



## Introdução à economia da religião

Laurence R. Iannaccone\*  
tradução de Gustavo Sanches Duarte\*\*

Texto originalmente publicado sob o título *Introduction to the Economics of Religion* no *Journal of Economic Literature*, v. 36, n. 3, pp. 1465-1495, 1998. A tradução foi gentilmente autorizada pelo autor.

### Introdução

Com dois séculos de diferença entre sua primeira e segunda publicação, não há como negar que a economia da religião teve um começo lento. No entanto, apesar desse começo lento, dezenas de economistas (e vários sociólogos) retomaram o trabalho de Adam Smith ([1776] 1965) e Corry Azzi e Ronald Ehrenberg (1975). Equipados com as ferramentas da teoria econômica e um extenso conjunto de dados, eles escreveram quase 200 artigos sobre questões que anteriormente estavam restritas a outras ciências sociais – os fatores determinantes da crença e do comportamento religioso, a natureza das instituições religiosas e o impacto social e econômico da religião. Se a ciência da religião ainda não merece um número de classificação JEL, muito menos o status de subcampo que ela possui em todas as outras ciências sociais, ela ainda assim se qualifica como um novo território dentro do crescente domínio da economia.

Estudos sobre religião prometem aprimorar a economia em vários níveis: gerando informações sobre uma área negligenciada de comportamento “fora do mercado”; demonstrando como os modelos econômicos podem ser modificados para abordar questões sobre crenças, normas e valores; e explorando como as religiões (e, por extensão, moral e cultural) afetam as atitudes e atividades econômicas de indivíduos, grupos e sociedades. Ao mesmo tempo, os estudos prometem influenciar a sociologia, particularmente a sociologia da religião, que desenvolveu um interesse sério na abordagem econômica. Como quase todo esse trabalho é novo e está distribuído em uma variedade de periódicos, dentro e fora da economia, uma pesquisa introdutória parece ser necessária.

---

\* Professor da Chapman University (Estados Unidos). Doutor em Economia (University of Chicago, Estados Unidos). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6931-6818> – contato: [iannacco@chapman.edu](mailto:iannacco@chapman.edu)

\*\* Mestrando em Ciência da Religião (PUC-SP, São Paulo-SP). ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2754-5737> – contato: [gustavo.sanches@live.com](mailto:gustavo.sanches@live.com)

A pesquisa também serve para dissipar a visão popular, mas insustentável, da religião como um vestígio que está desaparecendo dos tempos pré-científicos. O ressurgimento do cristianismo evangélico nos Estados Unidos, o aumento do fundamentalismo islâmico no Oriente Médio, o crescimento explosivo do protestantismo na América Latina, o fervor religioso na Europa Oriental e na antiga União Soviética, o papel da religião em conflitos políticos e étnicos em todo o mundo, todos testemunham a importância abrangente e contínua da religião. Nos Estados Unidos, onde os dados são mais detalhados, as taxas de crença e comportamento religioso mostram pouca ou nenhuma queda ao longo do tempo. Na verdade, as taxas de filiação à igreja nos Estados Unidos realmente aumentaram ao longo dos últimos dois séculos. Os cientistas sociais têm pouca escolha a não ser levar em consideração a religião, porque a religião não mostra sinais de declínio ou desaparecimento.

Os estudos sobre religião e economia podem ser divididos em três grandes áreas de estudo. Este ensaio dá ênfase à linha de pesquisa que interpreta o comportamento religioso sob uma perspectiva econômica, aplicando a teoria e as técnicas microeconômicas para explicar os padrões de comportamento religioso entre indivíduos, grupos e culturas. Os estudos sobre as consequências econômicas da religião formam uma segunda linha, que analisarei com menos profundidade. Por fim, um amplo conjunto de escritos invoca princípios teológicos e escritos sagrados para apoiar ou criticar políticas econômicas. Essa última linha, que poderíamos chamar de economia religiosa, é de interesse principalmente para filósofos, teólogos e economistas que buscam avaliar políticas econômicas sob uma perspectiva religiosa<sup>1</sup>.

Não analisarei a economia religiosa, uma vez que sua literatura é extensa e está distante dos interesses da pesquisa e dos interesses profissionais da maioria dos economistas. A economia religiosa inclui um grande conjunto de escritos de autodenominados "economistas islâmicos" que buscam analisar, justificar e implementar sistemas bancários, tributários, de redistribuição de renda e financeiros consistentes com os princípios econômicos derivados do Alcorão e da Suna. Também abrange os escritos de teólogos cristãos, clérigos e economistas ao longo de séculos — desde as proibições católicas medievais contra a usura, até as pastorais católicas contemporâneas sobre a economia; desde as declarações oficiais de denominações protestantes tradicionais e do Conselho Nacional de Igrejas, até os diversos escritos de protestantes evangélicos e os autodenominados "Economistas Cristãos". Alguns desses escritos questionam até mesmo o próprio conceito de economia religiosa, criticando sua lógica, afirmações e pressupostos (Kenneth Elzinga, 1989). Outros propõem críticas radicais ao capitalismo, socialismo, tributação, sistema bancário e redistribuição de renda. Leitores interessados podem consultar várias análises, incluindo as de Craig Gay (1991), Kuran (1993), Fred Pryor (1990), Muhammad Siddiqi (1981) e A. M. C. Waterman (1987).

---

1 Outro conjunto de estudos engloba a pequena literatura de consultoria que avalia organizações religiosas de uma perspectiva prática de negócios, a fim de usar recursos de forma mais eficiente, promover um marketing mais eficaz e impulsionar o crescimento das igrejas (por exemplo, Robert Stevens e David Loudon, 1992).

Assim como os trabalhos anteriores, este ensaio evita questões sobre a validade das crenças religiosas ou a autenticidade das instituições religiosas. Na medida em que uma definição explícita de religião se faz necessária (por exemplo, para excluir ideologias políticas e filosofias seculares), basta definir religião como qualquer conjunto compartilhado de crenças, atividades e instituições fundamentadas na fé em forças sobrenaturais<sup>2</sup>. Na prática, no entanto, a análise não pode permanecer tão abstrata. Devido à escassez de pesquisas socio-científicas sobre religião fora dos Estados Unidos e outros países desenvolvidos ocidentais, este ensaio está principalmente focado nas crenças, atividades e instituições judaico-cristãs.

Antes de prosseguir, devo comentar sobre a base empírica para a pesquisa religiosa. Os dados religiosos são, por um lado, limitados e não muito confiáveis. Os governos coletam poucas estatísticas religiosas e financiam pouca pesquisa religiosa; a maioria das organizações religiosas mantém registros financeiros desorganizados e listas de membros excessivamente inclusivas; e muitos aspectos da religião são inerentemente difíceis de observar. No entanto, os dados religiosos são mais abundantes do que a maioria dos acadêmicos percebe e muito mais extensos do que aqueles relacionados a muitas outras atividades e instituições “não comerciais”, como clubes, amizades, atividades recreativas, grupos de apoio e a maioria dos movimentos sociais.

As pesquisas fornecem uma riqueza de informações autorrelatadas sobre crenças religiosas, atividades e filiação<sup>3</sup>. Desde o final da década de 1930, a organização Gallup tem repetidamente realizado pesquisas com pessoas sobre sua preferência denominacional, frequência à igreja e crenças religiosas. A partir de 1972, as “Pesquisas Sociais Gerais da NORC” fornecem respostas (quase) anuais para muitas mais perguntas religiosas (James Davis e Tom Smith 1996)<sup>4</sup>. Centenas de outras pesquisas nacionais incluem perguntas básicas sobre a frequência à igreja e preferência denominacional. E centenas mais, financiadas por denominações, agências interdenominacionais e organizações filantrópicas, fornecem informações altamente detalhadas, embora menos representativas, sobre denominações e suas congregações, membros e líderes.

