades, aplicam valores morais às relações econômicas, e fornecem formas de se responder às circunstâncias econômicas, como as incertezas do mercado, a presença dos pobres e a distribuição desigual dos recursos.

## 6 A Suspensão da Racionalidade Econômica

Tentativas de sair do funcionamento da economia como um todo são, na melhor das hipóteses, bastante raras. Uma alternativa mais viável é demarcar algum espaço dentro da economia dominante como distintamente religioso. Na igreja evangélica Americana que Caitlin Zaloom estuda, por exemplo, os *coaches* financeiros ensinam aos membros estratégias bastante convencionais de orçamento. No processo, porém, o ministério

[...] encoraja os participantes a aceitar as pressões e benefícios existentes no mercado na medida que eles alinham as flutuações do mercado com a presença de Deus [...]. Como os mercados de trabalho, financeiro e de consumo fornecem e retiram empregos, aumentam bruscamente e cortam as taxas de juros, e aumentam e reduzem os preços dos bens do dia a dia, os orçamentos Cristãos transformam essa variação em um registro de intervenção divina. (ZALOOM, 2016, p. 335)

As práticas financeiras dos adeptos são muito parecidas com as práticas seculares. As diferenças são em grande parte interpretativas: em vez de atribuírem suas fortunas como devidas à agência humana ou ao funcionamento das forças do mercado, eles as vêem como sinais da vontade divina. Com efeito, eles tomam a opacidade do mercado como uma propiciação [*affordance*] para o trabalho semiótico – comparar Keane (2008). Recorde o *insight* de Keynes de que mesmo os mais astutos atores financeiros não sabem realmente porque é que o mercado dá voltas e reviravoltas. Eles podem tentar domar este mistério através dos cálculos estatísticos de risco Knightiano, por meio da fórmula Scholes-Black, ou através da fé na sua própria eficácia carismática (APPADURAI, 2016, p. 58), mas todas estas são respostas ao desconhecido. Os livros de contabilidade evangélica registram os sinais da intervenção divina: “[...] ao anotar devidamente cada grande e pequena reviravolta da fortuna, os evangélicos nos ministérios financeiros produziram

uma forma de rotineiramente experimentar milagres” (ZALOOM, 2016, p. 334). Com efeito, o registro financeiro pode ser lido como um sismógrafo espiritual.

Igrejas evangélicas como esta assim encorajam os fiéis a aceitar o sistema econômico tal como o encontram. No entanto, mesmo elas às vezes promovem doações ocasionais que são, em termos convencionais, economicamente irracionais. Doações generosas incomuns de pessoas sem muita riqueza podem ser vistas como “doação sacrificial” (HARDING, 2000) porque “prejudicam o bem-estar material do doador” (ZALOOM, 2016, p. 326). A própria legibilidade desses dádivas como sacrifício depende da aceitação da prudência econômica como norma. Desviar-se dela permite aos fiéis demonstrar sua falta de interesse próprio (e aos seus pastores, em muitos casos, coletar enormes recompensas materiais). Além disso, escreve Zaloom, o sacrifício proporciona “[...] uma doce libertação das restrições diárias dos deveres materiais e demonstra uma adoção do valor celestial” (ZALOOM, 2016, p. 326). O valor positivo da fé é medido pela liberdade negativa do cálculo e da necessidade, que permanece, no entanto, excepcional.

Como esses grupos Protestantes, a tradição Islâmica normalmente não tem sido crítica das relações de mercado como tal. Mas também aí, a suspensão do cálculo racional pode revelar uma alternativa transcendental. De acordo com Amira Mittermaier (2014, p. 284), para alguns Muçulmanos,

[...] já que Deus é o verdadeiro dono da riqueza, o fluxo de lucros, retorno e pontos nunca está estritamente vinculado à racionalidade humana. A lógica do cálculo, investimentos e acumulação é sempre provisória e a qualquer momento pode ser perturbada pelo excesso divino e pela justiça divina, ambos excedendo a compreensão humana.

Se os desvios ao cálculo racional e as expectativas são a própria marca do sagrado, isso depende de um contexto econômico mundano contra o qual eles se destacam.

## 7 Economia como Semiótica Religiosa

De acordo com a teoria sobre a fonte última da riqueza de cada um, pode-se tomar o seu destino econômico como prova da relação com ela – quer seja a autodisciplina, por exemplo, ou a sorte, ou Deus. Os resultados financeiros são indexicais, isto é, apontam para fontes que não são diretamente observáveis. Julie Chu (2010, p. 192) observa que os aldeões Chineses vêem o renascimento como uma linha de crédito divino, tornando possível toda e qualquer outra riqueza: “[...] a riqueza monetária, então, não poderia ser tomada como mero excedente à disposição dos residentes de Longyan. Pelo contrário, poderia ser melhor entendida como a manifestação material da própria solvência espiritual de alguém”. De forma parecida, os livros de contabilidade evangélica propiciam [*are affordances for*] a semiótica religiosa, a leitura de signos. Famosamente, os Calvinistas em Weber procuraram em seus balancetes patrimoniais evidência de sua salvação. James Siegel (1969) observa dos comerciantes Muçulmanos nos mercados de Sumatra que o que os preocupa em relação à barganha é menos a chance de aceitar o preço errado do que a de deixar outros enganá-los a sucumbir aos seus desejos (uma fonte de pecado)

às custas da sua faculdade de razão divinamente dotada. O que está em risco não é a perda financeira, mas a perda moral.