Os registros institucionais complementam os dados de pesquisas autorrelatadas. Quase todas as denominações acompanham sua membresia, contribuições, despesas, número de congregações e número de clérigos, e muitas também mantêm registros de

---

2 Essa definição, adaptada de Rodney Stark e William Bainbridge (1985, p. 5), exclui espiritualidade puramente individualista e sistemas de pensamento metafísico, incluindo algumas variantes do budismo que se aproximam da filosofia pura. Consulte Keith Roberts (1990, pp. 3-26) para outras definições e uma discussão das diferenças entre definições “funcionalistas”, “substantivas” e “fenomenológicas”.

3 Assim como acontece com a maioria das perguntas em pesquisas sobre crenças pessoais e comportamento privado, é difícil avaliar a precisão geral das respostas das pessoas a perguntas religiosas. Kirk Hadaway, Penny Marler e Mark Chaves (1993) apresentam evidências de que as pesquisas da Gallup superestimam substancialmente as taxas reais de frequência à igreja. Trabalhando com dados do Michigan Time-Use Studies de 1975-76 e 1981, Jeff Biddle (1992, p. 127) obtém taxas de frequência semanal cerca de 15% mais baixas do que as relatadas pela Gallup.

4 A *Canadian General Social Surveys, World Values Surveys, International Gallup*, e pesquisas do International Social Survey Program fornecem estatísticas semelhantes, embora menos detalhadas, para muitos outros países.

batismos, conversões, ordenações, atividade missionária e frequência<sup>5</sup>. O governo dos Estados Unidos coleta alguns dados relevantes, incluindo estatísticas sobre emprego de clérigos e construção de igrejas e registros fiscais do IRS (que, juntamente com dados de pesquisas e relatórios denominacionais, fornecem estimativas de doações religiosas e seus determinantes)<sup>6</sup>. Outras informações úteis, embora amplamente negligenciadas, incluem: vendas de livros religiosos, periódicos e música; listagens telefônicas de igrejas; salários de clérigos; matrículas em escolas religiosas e seminários, e dados sobre transmissões religiosas.

## A importância contínua da religião

Psicólogos, antropólogos e sociólogos há muito tempo consideram a religião como uma categoria de comportamento amplamente imune ao cálculo racional. De fato, para muitos estudiosos do século XIX – incluindo Marx, Freud e Comte –, o intenso compromisso religioso era resultado de nada menos do que irracionalidade absoluta. A partir dessa suposição, foi apenas um pequeno passo para a chamada “tese da secularização”, que se tornou o principal paradigma para o estudo científico-social da ciência da religião. De acordo com o proeminente sociólogo Gerhard Lenski (1963, p. 3), a sociologia estava, portanto, “desde o seu início... comprometida com a visão positivista de que a religião no mundo moderno é apenas uma sobrevivência do passado primitivo do ser humano, destinada a desaparecer em uma era de ciência e esclarecimento geral.

Não importa se a tese da secularização estiver errada (Andrew Greeley 1989; R. Stephen Warner 1993); ela gerou um conjunto de fatos estilizados que poucos ousam questionar. Por exemplo: que a religião inevitavelmente deve declinar à medida que a ciência e a tecnologia avançam; que as pessoas se tornam menos religiosas e mais céticas em relação às afirmações baseadas na fé à medida que adquirem mais educação, especialmente mais familiaridade com a ciência; e que a participação em grupos religiosos desviantes (as chamadas “seitas, cultos e fundamentalismos”) geralmente é consequência de doutrinação que leva a valores anômalos ou psicologia anormal devido a traumas, neuroses ou necessidades não atendidas. A maioria das pessoas “sabe” que

---

5 Resumos anuais de estatísticas denominacionais têm aparecido no Anuário de Igrejas americanas e canadenses desde 1915, e muitas denominações publicam relatórios anuais e/ou almanaques que fornecem informações mais detalhadas desagregadas até o nível local. O Censo Decenal de Organismos Religiosos do governo dos EUA, realizado entre os anos 1850 e 1930, relata uma ampla gama de estatísticas de igrejas desagregadas ao nível de cidades e condados; uma série de censos patrocinados pelo setor privado fornece estatísticas de membresia análogas ao nível de condados para 1952, 1971, 1980 e 1990 (Martin Bradley et al. 1992, p. vii).

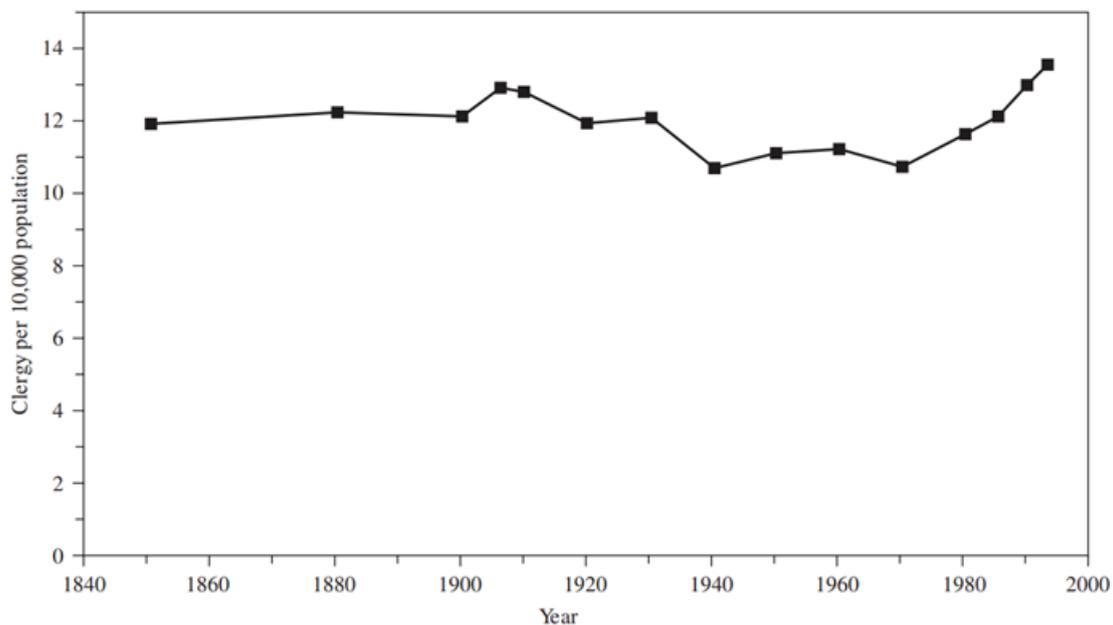
6 Consulte as edições anuais do *Statistical Abstract of the United States* e *Historical Statistics of the United States: Colonial Times* de 1970 para obter esses e outros dados relativos à religião. Apenas uma pesquisa do U.S. Census Bureau, a *Current Population Survey* de março de 1957, perguntou às pessoas sua afiliação religiosa. Outros governos coletam mais dados religiosos. No Canadá, os pedidos de casamento e os censos populacionais perguntam a religião das pessoas. As estatísticas da igreja sueca, que incluem registros individuais de participação na igreja, datam do século XVII (Thorlief Pettersson, 1988). As estatísticas denominacionais britânicas de 1700 a 1970 foram tabuladas por Robert Currie, Alan Gilbert e Lee Horsley (1977). David Barrett (1982) compilou diversas estatísticas religiosas do século XX para mais de 200 países. Outras fontes incluem os Arquivos da Área de Relações Humanas, que codificam as observações de antropólogos sobre centenas de sociedades pré-modernas (Brooks Hull, 1994) e volumes de estatísticas históricas referentes à igreja católica medieval (Robert Ekelund et al., 1996), congregações locais e comunas religiosas (Murray, 1995b).

essas afirmações são verdadeiras, embora décadas de pesquisa tenham comprovadamente demonstrado o contrário.

Com a acumulação de dados de pesquisas, censos e informações históricas, tornou-se evidente a vitalidade contínua da religião, especialmente nos Estados Unidos. Veja, por exemplo, o seguinte retrato estatístico, obtido a partir de diversas pesquisas contemporâneas:

1. As taxas de filiação às igrejas nos Estados Unidos aumentaram ao longo da maior parte dos últimos dois séculos – de 17% da população na época da Revolução, para 34% até meados do século XIX, e agora superaram os 60%<sup>7</sup>.
2. A fração da população dos EUA empregada como membros do clero permaneceu em torno de 1,2 a cada mil pessoas nos últimos 150 anos. Consulte a Figura 1, baseada em dados de vários relatórios governamentais, incluindo o Census of Religious Bodies de 1850, 1880 e 1906, Historical Statistics of the United States: Colonial Times de 1970, e os relatórios de janeiro do Bureau of Labor Statistics sobre empregos e rendimentos.

**Figura 1: Membros do clero nos EUA, 1850–1995 (U.S. Clergy Employment).**

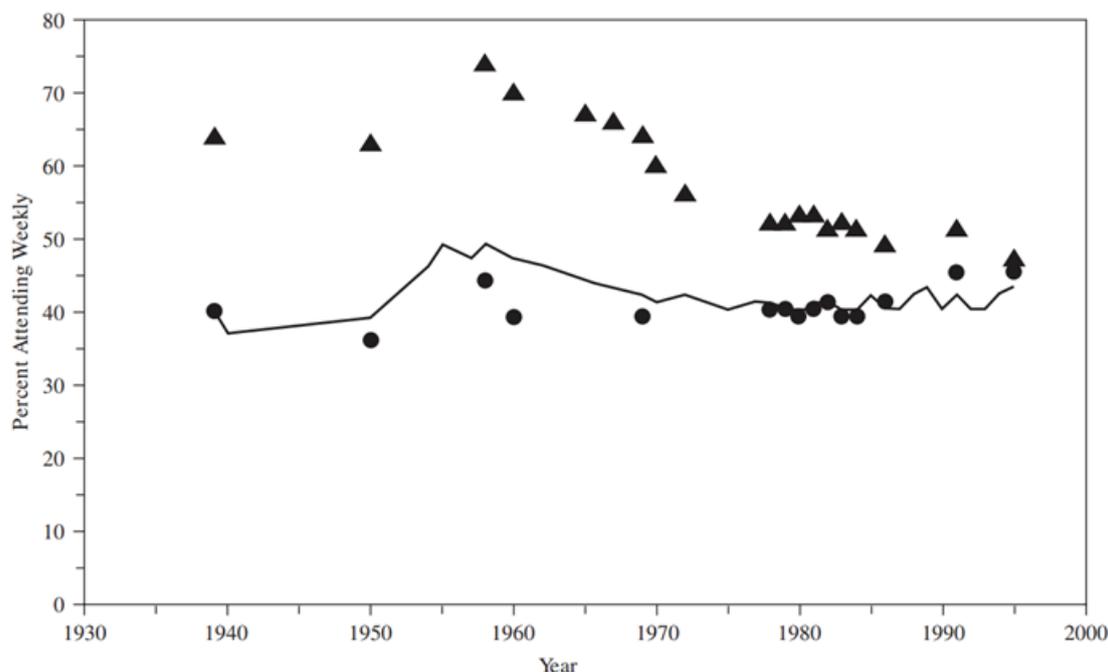


Fonte: 1850, 1880: *Religious Bodies* (U.S. Bureau of Census, 1850 and 1880). 1900-1970: *Historical Statistics of the United States: Colonial Times* de 1970 (U.S. Bureau of Census 1975, series G458). 1977-1995: *Employment and Earnings* (U.S. Bureau of Labor Statistics, edições de Janeiro).

7 Trabalhando a partir de fontes de igrejas bastante confiáveis, incluindo o *U.S. Government's Census of Religious Bodies*, Finke e Stark (1992, p. 16) estimam as taxas de filiação a igrejas de 1776 a 1980. Nas pesquisas Gallup, os índices de filiação à igreja declarados por eles mesmos diminuíram muito pouco, de 73% em 1937 para 70% em 1995, e a fração de entrevistados que afirmam não ter preferência religiosa aumentou de 6% em 1947, e cerca de 3% durante as décadas de 1950 e 1960, para 8% em 1995 (embora parte desse aumento possa ser atribuído a mudanças na formulação da pergunta).

3. Desde o surgimento de pesquisas nacionais de opinião, no final dos anos 1930, a porcentagem de americanos que afirmam frequentar igreja em uma semana típica tem se mantido notavelmente estável, em torno de 40% da população total. A Figura 2, com base nas respostas das pesquisas Gallup, apresenta as tendências de frequência para protestantes autodeclarados, católicos autodeclarados e todos os americanos (incluindo não cristãos). Nenhum padrão real é evidente, exceto por uma queda na frequência católica imediatamente após uma série de pronunciamentos polêmicos do papa na metade da década de 1960 (Michael Hout e Greeley 1987).
4. As crenças religiosas pesquisadas se mostraram quase tão estáveis quanto a frequência à igreja. Durante décadas, cerca de 95% dos americanos declararam acreditar na "existência de Deus ou de um espírito universal" e uma grande parcela continua acreditando no céu, inferno, em uma vida após a morte e na divindade de Jesus. Consulte a Tabela 1 e também Greeley (1989) para mais detalhes.

**Figura 2: Taxas de frequência à igreja nos Estados Unidos (U.S. Church Attendance Rates), 1939-95.**



#### Legendas:

círculos = protestantes autoidentificados

triângulos = católicos autoidentificados

Fonte: Estatísticas da pesquisa de opinião *Gallup*, relatadas nas edições anuais de *Religion in America* (*Princeton Religion Research Center* 1990, 1992/3, 1996) e em Hout e Greeley (1987).

5. As contribuições totais da igreja parecem ter permanecido em torno de 1% do PIB desde, pelo menos, 1955. As doações religiosas são consistentemente responsáveis por cerca de metade de todas as doações de caridade nos Estados Unidos (aproximadamente US\$ 64 bilhões em 1995); o trabalho voluntário religioso é mais comum do que qualquer outra forma de trabalho voluntário (Charles Clotfelter 1985, p. 145); e a maioria das instituições sem fins lucrativos tem ou teve base religiosa<sup>8</sup>.

|      | God | Jesus | Life | Heaven | Hell |
|------|-----|-------|------|--------|------|
| 1945 | 95  |       | 76   |        |      |
| 1950 | 99  | 77    | 73   | 72     | 58   |
| 1955 | 97  |       | 74   |        |      |
| 1960 | 97  |       | 74   |        |      |
| 1965 | 97  | 75    | 75   | 68     | 54   |
| 1970 | 98  |       | 73   |        |      |
| 1975 | 94  |       | 69   |        |      |
| 1980 | 95  | 78    | 71   | 71     | 53   |
| 1985 | 94  | 76    | 74   |        |      |
| 1990 |     | 84    | 71   | 75     | 60   |
| 1995 | 96  |       | 71   |        |      |

Fonte: Pesquisas *Gallup*, relatadas em *Religion in America* (1985, 1990, 1992/93, 1996).