Ao vincular premissas ontológicas a experiências manifestas, os signos indexicais podem ajudar a legitimar ou desafiar os modos de vida existentes. Como essas referências a Smith e Locke sugerem, a religião não é intrinsecamente anticapitalista. Embora o potencial antieconomista enfatizado por Bataille esteja certamente presente, também o estão as teodiceias mais afirmativas. Chu descobriu que o papel privilegiado que as ofertas em dólar Americano aos espíritos, em contraste com as ofertas em moeda Chinesa (RMB) era devido, em parte, ao seu peso moral diferencial. Era amplamente assumido que a moeda Chinesa, adquirida localmente dentro de um sistema corrupto, era, portanto, manchada. O dinheiro ganho na América, por outro lado, era visto como o produto de trabalho duro e sacrifício. Assim, a indexicalidade que vincula diferentes tipos de dinheiro a diferentes mundos éticos nas economias intramundanas, opera no mundo espiritual: o dinheiro que vem de uma economia ética é espiritualmente mais eficaz do que o dinheiro de uma economia antiética.

O Evangelho da Prosperidade (BIELO, 2007; COLEMAN, 2004) realmente acredita que a fé religiosa seja recompensada em termos intramundanos. Coleman descreve um adepto cujo empregador não religioso lhe deu um automóvel como recompensa pelo seu trabalho eficiente. Mas o beneficiado interpretou esse ato como divinamente inspirado. Nessa luz “[...] o trabalho torna-se irrelevante para o acréscimo material, que é produzido através de uma forma de sacrifício que utiliza a troca para demonstrar a presença da fé” (COLEMAN, 2004, p. 433). Mesmo os seguidores mais pobres de El Shaddai, um grupo Católico Filipino fortemente influenciado pelo Evangelho Protestante da Prosperidade, são capazes de interpretar as suas circunstâncias como sendo indexes da bênção divina: “[...] o seu infortúnio já não é mais um simples sofrimento, mas parte-significativa de uma história intencional” (WIEGEL, 2005, p. 103). A teodiceia religiosa imbuí eventos financeiros aparentemente ordinários com conexões indexicais com o divino.

Tal como a própria economia, o funcionamento da divindade não é diretamente acessível aos meros mortais. Mas, com recursos semióticos suficientes, as evidências podem ser tiradas de eventos e circunstâncias mundanas, incluindo as econômicas. Nem os fiéis são obrigados a esperar até que os sinais se revelem. Ao intencionalmente suspender a racionalidade econômica, pode-se ao menos esperar que as alternativas revelem o divino. Essa suspensão é uma forma de imbuir a vida econômica de um propósito ético.

## 8 A Riqueza Divina Trocada pelos Humanos

O que Mittermaier observa do Islã é comum a muitas tradições: Deus ou as divindades são as verdadeiras fontes de valor<sup>6</sup>. Desse predicado ontológico derivam certas ideias e práticas específicas. Por exemplo, se Deus é o verdadeiro dono da minha riqueza, então ou eu sou meramente um administrador [*steward*] de algo que não é, em última instância, meu, ou estou em dívida por aquilo que possuo. A forma como essa ideia funciona na

<sup>6</sup> Segue-se, segundo a lógica do antissemitismo medieval, que rejeitar o valor real da verdade do Evangelho implica um reconhecimento errôneo da verdadeira natureza do valor econômico. Isso foi por vezes tomado para explicar as alegadas práticas financeiras maléficas dos judeus, como a usura e o acúmulo (TODESCHINI, 2018).

prática varia dependendo de como as relações entre devedor e credor são imaginadas (GRAEBER, 2011).

Os habitantes de Longyan, uma aldeia na Província Chinesa de Fujian, “[...] falavam sobre as contribuições ao templo como pagamentos e não como dádivas [...] uma concepção de profunda dívida cósmica informava os residentes de Longyan em seus usos rituais de ambos espíritos e dinheiro real” (CHU, 2010, p. 191). No entanto, em muitos casos essa reciprocidade direta é mediada por um terceiro. O povo de Longyan largamente depende dos dólares americanos enviados para casa como pagamentos de remessas de parentes que emigraram. Alguns desses dólares entram na economia divina como dádivas para os templos. Outros são espiritualizados ainda mais, ao serem usados para comprar dinheiro espiritual (às vezes chamado “dinheiro do Inferno”), o dinheiro de imitação que tradicionalmente é queimado como ofertas aos mortos.

Ao contrário das formas antigas de dinheiro espiritual, o novo tipo é empenhado em dólares americanos. Dessa forma, as fontes divinas de riqueza do exterior são reconhecidas através da forma semiótica da oferta. A oferta é destinada a iniciar outro ciclo. Se bem sucedido, o mediador espiritualizado retorna como dinheiro deste mundo, passando de volta para a aldeia por meio dos parentes no exterior. As vicissitudes da riqueza e da pobreza sempre foram um tanto misteriosas, muito parecidas com as incertezas inerentes à vida econômica a que tanto Keynes como Knight se referiam. Mas, na economia global, esse mistério é redobrado, seu funcionamento localizado em duas esferas invisíveis, o mundo dos espíritos, e os restaurantes e fábricas clandestinas dos Estados Unidos.

O papel da terceira parte na circulação entre as economias divina e mundanas é elaborado por meio de uma ampla gama de tradições. Os Jainistas dão grande valor à austeridade e à renúncia ao mundo. E, no entanto, a comunidade tem tido muito sucesso nos assuntos comerciais. A fim de reconciliar essas duas esferas de valor, os comerciantes prósperos terceirizam a renúncia através de suas doações a renegados mendicantes. Os renunciantes, por sua vez, medeiam entre os chefes de família e as fontes divinas de bem-estar. Mas isso não se deve a qualquer reciprocidade ordenada pelos próprios destinatários. De acordo com James Laidlaw (2000), o karma bom proveniente da doação aos renegados mendicantes é um resultado natural da ação em si, sendo o papel do mendicante meramente o de fornecer um veículo para a doação devota.

O Islão também desenvolve o papel da terceira parte na circulação entre as esferas de valor divina e mundana. O Corão ensina que a riqueza foi criada por Deus e, portanto, é meramente

[...] um legado e, ao gozar do seu usufruto – ver Corão 9:69 – os crentes têm de assumir as responsabilidades que lhe estão associadas. Sendo agentes de Alá na terra (*khalifa*), eles têm que ser generosos com os outros, assim como Deus é generoso com eles. (KOCHUYT, 2009, p. 100)

Uma das cinco obrigações que todos os muçulmanos reconhecem é o pagamento do *zakat*, esmolas determinadas sobre uma porcentagem fixa da riqueza de cada um. Ao contrário de sacrifícios e ofertas, o *zakat* movimenta-se “[...] para baixo para uma terceira pessoa que não deu nada, mas que é – devido à sua pobreza – designada por Alá como beneficiária” (KOCHUYT, 2009, p. 101). Como os mendicantes Jainistas, os beneficiários

do *zakat* não se envolvem em reciprocidade, nem, na maioria dos ensinamentos, o doador deve esperar um retorno material. Pelo contrário, o *zakat* é uma forma de purificação: ao pagar parte da riqueza como *zakat*, o restante torna-se legítimo (KOCHUYT, 2009, p. 108). Os praticantes Muçulmanos da caridade radical e dispendiosa descrita por Amira Mittermaier, porém, levam as coisas um passo adiante. Eles não só rejeitam a sugestão de interesse próprio que vêem nas atitudes convencionais em relação ao *zakat*: eles negam que se preocupam com os pobres ou até mesmo que visam ser bons, sentimentos que atribuem aos Cristãos – ver também Bonner (2005) e Brown (2013). Insistem, antes, que doam apenas porque é ordenado por Alá. Negando a sua própria voluntariedade, como Mauss, enfatizam a natureza obrigatória da dádiva.

A propriedade divina da riqueza do mundo é menos central para o Cristianismo (BROWN, 2013), mas é uma propiciação [*affordance*] que pode ser assumida e elaborada em alguns casos. Os evangélicos de classe média americanos descritos por Zaloom (2016, p. 329) “[...] foram obrigados a abandonar a ideia de que tinham direitos soberanos sobre a propriedade, tanto das coisas como de si mesmos. Deus é dono de tudo, não importa o que um boleto da Visa possa sugerir”. No entanto, em vez de induzir a reciprocidade, esse ensino visa a desenvolver formas de disciplina econômica que reflitam as responsabilidades da administração [*stewardship*] – ver também Bielo (2007). Ao contrário do Jainismo e do Islamismo, no entanto, os benefícios financeiros reverterem diretamente a favor do crente. Deus pode ser sua fonte última, e os mecanismos pelos quais eles aparecem às vezes são milagrosos, mas os resultados aparecem na economia mundana.

As várias formas do Evangelho da Prosperidade, que surgiram nos Estados Unidos e se espalharam globalmente ao longo do século XX, levam as consequências da riqueza divina ainda mais longe nessa direção. Segundo os adeptos Suecos com quem Simon Coleman trabalhou, o pacto de Deus com Abraão demonstra que Deus quer que sejamos ricos neste mundo (COLEMAN, 2004). Membros do El Shaddai fazem ofertas financeiras e confissões: “Ao obrigar Deus através destes atos, os membros do El Shaddai [...] reivindicam o poder de Deus ao endividar Deus com relação a eles” (WIEGEL, 2005, p. 9).