**Observação:** Quando os dados estão ausentes para um determinado ano, mas disponíveis para um dos dois anos anteriores ou seguintes, a média desses valores é registrada.

**Variáveis:**

**God** = Porcentagem de respostas "Sim" para "Você acredita na existência de Deus ou de um espírito universal?"

**Jesus** = Porcentagem de respostas "Sim" para "Você acredita que Jesus Cristo realmente existiu?"

**Life** = Porcentagem de respostas "Sim" para "Você acredita em uma vida após a morte?"

**Heaven** = Porcentagem de respostas "Sim" para "Você acredita que existe um paraíso onde pessoas que levaram boas vidas são eternamente recompensadas?"

**Hell** = Porcentagem de respostas "Sim" para "Você acredita que existe um inferno?"

8 Comparadas a outras formas de doação, as contribuições religiosas exibem uma elasticidade de renda cruzada relativamente baixa (entre 0,4 e 0,6). Clotfelter (1985, p. 64–65) resume os resultados de três estudos que estimam elasticidades de preço e renda em nível individual para doações religiosas. J. F. Pickering (1985) e Jody Lipford (1995) estimam as elasticidades de renda correspondentes nas congregações de denominações individuais. A *Giving U.S.A.* apresenta estimativas anuais de doações religiosas e não religiosas de 1955 a 1995 (consulte *AAFRC Trust for Philanthropy*, 1996 e edições anuais anteriores). *Historical Statistics of the United States* (Estatísticas históricas dos Estados Unidos): *Colonial Times* de 1970 (*U.S. Bureau of the Census* 1975, p. 359) fornecem estatísticas análogas para o período de 1930 a 1970.

6. A religião não é exclusiva dos pobres ou desinformados. Em diversas análises de dados de pesquisas transversais, as taxas de crença religiosa e atividade religiosa geralmente não diminuem com o aumento da renda e, na maioria dos casos, aumentam com a educação<sup>9</sup>. Por outro lado, os estilos de religião variam de acordo com a renda e a educação. As denominações teologicamente conservadoras (normalmente rotuladas como "fundamentalistas", "pentecostais" ou "sectárias") atraem uma parcela desproporcional de seus membros entre os mais pobres, menos instruídos e membros de minorias da sociedade (Stark, 1972; Roof e McKinney, 1987; Iannaccone, 1992).
7. Apesar da propaganda exagerada da mídia, a maioria dos membros de "seitas e cultos extremistas" não apresentam sinais de personalidade desviante, como neurose, depressão maníaca ou autoritarismo excessivo. As acusações de doutrinação forçada, "lavagem cerebral" coercitiva e "controle da mente" foram tão completamente desmascaradas que poucos tribunais e ainda menos acadêmicos as levam a sério (James Richardson, 1991).
8. Os professores universitários, em média, são um pouco menos religiosos do que o público em geral, mas não está claro se isso reflete uma tensão fundamental entre fé e ciência. A irreligião é mais acentuada nas áreas de humanidades e nas ciências sociais; os docentes nas áreas de ciências físicas e campos profissionais têm muito mais probabilidade de frequentar a igreja, professar uma fé e aprovar a religião (Robert Wuthnow, 1985). De fato, é somente nas ciências sociais mais comprometidas com a tese da secularização (psicologia, antropologia e, em menor grau, sociologia) que se encontram altos níveis de sentimento antirreligioso (Stark, Iannaccone e Finke, 1996). Entre os principais físicos, químicos e biólogos, a crença em um deus que responde às orações é tão difundida hoje quanto era em 1916 (Edward Larson e Larry Witham, 1997).
9. Em todo o mundo, as religiões que crescem rapidamente tendem a ser rígidas, sectárias e teologicamente conservadoras. Nos Estados Unidos, esses grupos continuam a atrair membros, mesmo quando as denominações protestantes teologicamente liberais (incluindo a episcopal, a metodista, a presbiteriana e a igreja unida de Cristo) lutam com perdas relativas e absolutas<sup>10</sup>. Os mórmons

---

9 Nas últimas quatro décadas, dezenas de estudos sociológicos investigaram a relação empírica entre renda e/ou educação e diversas medidas de religiosidade – veja, por exemplo, Lenski (1963), Stark (1972), Wade Roof e William McKinney (1987), e Ross Stolzenberg, Mary Bair-Loy e Linda Waite (1995). Desde meados da década de 1970, economistas também contribuíram, estimando modelos mais sensíveis às nuances da teoria econômica. No entanto, seus resultados básicos espelham os dos sociólogos: a educação é um indicador fraco, mas geralmente positivo, da participação religiosa; a renda é um indicador forte e positivo das contribuições religiosas, mas um indicador muito fraco da maioria das outras medidas de atividade religiosa, como frequência à igreja, filiação à igreja, frequência de oração e taxas de crença religiosa. Os efeitos da renda ou do salário são quase sempre ofuscados pelos de idade, gênero e educação religiosa. Veja Azzi e Ehrenberg (1975), Ehrenberg (1977), Stephen Long e Russell Settle (1977), Holly Ulbrich e Myles Wallace (1983, 1984) e Biddle (1992).

10 As edições anuais do *Yearbook of American Canadian Churches* fornecem números de membros de várias denominações. O crescimento das denominações conservadoras pode parecer contraditório com os dados de nível individual que documentam a estabilidade das crenças religiosas professadas pelas pessoas. No entanto, ambas as descobertas estão de acordo com uma tendência reconhecida há muito tempo de as denominações se tornarem mais liberais e secularizadas ao longo do tempo (James Montgomery 1996a). A aparente mudança da população em direção a grupos mais conservadores é mais bem vista como uma tentativa em nível individual de se manter firme (teologicamente e socialmente) em face do desvio organizacional (Finke e Stark 1992).

e testemunhas de Jeová, há muito considerados grupos altamente desviantes, continuam a dobrar seu número de membros a cada 15 ou 20 anos e agora superam em número todas as denominações protestantes, exceto as cinco ou seis maiores nos Estados Unidos. Na América Latina, os grupos cristãos conservadores (fundamentalistas, pentecostais, mórmons e testemunhas de Jeová) estão crescendo tão rapidamente que, em breve, poderão ultrapassar o número de católicos em vários países (David Stoll, 1990).

As taxas de crescimento não são a única característica que varia entre as denominações. Praticamente todas as medidas de envolvimento ou compromisso religioso – crenças, frequência e contribuições – estão correlacionadas positivamente com o nível geral de conservadorismo, rigor ou sectarismo da denominação. O padrão resultante, conhecido como a tipologia igreja-seita, é útil para classificar as denominações. Por exemplo, os membros de denominações protestantes liberais contribuem com uma proporção relativamente pequena de sua renda para suas igrejas (cerca de 1,5%), enquanto os membros de denominações protestantes conservadoras, como os batistas do Sul e as assembleias de Deus, contribuem significativamente mais (entre 2% e 4%), e as contribuições dos mórmons têm uma média de 6% da renda. As contribuições de tempo, medidas pela frequência à igreja, seguem um padrão semelhante, com as denominações protestantes liberais tendo a menor frequência, os protestantes conservadores frequentando mais e os membros de seitas, como os mórmons e testemunhas de Jeová, frequentando ainda mais (Dean Hoge e Fenggang Yang, 1994; Iannaccone 1992, 1994). As medidas de ortodoxia doutrinária (como a crença na divindade de Jesus, na inerrância da Bíblia e na existência de um céu e um inferno literais) seguem o mesmo padrão (Roof e McKinney 1987). O judaísmo americano contém seu próprio espectro de denominações – reformista, conservador e ortodoxo – e os dados da pesquisa judaica revelam padrões análogos aos observados em todo o espectro de denominações cristãs. Por exemplo, os judeus ortodoxos registram os índices mais altos de observância e compromisso religioso, e os judeus reformistas registram os mais baixos (Bernard Lazerwitz e Michael Harrison, 1979; Iannaccone, 1994, p. 1196).

O Centro Nacional de Pesquisa de Opinião (*National Opinion Research Center*) fornece dados detalhados autorrelatados sobre as crenças religiosas e o comportamento dos americanos. A Tabela 2 apresenta os resultados de regressão para os respondentes cristãos nas pesquisas de 1986 a 1990<sup>11</sup>. Nas colunas 1 e 5, as taxas individuais de frequência à igreja (medidas em serviços por ano) e contribuições religiosas (medidas em dólares por ano) são regredidas nas variáveis socioeconômicas padrão. Nas colunas 2 e 6, são introduzidas uma série de variáveis fictícias denominacionais. As variáveis fictícias (*Cons\_prot*, *Sect\_mem* e *Catholic*) distinguem os membros das denominações

---

11 A NORC (Centro Nacional de Pesquisa de Opinião) conduziu a Pesquisa Geral de Opinião (General Social Survey – GSS) quase anualmente de 1972 a 1996. Os dados de cada pesquisa foram coletados por meio de entrevistas presenciais com uma amostra independente de cerca de 1.500 pessoas de língua inglesa, com mais de 18 anos e não institucionalizadas (Davis e T. Smith, 1996). A Tabela 2 apresenta os resultados das pesquisas que incluem os anos de 1987 a 1989, nos quais a GSS perguntou sobre contribuições religiosas. Outros anos, anteriores a 1986 ou posteriores a 1990, fornecem resultados de presença na igreja essencialmente semelhantes.

protestantes teologicamente liberais da "linha principal" (a categoria omitida) dos membros da igreja católica, de duas denominações protestantes teologicamente conservadoras (batistas do sul e luteranos do sínodo de Missouri) e de uma variedade de seitas altamente conservadoras (inclusive a maioria dos grupos fundamentalistas, pentecostais, testemunhas de Jeová, adventistas e mórmons). As colunas 3 e 7 adicionam duas medidas das crenças religiosas do respondente e uma variável fictícia que indica se o respondente é casado com alguém que compartilha sua preferência denominacional. As regressões Tobit nas colunas 4 e 8 reestimam essas equações, levando em consideração as restrições de alcance (porque as contribuições anuais são censuradas abaixo de \$ 0,00 e as taxas de frequência anual são censuradas abaixo de zero e acima de 52 semanas por ano).

Os resultados confirmam muitas das generalizações mencionadas acima. Por exemplo, a renda familiar tem pouco efeito nas taxas de frequência à igreja, mas um forte efeito positivo sobre o total de doações<sup>12</sup>. O efeito da educação é positivo e estatisticamente significativo em todas as análises. As mulheres frequentam a igreja muito mais do que os homens, um efeito que aparece em inúmeros estudos e em praticamente todas as medidas de religiosidade pessoal. Os negros frequentam a igreja mais do que os brancos, e suas taxas de doação são um pouco mais altas, mesmo após controlar a idade, a renda e a educação. A idade é um preditor especialmente forte; pessoas mais velhas são mais religiosas (e esse efeito permanece mesmo após controlar os efeitos de período e de coorte; Hout e Greeley 1987, p. 328). As colunas 2 e 5 confirmam a importância do sectarismo. Os membros de denominações conservadoras e sectárias frequentam e doam muito mais do que os membros de denominações liberais, mesmo após o controle das diferenças socioeconômicas (os católicos quebram o padrão, pois frequentam substancialmente mais do que os protestantes da linha principal, mas contribuem substancialmente menos). As colunas restantes mostram que os efeitos sectários permanecem fortes mesmo após a introdução de medidas individuais de ortodoxia de crença e endogamia religiosa, sugerindo que as diferenças denominacionais refletem mais do que a simples classificação de pessoas altamente religiosas em denominações teologicamente conservadoras. Apesar de todos esses efeitos "significativos", os fatores observáveis explicam apenas uma pequena fração da variância total nesses (e em todos os) dados de pesquisa sobre comportamento religioso.

Observações: Estatística T entre parênteses. As entradas da tabela nas colunas (1) a (3) e (5) a (7) relatam coeficientes OLS para variáveis de coluna (taxa anual de frequência à igreja e contribuições anuais da igreja) regredidas em variáveis de linha; as tabelas (4) e (8) são regressões tobit.

---

12 Também executei as regressões incluindo uma medida de salários, mas descobri que seu efeito era praticamente nulo em todas as regressões, inclusive naquelas restritas a entrevistados empregados, entrevistados do sexo masculino e respondentes do sexo masculino empregados.

Tabela 2 - Determinantes da participação religiosa

|                    | (1)<br>Attend    | (2)<br>Attend    | (3)<br>Attend     | (4)<br>Attend     | (5)<br>Contrib    | (6)<br>Contrib     | (7)<br>Contrib      | (8)<br>Contrib     |
|--------------------|------------------|------------------|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------|---------------------|--------------------|
| Education          | 0.881<br>(8.17)  | 1.046<br>(9.82)  | 1.311<br>(9.09)   | 2.310<br>(9.72)   | 63.921<br>(6.67)  | 74.458<br>(7.98)   | 80.915<br>(7.53)    | 110.772<br>(9.85)  |
| Income             | -.093<br>(0.64)  | -.019<br>(-.13)  | .290<br>(1.56)    | .535<br>(1.78)    | 91.494<br>(5.53)  | 100.194<br>(6.08)  | 113.799<br>(5.55)   | 131.991<br>(9.66)  |
| Age                | .259<br>(14.86)  | .286<br>(16.67)  | .245<br>(10.99)   | .392<br>(10.72)   | 12.731<br>(8.82)  | 13.654<br>(9.53)   | 12.862<br>(7.70)    | 18.640<br>(10.75)  |
| Sex                | 5.900<br>(10.10) | 5.833<br>(10.17) | 5.667<br>(7.63)   | 9.365<br>(7.68)   | 26.112<br>(0.58)  | 22.959<br>(0.52)   | 10.848<br>(0.22)    | 101.018<br>(1.74)  |
| Married            | 5.506<br>(8.92)  | 5.150<br>(8.45)  | -4.274<br>(-4.15) | -6.282<br>(-3.60) | 290.361<br>(8.26) | 237.231<br>(7.12)  | -96.249<br>(-1.83)  | -73.139<br>(-0.85) |
| Black              | 4.963<br>(6.35)  | 4.185<br>(4.81)  | 4.720<br>(4.17)   | 7.046<br>(3.57)   | 191.978<br>(3.63) | -33.629<br>(-0.55) | -44.915<br>(-0.65)  | 140.169<br>(1.49)  |
| Cons_prot          |                  | 4.612<br>(5.55)  | 1.322<br>(1.26)   | 2.508<br>(1.44)   |                   | 389.631<br>(5.00)  | 295.323<br>(348)    | 360.862<br>(4.30)  |
| Sect_mem           |                  | 13.149<br>(13.3) | 9.582<br>(7.48)   | 17.776<br>(8.51)  |                   | 765.005<br>(7.48)  | 697.114<br>(6.41)   | 824.169<br>(8.71)  |
| Catholic           |                  | 6.576<br>(9.45)  | 6.402<br>(7.03)   | 11.242<br>(7.54)  |                   | -70.553<br>(-1.82) | -117.551<br>(-2.63) | -22.726<br>(-0.32) |
| Literal            |                  |                  | 9.140<br>(11.15)  | 15.358<br>(11.32) |                   |                    | 267.491<br>(4.90)   | 387.335<br>(6.10)  |
| Postlife           |                  |                  | 7.639<br>(8.36)   | 12.404<br>(8.04)  |                   |                    | 208.973<br>(3.58)   | 292.794<br>(3.90)  |
| Marsame            |                  |                  | 13.233<br>(13.75) | 21.562<br>(12.37) |                   |                    | 498.731<br>(7.44)   | 720.986<br>(8.60)  |
| Cons               | -5.499           | -12.901          | -23.775           | -52.157           | -1302.4           | -1587.5            | -1893.6             | -3192.7            |
| Adj-R <sup>2</sup> | .07              | .10              | .20               | ---               | .11               | .15                | .19                 | ---                |
| Cases              | 6105             | 6105             | 3339              | 3339              | 3223              | 3223               | 2530                | 2530               |