O Evangelho da Prosperidade Sueco convida os seus adeptos a envolverem-se com uma terceira parte de um modo que, embora mais voluntarista e improvisador, se assemelha à lógica da doação Jainista e Muçulmana. Alguns membros da igreja aproximam-se aleatoriamente de um estranho, que não precisa ser alguém necessitado, para lhes dar dinheiro. Tendo ele próprio recebido uma grande soma de dinheiro desta forma, Coleman (2004, p. 434) escreve “[...] ao aceitar o dinheiro dela, agi como a pessoa para quem os recursos precisavam ser transferidos a fim de que outras bênçãos lhe retornassem com juros”. Como o beneficiário é anônimo, qualquer benefício em que o doador possa incorrer não pode, em princípio, ser atribuído à gratidão ou ao sentido de obrigação dessa pessoa. Ao bloquear tais alternativas intramundanas, “[...] o doador pode perceber a sua doação como generalizada e não restrita, entrando assim numa paisagem carismática que está muito além da vida quotidiana” (COLEMAN, 2004, p. 434). A doação aleatória trata a lógica familiar da troca comum como uma propiciação [*affordance*]: ao suprimir o que seria esperado neste mundo, ela produz uma alternativa *extra-mundana*. Mesmo que o doador não espere ganhos materiais, há ainda o benefício reputacional de ser conhecido por sua caridade. Mas esse benefício depende de ver as

próprias ações a partir da perspectiva do olhar de Deus, porque não aparece dentro do cenário imediato da doação ou da economia mundana maior, mas em plano ontológico completamente outro.

## 9 O Problema do Altruísmo

Neste contexto, podemos ver porque o ideal da dádiva altruísta aparece de modo tão importante tanto no imaginário religioso como no imaginário dos seus observadores sociológicos. Como aponta Jonathan Parry (1986) – ver também Carrier (1990) – a própria ideia da dádiva altruísta só faz sentido quando há troca autointeressada para contrastar com ela. Definir a dádiva em oposição ao cálculo racional e ao interesse-próprio material parece retirar o seu valor moral de algo situado para além dos desejos e da vontade do doador, tais como o funcionamento incognoscível e não racional do divino. Mas as tradições religiosas há muito reconhecem o paradoxo elaborado por Jacques Derrida (1994), a impossibilidade de excluir completamente o interesse-próprio da transação. O doador pode receber a recompensa na vida após a morte; mais imediatamente, pode contar com a gratidão ou submissão do receptor, com o status social dos pares, ou com um aumento da autoestima. É por isso que os praticantes de caridade radical no Cairo são tão insistentes quanto a não estarem tentando ser bons, mas estarem apenas obedecendo à lei, enfatizando (como Mauss) que a dádiva é obrigatória (MITTERMAIER, 2014; comparar com AL-YUSI, 2020).

Tentando escapar deste problema, os Jainistas desenvolveram estratégias para tornar a dádiva anônima (LAIDLAW, 2000). Para evitar relações contínuas entre doador e receptor, que podem levar a laços hierárquicos, os mendicantes devem aparecer em lares diferentes a cada dia. Para que o presente seja um verdadeiro sacrifício (pelo menos idealmente), eles devem aparecer justamente quando a comida feita está sendo colocada na mesa, para que os chefes de família estejam dando a eles uma porção de sua própria refeição. Não deve haver agradecimentos ou bênçãos recíprocas. Obscurecendo ainda mais a identidade dos doadores, tudo o que é recebido pelos mendicantes durante o dia é misturado em uma única panela comunitária.

No entanto, nem mesmo os Jainistas conseguem eliminar o paradoxo da dádiva por completo. Os chefes de família sabem que estão sendo virtuosos e adquirindo mérito. Eles também estão participando de um sistema que, com efeito, permite-lhes ter seu bolo e comê-lo também<sup>7</sup>: eles podem prosseguir com suas atividades lucrativas no mercado, enquanto aderem à ética na qual a renúncia é um dos mais altos valores. Com efeito, eles estão tanto dentro como fora do mercado.

---

<sup>7</sup> NT. Alusão à expressão inglesa “*You can’t have your cake and eat it*”, literalmente, você não pode ficar com o bolo após comê-lo. Essa expressão é comumente usada quando se busca lembrar alguém de que eles não podem ter duas coisas contraditoriamente excludentes, ao mesmo tempo, do modo que elas idealmente gostariam. Aqui, o autor afirma que os praticantes Jainistas sabem que estão ao mesmo tempo observando os costumes e prosperando com relação aos bens materiais e adquirindo o seu estimado *status* social, algo que, aparentemente, estes próprios costumes denunciam e buscam estimular sua renúncia; por isso o autor diz que eles ainda têm o bolo mesmo após comê-lo [... *allows them to have their cake and eat it too*]. O paradoxo lógico do interesse-próprio na obrigatoriedade da dádiva, questão que Keane busca elaborar com o exemplo.

A diferença entre recompensa imediata e diferida pode resultar em atingir universos éticos diferentes. Holly High (2010; 2014) – ver também Tambiah (1984) e Zuckerman (2018) – descreve o que acontece quando dois sistemas de valor, baseados em ontologias diferentes, operam no mesmo contexto social. Após seu trabalho de campo numa aldeia de Budistas Theravada em Laos, High quis dar algo em troca à comunidade como agradecimento pela sua hospitalidade. Querendo que fosse de benefício duradouro para toda a comunidade, ela propôs patrocinar a reconstrução da única casa escolar da aldeia, um plano endossado por alguns membros. Para sua surpresa, sua família anfitriã se opôs veementemente, insistindo que o melhor presente seria uma doação para o abade do mosteiro local.

High ficou consternada com a contradição entre as suas próprias suposições sobre o que é a virtude religiosa e as deles: pois os seus anfitriões garantiram-lhe que doar ao abade a beneficiaria pessoalmente, ao acumular o mérito cármico. Seus amigos Laocianos assumiram o que parecia ser uma atitude individualista e instrumental em relação a questões que, na visão de High, deveriam ser altruístas e orientadas para o outro mundo.

## 10 Ideais Religiosos na Economia Maior

Um dos ricos apoiadores de Gandhi supostamente brincou: “*Você percebe quanto nos custa mantê-lo na pobreza?*”. Uma coisa é a escritura retratar a religião como uma antieconomia, sem distorções devido às restrições e às transigências terrenas. Outra coisa é forjar o ideal em um conjunto habitável de práticas e instituições em um mundo dominado por um sistema econômico secular – por exemplo, Brown (2013), Laidlaw (2000), Tobin (2016), Tripp (2006). O ideal do Jubileu e de outras exceções às restrições econômicas parecem mais plausíveis em comunidades religiosas totalmente autossuficientes. Mas sociedades realmente autônomas são cada vez mais raras. Por exemplo, porque as comunidades Judaicas Ortodoxas conferem um valor preeminente no estudo do Talmude, isentando os estudiosos da maioria das formas de emprego, seus recursos econômicos são extremamente limitados. No entanto, mesmo eles ainda devem encontrar uma maneira de viver na Israel contemporânea. Hadas Weiss (2014, p. 2) escreve que mesmo os mais devotos acreditam que

[...] o problema com noções de heroísmo e uma ética de sacrifício é que elas se opõem completamente ... a uma coerção mundana, despretensiosa e externa que se apodera das famílias, cujas escolhas diárias são evidentemente pragmáticas.

Normas religiosas podem frustrar até mesmo os objetivos religiosos explícitos. Trabalhando com freiras Católicas em Uganda, China Scherz descobriu que a sua

[...] falta de interesse em produzir contas e relatórios públicos tornou-as incapazes de participar efetivamente num mercado de financiamento que se tornou cada vez mais dependente de tais relatórios como indicadores da eficácia organizacional futura. (SCHERZ, 2017, p. 185)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ver também Osella e Rudnyckij (2017).

Mesmo os mais fiéis são obrigados a encontrar alguma forma de viver em um mundo governado por forças mundanas. Concluindo sua história das respostas Islâmicas ao capitalismo, Tripp (2006, p. 195) observa que cada uma delas “expõe o ideal autossustentável à lógica dura da práxis”.

Respostas a esta condição incluem a *saída* (criando enclaves separados das instituições dominantes), a *transformação* (tentando alinhar o sistema econômico com os valores religiosos), a *reinterpretação* (dando sentido religioso às circunstâncias econômicas) e a *reconciliação* (adaptando a religião ao sistema econômico dominante). Na prática, estas podem sobrepor-se de várias formas. Por exemplo, todo sistema econômico marca algum domínio como fora dos limites das forças comuns do mercado. Embora os limites à mercantilização não sejam necessariamente definidos em termos religiosos – na América, eles incluem proibições à venda de crianças ou órgãos internos para transplante – eles são frequentemente tratados tacitamente como sagrados (FEINBERG, 2006). Os limites entre transações permitidas e proibidas são historicamente fluidos, e podem ir em qualquer direção. O ataque de Lutero à venda de indulgências religiosas visava reduzir a esfera das mercadorias (ROSSMAN, 2014, p. 45); a legitimação do seguro de vida na América do século XIX a expandiu (ZELIZER, 1979; 1994). Da mesma forma, a reinterpretação pode funcionar para criar uma semblante de saída, por exemplo, canalizando fundos da economia *mainstream* para o religioso, alterando, assim, o seu significado e até mesmo imbuindo-os de eficácia divina, mantendo ao mesmo tempo o seu valor financeiro.

Talvez o mais viável, mesmo se menos satisfatório para o ardente reformador, seja a reconciliação. Algumas inovações recentes nas “finanças Islâmicas” baseiam-se na ideia “de que a não-infração passiva dos princípios Islâmicos implica a sua aceitação ativa” (MAURER, 2005, p. 105-106). Os proponentes justificam essa vívida posição com o argumento de que “[...] qualquer atividade que procede de acordo com ‘regras universais’ (desde os movimentos dos planetas até às decisões de um empreendedor) adere [...] aos princípios da divindade” (MAURER, 2005, p. 106). Deixando o sistema econômico dominante largamente incontestado, essa abordagem evita tanto a pobreza autoimposta da saída quanto as frustrações da transformação. No processo, entretanto, a própria religião pode sorrateiramente assumir os valores dos seus arredores mais seculares. Isso parece ser o caso quando Muçulmanos na Jordânia urbana empregam técnicas econômicas para calcular o lucro e o risco, auditando “indicadores de desempenho” religiosos e medindo sua fé, o que equivale ao que Tobin (2016, p. 5) chama de “devoção neoliberal”.