Fonte: Pesquisas Sociais Gerais (*General Social Surveys*) de 1996-90, excluindo entrevistados não cristãos.

Definições de variáveis: attend = frequência do entrevistado (R) à igreja (cultos/ano); contrib = contribuições do R à igreja (em US\$ 1990/ano); education = anos de escolaridade do R; income = renda familiar (em US\$ 1990/ano); age = idade do R; sex, married, and black = variáveis fictícias iguais a 1 se o R for mulher, negro ou casado; cons\_prot, sect\_mem e marsame = variáveis fictícias iguais a 1 se R pertence a uma denominação protestante conservadora (atista do sul ou luterana do sínodo de Missouri), pertence a uma seita (fundamentalista, pentecostal, testemunha de Jeová, adventista ou mórmon) ou tem um cônjuge que pertence às mesmas denominações; literal e postlife = variáveis fictícias iguais a 1 se R acredita que a Bíblia é literalmente verdadeira ou acredita em vida após a morte.

## As consequências econômicas da religião

Em séculos passados, estudiosos fizeram muitas afirmações sobre as consequências econômicas da religião, mas nenhuma mais grandiosa do que as associadas à obra de Max Weber, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” ([1905]1958). Os defensores da tese de Weber argumentam que:

A Reforma Protestante desencadeou uma revolução mental que tornou possível o surgimento do capitalismo moderno. A visão de mundo propagada pelo Protestantismo rompeu com as orientações psicológicas tradicionais através de sua ênfase na diligência pessoal, na simplicidade e na economia, na responsabilidade individual e na aprovação moral que concedeu à tomada de riscos e ao autoaperfeiçoamento financeiro. (Jacques Delacroix, 1992, p. 4).

Apesar dos inúmeros estudos que contestam a validade empírica desse argumento, a tese da ética protestante vive "como um artigo de fé em textos tão variados como (quase todas) as cartilhas de sociologia, livros didáticos de negócios internacionais de todos os tipos, [e] a imprensa popular" (Delacroix 1995, p. 126; cf. Shmuel N. Eisenstadt, 1968).

Ironicamente, a característica mais notável da tese da ética protestante é sua ausência de apoio empírico. Os economistas tentados a levar o mito de Weber para seu trabalho fariam bem em ouvir as refutações de Anderson e Robert Tollison (1992), Delacroix (1992), Richard H. Tawney (1926) e, especialmente, Kurt Samuelsson (1993), que, nas palavras do renomado sociólogo George Homans, não "apenas mexe com a hipótese de Weber, mas a deixa em ruínas".

Samuelsson e Tawney demonstram que quase todas as instituições capitalistas enfatizadas por Weber precederam a reforma protestante, que ele considerava sua causa. Samuelsson também descobriu que os primeiros teólogos protestantes não estavam particularmente interessados em questões econômicas, nem pareciam entender os mercados. E, assim como seus colegas católicos, a maioria não via com bons olhos o crédito e os juros. Por fim, Samuelsson refuta o relato estilizado de Weber sobre a história econômica europeia, demonstrando que, em todas as regiões citadas por Weber, o progresso econômico não tinha correlação com a religião, ou era temporalmente incompatível com a tese de Weber, ou na verdade revertia o padrão afirmado por Weber. Como Delacroix (1995, p. 126) observa: "A riqueza de Amsterdã estava centrada em famílias católicas; a região alemã do Reno, economicamente avançada, era mais católica do que protestante; toda a Bélgica católica foi o segundo país a industrializar-se, à frente de pelo menos meia dúzia de entidades protestantes". Comparando os níveis de desenvolvimento econômico entre os países protestantes e católicos da Europa, Delacroix (1992) não encontra evidências de que um grupo tenha desempenho superior ao outro.

Ainda assim, a história dos efeitos da religião é mais complexa do que a tese de Weber<sup>13</sup>. No nível dos indivíduos e das famílias, o comportamento econômico e os resultados estão correlacionados com a religião. É bem conhecido, por exemplo, que os judeus americanos têm salários e renda significativamente mais altos do que os não

---

13 É possível rejeitar a tese de Weber sobre protestantes e católicos sem concluir que todas as tradições religiosas são igualmente favoráveis ao crescimento econômico ou às instituições capitalistas. Avner Greif (1994) combina evidências históricas e análise teórica de jogos para argumentar que as crenças culturais "individualistas" (em oposição às "coletivistas") fomentam instituições sociais que incentivam a troca anônima, a iniciativa e a inovação, estimulando, por sua vez, o crescimento econômico a longo prazo. Kuran (1997) observa que o desenvolvimento econômico e intelectual em países islâmicos ficou aquém do Ocidente na maior parte de um milênio, um resultado que muitos estudiosos atribuem à "visão de mundo estática" do Islã. A teoria de Kuran (1995) sobre "falsificação de preferências" pode ajudar a explicar a persistência dessa e de outras normas culturais economicamente ineficientes.

judeus, uma diferença que pode ser atribuída, em grande parte, a seus altos níveis de educação (Barry Chiswick, 1983, 1985)<sup>14</sup>. Mais impressionantes são as ligações entre religiosidade e uma ampla gama de comportamentos sociais economicamente importantes, como atividade criminosa, consumo de drogas e álcool, saúde física e mental, casamento, fertilidade e divórcio.

É possível, obviamente, que os "efeitos" estatísticos da religião sejam totalmente falsos. Pode-se facilmente postular a existência de características subjacentes que moldam tanto o comportamento religioso quanto qualquer outro comportamento. Crianças "boas" podem evitar drogas, permanecer na escola e ir à igreja. Pessoas com valores liberais ou estilos de vida desviantes provavelmente se afastarão das denominações conservadoras. É preciso concordar com Richard Freeman (1986, p. 371) que nada menos que um (provavelmente inatingível) "experimento genuíno" será suficiente para demonstrar o impacto causal da religião. No entanto, é preciso reconhecer também que existem argumentos plausíveis a priori para o impacto da religião e que, apesar das inúmeras tentativas de eliminar correlações espúrias, muitos efeitos religiosos permanecem substancialmente grandes e estatisticamente significativos<sup>15</sup>.