## 11 Conclusão

Na intersecção de ambas as categorias analíticas, religião e economia moral, descobrimos que cada uma limita a outra de formas específicas. Nenhum sistema econômico é autojustificativo. Os atores não orientam suas ações sem algum esforço de olhar para o futuro, sem algumas suposições sobre o que vale a pena buscar, e quais meios estão fora dos limites. A razão econômica nunca é totalmente sem limites, mas está sujeita a alguns julgamentos éticos e fundamentada em algumas suposições ontológicas. A religião não é sua única fonte, mas historicamente tem sido, e continua

a ser, institucionalmente poderosa e uma fonte de explicação e orientação explícita. As religiões oferecem uma perspectiva externa – talvez mesmo a perspectiva “do olho de Deus” – a partir da qual a vida econômica pode ser avaliada.

As religiões certamente não são as únicas a aplicar valores éticos à economia; as ciências humanas tendem a fazê-lo também, ao menos implicitamente. Mas, ao contrário de muitas críticas liberal e de esquerda contemporânea, as religiões não costumam ter vergonha de fornecer um relato explícito das fontes dos seus valores. Elas são assim poderosos recursos para a reflexão sobre a vida social, política e econômica. Uma antropologia da economia moral pode se basear na religião ao fazer perguntas como: o que é o valor? Quais são as ideias econômicas dos não especialistas? Quais são as consequências do mundo real que se seguem? Quais são os limites da racionalidade? O que é uma coletividade? Qual é o verdadeiro propósito de uma economia à luz da qual podemos julgar o seu sucesso ou o seu fracasso? Quem somos nós uns para os outros? É aqui que entra em jogo o potencial radical da antropologia. Nenhuma outra disciplina das ciências humanas tem nem a amplitude comparativa, nem o imperativo de levar a sério outros mundos que a antropologia tem. A teologia e a filosofia podem oferecer ontologias mais radicais, mas a antropologia está encarregada da tarefa de mapear o alcance de mundos imagináveis que também são habitáveis na prática.

## Agradecimentos

Este artigo beneficiou-se de conversas com Paul C. Johnson, Nathalie Peutz, Justin Stearns e Caitlin Zaloom, e de leituras críticas feitas por Matthew Engelke, Adela Pinch, Robert Yelle, e dois revisores anônimos. Foi escrito durante um estimulante ano no Institute for Advanced Study (Princeton), em que tive a sorte de participar do seminário sobre economia e sociedade organizado por Didier Fassin e Marion Fourcade.

## Referências

- AKIN, David; ROBBINS, Joel. **Money and Modernity**: State and Local Currencies in Melanesia. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press, 1999.
- AL-YUSI, al-Hasan. **The Discourses**: Reflections on History, Sufism, Theology, and Literature. New York: NYU Press, 2020. v. I.
- APPADURAI, Arjun. **Banking on Words**: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BALDWIN, John W. The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries. **Transactions of the American Philosophical Society**, [s.l.], v. 49, n. 4, p. 1-92, 1959.
- BARRETT, Michele. **Women's Oppression Today**: Problems in Marxist Feminist Analysis. London: Verso, 1980.
- BATAILLE, Georges. **The Accursed Share**. New York: Zone, 1991. v. 1.

- BIELO, James S. The Mind of Christ: Financial Success, Born-Again Personhood, and the Anthropology of Christianity. **Ethnos**, [s.l.], v. 72, n. 3, p. 316-338, 2007.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- BONNER, Michael. Poverty and Economics in the Qur'an. **Journal of Interdisciplinary History**, [s.l.], v. 35, n. 3, p. 391-406, 2005.
- BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- BURKERT, Walter. **Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth**. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- CARRIER, James. Gifts in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society. **Social Analysis**, [s.l.], v. 29, p. 19-37, 1990.
- CHU, Julie. **Cosmologies of Credit: Transnational Mobility and the Politics of Destination in China**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- COLEMAN, Simon. The Charismatic Gift. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 421-442, 2004.
- COLEMAN, Simon. **The Globalization of Charismatic Christianity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. v. 1.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.
- CONNOLLY, William E. **Capitalism and Christianity, American Style**. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- DAVIS, John B. Ethics and Economics: A Complex Systems Approach. In: WHITE, Mark D. (ed.). **Oxford Handbook of Ethics and Economics**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 208-228.
- DERRIDA, Jacques. **Given Time: Counterfeit Money**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DODD, Nigel. **The Social Life of Money**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
- EDELMAN, Marc. Bringing the Moral Economy Back in [...] to the Study of 21st-Century Transnational Peasant Movements. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 107, n. 3, p. 331-345, 2005.
- FASSIN, Didier. Moral Economies Revisited. **Annales, Histoire, Sciences Sociales**, [s.l.], v. 64, n. 6, p. 1.237-1.266, 2009.
- FEINBERG, Kenneth. R. **What Is a Life Worth? The Unprecedented Effort to Compensate the Victims of 9/11**. New York: Public Affairs, 2006.
- FOSTER, Robert J.; HORST, Heather A. **The Moral Economy of Mobile Phones: Pacific Islands Perspectives**. Canberra, Australia: ANU Press, 2018.
- FOURCADE, Marion; HEALEY, Kieran. Moral Views of Market Society. **Annual Review of Sociology**, [s.l.], v. 33, p. 285-311, 2007.