O estudo de Freeman (1986, p. 372–73) sobre a frequência à igreja entre jovens negros do sexo masculino ilustra esse último ponto. Com base em uma análise cuidadosa de dados de pesquisa da *NBER* e *NLS*, ele conclui que "[a] frequência à igreja afeta favoravelmente a alocação de tempo, a frequência escolar, a atividade profissional e a frequência de atividades socialmente desviantes [crime, drogas e álcool]" e que "o padrão de resultados estatísticos sugere que pelo menos uma parte do efeito da frequência à igreja é o resultado de um impacto causal real." Outros economistas, como Lipford, Robert McCormick e Tollison (1993) e Hull e Frederick Bold (1995), obtiveram resultados análogos usando dados agregados que não se baseiam em autorrelatos. Mesmo depois de controlar as despesas policiais e as variáveis socioeconômicas relacionadas com o crime, eles observam taxas significativamente mais baixas

---

14 Reuven Brenner e Nicholas Kiefer (1981) argumentam que os judeus enfatizam a educação em resposta a séculos de perseguição, o que elevou o valor do capital humano (portátil e não expropriável) em relação à terra e ao capital físico. No entanto, Barry Chiswick (1983, 1985), conclui que os judeus americanos não "investem demais" em educação, como esse argumento sugere, mas adquirem altos níveis de educação devido à sua alta taxa de retorno à escolaridade. Seu alto retorno pode ser devido, em parte, a investimentos relativamente grandes na qualidade das crianças (refletidos no tamanho médio pequeno das famílias e na tendência das mães judias de se afastarem do mercado de trabalho quando seus filhos são pequenos), mas também pode refletir diferenças cognitivas com um componente genético. Usando dados dos censos canadenses e das Pesquisas Sociais Gerais do NORC, Nigel Tomes (1984, 1985) confirma os altos rendimentos dos judeus, mas encontra efeitos relativamente fracos e inconsistentes nos rendimentos dos protestantes em relação aos católicos. Trabalhando com dados de painel, Alfred Darnell e Sherkat (a ser publicado) descobrem que os jovens com crenças e filiações protestantes fundamentalistas (em 1965) obtiveram significativamente menos educação (em 1973 e 1980) do que os não fundamentalistas, mesmo após controlar raça, região, gênero e renda, educação e ocupação dos pais.

15 O argumento para um impacto genuíno começa com o fato de que a maioria das instituições religiosas é direta e específica sobre suas injunções morais e comportamentais, e emprega muitos métodos de doutrinação e controle social testados ao longo do tempo: educação precoce, reforço dos pais, status e filiação condicionais, apelos à tradição e a um juiz que tudo vê e atividades coletivas que promovem laços sociais, facilitam o monitoramento e aumentam o custo da desobediência. Os membros da igreja em geral, e os pais em particular, parecem acreditar que o treinamento religioso faz diferença e investem recursos substanciais em atividades religiosas projetadas para ajudar seus filhos a crescerem "bem". Embora eu não conheça tentativas de modelar formalmente esses efeitos, o quadro de produção doméstica religiosa revisado na Seção IV fornece um ponto de partida natural.

de crimes violentos e não violentos em estados e condados com taxas mais altas de filiação religiosa<sup>16</sup>.

De fato, há uma grande literatura empírica sobre a relação entre religião e diferentes formas de "desvio", incluindo crime (T. David Evan set al., 1995), suicídio (Bainbridge, 1989; Bernice Pescosolido e Sharon Georgianna, 1989), divórcio (Timothy Heaton e Edith Pratt, 1990), uso de drogas e álcool (John Cochran e Ronald Akers, 1989) e sexo fora do casamento (Arland Thornton, William Axinn e Daniel Hill, 1992)<sup>17</sup>. Os estudos sobre delinquência entre adolescentes são particularmente abundantes e, em geral, constataam que os jovens criados em lares altamente religiosos têm menos probabilidade de se envolver em atividades criminosas, usar drogas, ou álcool, ou praticar sexo antes do casamento. Esses efeitos são particularmente fortes para crianças criadas em denominações rígidas ou comunidades religiosamente homogêneas. Por pelo menos duas décadas, os criminologistas e sociólogos que produziram essa pesquisa concentraram seus esforços na identificação e na superação de correlações espúrias. Ao fazer isso, eles empregaram teorias sensatas, modelos sofisticados, dados ricos e variados, e numerosos controles. Os poucos estudos econômicos análogos, incluindo Freeman (1986), Lipford, McCormick e Tollison (1993), e Evelyn Lehrer e Carmel Chiswick (1993), obtiveram resultados semelhantes.

A religião parece afetar tanto a saúde mental quanto a física. Apesar da tradição freudiana não empírica que culpa a religião pela neurose, pelo preconceito e pelo autoritarismo, estudos empíricos constataam consistentemente que altos índices de compromisso e atividade religiosa estão associados à saúde mental, à redução do estresse e ao aumento da satisfação com a vida (Christopher Ellison, 1993). Mais uma vez, a pesquisa se concentrou em problemas de correlação espúria e, mais uma vez, os efeitos religiosos tendem a persistir mesmo após o controle de idade, renda, educação, gênero, raça, estado civil, local de residência, laços sociais e eventos traumáticos anteriores (Ellison 1991).

Médicos pesquisadores relataram efeitos religiosos estatisticamente significativos em centenas de estudos epidemiológicos, muitos dos quais foram publicados nas principais revistas, como *New England Journal of Medicine*, *JAMA*, *Lancet* e *American Journal of Epidemiology* (Jeffrey Levin e Harold Vanderpool, 1987; Levin, 1994)<sup>18</sup>. Os mecanismos causais às vezes são bem claros: mórmons, adventistas do sétimo dia e membros de outros grupos religiosos rigorosos têm vidas mais longas e taxas mais baixas de câncer, derrame, hipertensão e doenças cardíacas porque tendem a seguir as restrições de

---

16 Esses estudos reproduzem os resultados de um sociólogo, Bainbridge (1989), que obteve essencialmente o mesmo efeito religioso usando os mesmos dados, um conjunto de controles um pouco diferente e um nível diferente de agregação.

17 De acordo com Cochran e Leonard Beeghley (1991, p. 46), "[e]vidências de efeitos diretos ou indiretos da religião e/ou religiosidade nas atitudes ou comportamentos sexuais fora do casamento podem ser encontradas em mais de 80 estudos." Stark e Bainbridge (1997) resumem a literatura ainda maior sobre religião e crime.

18 Levin (1994, p. 1477) relata que "um efeito religioso significativo e positivo na saúde foi encontrado em estudos prospectivos e retrospectivos; em estudos de coortes e estudos caso-controle; em estudos de crianças e de idosos; em estudos de protestantes brancos e negros dos EUA, católicos europeus; parsis da Índia; zulus da África do Sul, budistas japoneses e judeus israelenses, entre outros; em estudos das décadas de 1930 e 1980; e em estudos de condições agudas autolimitadas, de doenças crônicas fatais e de doenças com períodos de latência longos, curtos ou ausentes, diagnóstico e mortalidade".

suas religiões que regem o fumo, a bebida, o uso de drogas e outros comportamentos relacionados à saúde<sup>19</sup>. Correlações mais amplas entre saúde e religiosidade parecem ter muitas causas, incluindo uma ligação negativa entre fé e estresse ou uma ligação positiva entre envolvimento na igreja e apoio social (Levin, 1994).