- FOURCADE, Marion. The Fly and the Cookie: Alignment and Unhinging in 21st-Century Capitalism. **Socio-Economic Review**, [s.l.], v. 15, n. 3, p. 661-678, 2017.
- GORSKI, Philip. S. *et al.* (ed.). **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: NYU Press, 2012.
- GÖTZ, Norbert. Moral Economy: Its Conceptual History and Analytical Prospects. **Journal of Global Ethics**, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 147-162, 2015.
- GRAEBER, David. **Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams**. Basingstoke, UK: Palgrave, 2001.
- GRAEBER, David. **Debt: The First 5,000 Years**. Brooklyn, NY: Melville House, 2011.
- GUYER, Jane. **Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- HARDING, Susan Friend. **The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- HARRISON, Peter. Adam Smith and the History of the Invisible Hand. **Journal of the History of Ideas**, [s.l.], v. 72, n. 1, p. 29-59, 2011.
- HART, Keith. Money as a Form of Religious Life. **Religion and Society: Advances in Research**, [s.l.], v. 1, p. 156-163, 2010.
- HIGH, Holly. Ethnographic Exposures: Motivations for Donations in the South of Laos (and Beyond). **American Ethnologist**, [s.l.], v. 37, n. 2, p. 308-322, 2010.
- HIGH, Holly. **Fields of Desire: Poverty and Policy in Laos**. Singapore: National University of Singapore Press, 2014.
- HIRSCHMAN, Albert O. **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- HUBERT, Hubert; MAUSS, Marcel. **Sacrifice: Its Nature and Function**. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- JAEGGI, Rahel. What (If Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism. **The Southern Journal of Philosophy**, [s.l.], v. 54, Spindel Supplement, p. 44-65, 2016.
- KEANE, Webb. **Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society**. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.
- KEANE, Webb. Money Is No Object: Materiality, Desire, and Modernity in an Indonesian Society. *In*: MYERS, Fred R. **The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2001. p. 65-90.
- KEANE, Webb. **Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter**. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.
- KEANE, Webb. Market, Materiality, and Moral Metalanguage. **Anthropological Theory**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 27-42, 2008.
- KEANE, Webb. **Ethical Life: Its Natural and Social Histories**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- KEYNES, John Maynard. **The Collected Writings of John Maynard Keynes: The General Theory of Employment Interest and Money**. London: Macmillan, 1973. v. 7.
- KNIGHT, Frank Hyneman. **Risk, Uncertainty, and Profit**. Boston: Houghton Mifflin, 1921.
- KOCHUYT, Thierry. God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam. **Social Compass**, [s.l.], v. 56, n. 1, p. 98-116, 2009.

- LAIDLAW, James. **Riches and Renunciation**: Religion, Economy, and Society among the Jains. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LAIDLAW, James. A Free Gift Makes No Friends. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 6, p. 4, p. 617-634, 2000.
- LAPIDUS, André. Norm, Virtue and Information: The Just Price and Individual Behavior in Thomas Aquina Summa Theologiae. **The European Journal of the History of Economic Thought**, [s.l.], v. 1, n. 3, p. 435-473, 1994.
- LI, Tania. M. **Land's End**: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- LOFTON, Kathryn. **Consuming Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- LOWRY, Todd; GORDON, Robert P. (ed.). **Ancient and Medieval Economic Ideas and Social Justice**. Leiden, The Netherlands: Brill, 1998.
- MARX, Karl. **The German Ideology**. New York: International Publishers, 1972.
- MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions**: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MAURER, Bill. **Mutual Life, Limited**: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- MAUSS, Marcel. **The Gift**: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. New York: W. W. Norton, 1990.
- MAYBLIN, Maya; COURSE, Magnus. The Other Side of Sacrifice: Introduction. **Ethnos**, [s.l.], v. 79, n. 3, p. 307-319, 2013.
- MCCLOSKEY, Deirdre N. **The Bourgeois Virtues**: Ethics for an Age of Commerce. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- MITTERMAIER, Amira. Trading with God: Islam, Calculation, Excess. *In*: LAMBERT, Michael; BODDY, Janice. (ed.). **A Companion to the Anthropology of Religion**. London: Wiley-Blackwell, 2014. p. 274-293.
- MITTERMAIER, Amira. **Giving to God**: Islamic Charity in Revolutionary Times. Berkeley, CA: University of California Press, 2019.
- MORETON, Bethany. **To Serve God and Wal-Mart**: The Making of Christian Free Enterprise. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- MUEHLEBACH, Andrea. **The Moral Neoliberal**: Welfare and Citizenship in Italy. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- MUNN, Nancy. **The Fame of Gawa**: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986.
- NAROTZKY, Susana; MANZANO, Eduardo. The Hisba, the Muhtasib and the Struggle over Political Power and a Moral Economy: An Inquiry into Institutions. *In*: HUDSON, John; RODRIGUEZ, Ana (ed.). **Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam**. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014. p. 30-54.
- NOONAN, John. T. **The Scholastic Analysis of Usury**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- OSELLA, Filippo; RUDNYCKYJ, Daromir. Introduction: Assembling Market and Religious Moralities. *In*: RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017. p. 1-28.
- PARRY, Jonathan. The Gift, the Indian Gift, and the Indian Gift. **Man**, [s.l.], v. 21, p. 3, p. 453-473, 1986.

- RABOTEAU, Albert J. **American Prophets: Seven Religious Radicals and Their Struggle for Social and Political Justice.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- ROBBINS, Joel. **Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papuan New Guinea Society.** Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- ROSSMAN, Gabriel. Obfuscatory Relational Work and Disreputable Exchange. **Sociological Theory**, [s.l.], v. 32, n. 1, p. 43-63, 2014.
- RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- RUDNYCKYJ, Daromir. **Beyond Debt: Islamic Experiments in Global Finance.** Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics.** Chicago: Aldine, 1972.
- SAHLINS, Marshall. Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of 'The World System. **Proceedings of the British Academy**, [s.l.], v. 74, p. 1-51, 1988.
- SAHLINS, Marshall. The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. **Current Anthropology**, [s.l.], v. 37, n. 3, p. 395-428, 1996.
- SAYER, Andrew. Moral Economy as Critique. **New Political Economy**, [s.l.], v. 12, n. 2, p. 261-270, 2007.
- SCHERZ, China. Persistent Forms: Catholic Charity Homes on the Boundary Line of the Moral Neoliberal. In: RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017. p. 177-195.
- SCHIELKE, Samuli. **Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011.** Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.
- SCOTT, James C. **The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia.** New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
- SIEGEL, James T. **The Rope of God.** Berkeley, CA: University of California Press, 1969.
- SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.** Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- SMITH, Jonathan. Z. **Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.** Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984.
- THOMPSON, E. P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. **Past and Present**, [s.l.], v. 50, p. 76-136, 1971.
- TOBIN, Sarah. A. **Everyday Piety: Islam and Economy in Jordan.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016.
- TODESCHINI, Giacomo. Jewish Usurers, Blood Libel, and the Second-Hand Economy: The Medieval Origins of a Stereotype (from the Thirteenth to the Fifteenth Century). In: ADAMS, Jonathan; HESS, Cordelia. (ed.). **The Medieval Roots of Antisemitism: Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day.** New York: Routledge, 2018. p. 341-351.
- TRIPP, Charles. **Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- VALERI, Valerio. **The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas.** Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1999.
- VAN BAAL, J. Offering, Sacrifice, Gift. **Numen**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 61-78, 1976.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: George Allen and Unwin, 1930.

WEISS, Hadas. Israeli Ultra-Orthodoxy: Credit and Credibility. **Social Analysis**, [s.l.], v. 58, n. 2, p. 1-20, 2014.

WIEGEL, Katherine L. **Investing in Miracles**: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

WILLIAMS, Eric. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1944.

YELLE, Robert A. **Sovereignty and the Sacred**: Secularism and the Political Economy of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

ZALOOM, Caitlin. The Evangelical Financial Ethic: Doubled Forms and the Search for God in the Economic World. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 43, n. 2, p. 325-338, 2016.

ZELIZER, Viviana A. **Morals and Markets**: The Development of Life Insurance in the United States. New York: Columbia University Press, 1979.

ZELIZER, Viviana A. **Pricing the Priceless Child**: The Changing Social Value of Children. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

ZUCKERMAN, Charles H. P. **Good Gambling**: Meaning and Moral Economy in Late-Socialist Laos. 2018. PhD (Dissertação) – University of Michigan, Michigan, 2018.

#### **Webb Keane**

Doutor em Antropologia pela Universidade de Chicago, George Herbert Mead Collegiate Professor of Anthropology na Universidade de Michigan.

Endereço profissional: Dept. of Anthropology: 101 West Hall, 1.085 South University Ave. Ann Arbor, MI 48109-1107.

*E-mail*: wkeane@umich.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4981-7030>

#### **Lucas Baumgarten (Tradutor)**

Graduando do curso de Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista PIBIC/CNPq.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia, Rua Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, n. 240-432, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-535.

*E-mail*: lucaslab777@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0898-437X>

#### **Bruno Reinhardt (Revisor de tradução)**

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia. Rua Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, n. 240-432, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-535.

*E-mail*: bmnreinhardt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

### **Como referenciar este artigo:**

KEANE, Webb. Religião e Economia Moral. Tradução de Lucas Baumgarten; Revisão de Bruno Reinhardt. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e86473, p. 215-240, maio de 2022.