A filiação religiosa também afeta os padrões de casamento e a estabilidade conjugal, e o faz de forma coerente com os modelos econômicos dos mercados matrimoniais e da produção doméstica. Pode-se considerar os compromissos religiosos do marido e da mulher como insumos de capital humano complementares, mas específicos da denominação, para a produção doméstica (Gary Becker, Elizabeth Landes e Robert Michael 1977; Iannaccone 1990). Essa complementaridade incentiva o casamento dentro da própria denominação, principalmente se houver poucos substitutos próximos, e aumenta a estabilidade do casamento entre pessoas da mesma religião. Lehrer e Chiswick encontraram altas taxas de "endogamia religiosa" em todas as denominações e taxas especialmente altas entre judeus, católicos e mórmons. Eles também confirmam que os casamentos inter-religiosos têm maior probabilidade de terminar em divórcio, principalmente para membros de grupos religiosos exclusivos. Portanto, o casamento de um mórmon com um não mórmon tem três vezes mais chances de terminar em divórcio do que o casamento com outro mórmon. Lehrer (1996a, 1996b) também observa efeitos mais sutis do casamento entre pessoas do mesmo sexo, inclusive taxas mais altas de emprego feminino e taxas mais baixas de fertilidade pretendida, o que ela interpreta como investimento específico reduzido no casamento devido ao maior risco de divórcio<sup>20</sup>.

Embora a pesquisa citada acima demonstre uma relação entre religião e comportamento economicamente relevante, pode não haver uma relação comparável entre religião e atitudes econômicas. A filiação religiosa das pessoas ou seu grau de religiosidade parece não influenciar suas atitudes em relação ao capitalismo, socialismo, redistribuição de renda, propriedade privada, livre comércio e regulamentação governamental. Dentro de praticamente todas as tradições religiosas ou agrupamentos denominacionais (fundamentalistas vs. liberais, protestantes vs. católicos, ou ocidentais vs. asiáticos), encontra-se uma variedade desconcertante de declarações econômicas provenientes dos corpos representativos e principais pensadores da maioria das famílias denominacionais (Gay 1991; Kuran 1993). Parece que toda tradição religiosa e literatura sagrada contém ambiguidade suficiente para justificar qualquer número de posições econômicas.

As atitudes econômicas dos membros comuns de uma denominação são ainda mais diversas do que as de seus líderes. Por exemplo, apesar do alarde da mídia em relação ao conservadorismo da "direita religiosa", as pesquisas de opinião constata-

---

19 Não está tão claro por qual razão os não membros não adotam estilos de vida igualmente saudáveis. Pode-se argumentar que as religiões podem ajudar as pessoas a superar problemas de autocontrole ou que as restrições religiosas fazem com que as pessoas invistam excessivamente em saúde.

20 Existem outros efeitos na fertilidade que se aplicam apenas a denominações específicas. Os mórmons têm uma fertilidade muito acima da média, enquanto judeus e pessoas sem filiação religiosa têm uma fertilidade abaixo da média. Fundamentalistas são menos propensos do que outros a usar métodos eficazes de contracepção e, quando confrontados com uma gravidez indesejada, são mais propensos a escolher a adoção em vez do aborto (Marshall Medoff, 1993).

consistentemente que as atitudes econômicas dos protestantes evangélicos-fundamentalistas não são mais "conservadoras" do que as de outros protestantes (Ralph Pyle, 1993). Na verdade, em várias dimensões, especialmente em relação à redistribuição de renda e ajuda aos pobres, eles são significativamente menos conservadores do que a média dos americanos (mesmo depois de controlar por raça, renda e educação). Isso não quer dizer que os protestantes conservadores não se distinguem dos outros americanos, mas que seu conservadorismo gira em torno de um conjunto de questões teológicas, morais e sociais (como oração na escola, aborto e conduta sexual), que se mostram amplamente independentes de suas atitudes econômicas. Essa falta de correlação entre o pensamento religioso e econômico é, naturalmente, mais um golpe na tese do "ética protestante" de Weber.

Em suma, a religião parece ser importante, mas seu impacto está longe de ser uniforme. Ela afeta alguns resultados comportamentais (como rendimentos, educação e atitudes econômicas) muito menos do que outros; muitos efeitos variam entre as denominações (e geralmente são mais fortes em grupos sectários); e alguns efeitos, como a satisfação com a vida, estão mais relacionados aos níveis de crença, enquanto outros, como a saúde física e a maioria das formas de desvio, estão mais relacionados aos níveis de envolvimento. Como Freeman (1986, p. 372) observa, essa falta de uniformidade é um argumento contra a correlação espúria devido a qualquer forma simples de heterogeneidade omitida. Os efeitos religiosos não se reduzem a um único fator não observado, como bondade, conservadorismo, credulidade ou aversão ao risco – uma descoberta que motiva a busca por modelos mais sofisticados de comportamento religioso.

### **Análises econômicas da religião**

Adam Smith ([1776]1965, p. 740–66) lançou as bases para a análise econômica da religião em um capítulo amplamente ignorado de "A Riqueza das Nações"<sup>21</sup>. Smith argumentou que o auto-interesse motiva o clero da mesma forma que motiva os produtores seculares; que as forças de mercado limitam as igrejas da mesma forma que limitam as empresas seculares; e que os benefícios da concorrência, os ônus do monopólio e os riscos da regulamentação governamental são tão reais para a religião quanto para qualquer outro setor da economia. Por quase 200 anos, as declarações de Smith constituíram "quase tudo o que os economistas, enquanto economistas, disseram sobre [o] assunto" da religião (Kenneth Boulding 1970, p. 188). Mas desde a década de 1970, e especialmente nos últimos anos, economistas e sociólogos voltaram às ideias de Smith. Ao ver o comportamento religioso como um exemplo de escolha racional, em vez de uma exceção a ela, eles analisaram o comportamento religioso no nível individual, de grupo e de mercado.

As seções anteriores dão plausibilidade a esse argumento, destacando o apelo contínuo

---

21 Smith ([1759]1984) aborda questões religiosas e morais de forma mais extensa em sua "Teoria dos Sentimentos Morais", observando o consolo e a motivação ética proporcionados pela crença em um juiz justo e "uma vida futura" (III.2.33–34, p. 131–32). Para uma discussão extensa das visões religiosas de Smith, consulte Peter Minowitz (1993).

da religião em face da prosperidade, da educação e da liberdade sem precedentes. De acordo com todos os relatos, os americanos optam por permanecer relativamente piedosos e ativos em termos religiosos. Eles não são obrigados a reivindicar uma fé ou a se filiar a uma igreja, como muitos europeus eram no passado; eles têm acesso a um imenso mercado de mais de 1.500 alternativas denominacionais (Gordon Melton, 1989); eles podem, e muitas vezes o fazem, variar seu nível de envolvimento religioso ou mudar entre congregações ou denominações ("comprar" a igreja que melhor atenda às suas necessidades); e eles justificam prontamente seu envolvimento religioso em termos de benefícios percebidos. Embora muitos desses benefícios possam ser ilusórios ou, pelo menos, desconhecidos, muitos outros (no âmbito da saúde, do desvio e da vida familiar) resistem a métodos de inferência muito mais sofisticados do que aqueles que caracterizam a maioria dos julgamentos pessoais.

### *Produção doméstica religiosa*

A pesquisa contemporânea sobre a economia da religião começa com o modelo de produção doméstica de frequência à igreja e contribuições de Azzi e Ehrenberg (1975). Nesse modelo provocativo, os indivíduos alocam seu tempo e seus bens entre *commodities* religiosas e seculares de modo a maximizar a utilidade durante a vida e após a morte. Azzi e Ehrenberg consideram o "consumo após a morte" como o principal objetivo da participação religiosa, uma suposição que implica uma forte restrição na forma como as mercadorias religiosas entram nas funções de utilidade das famílias. Formalmente, supõe-se que as famílias maximizem uma função de utilidade intertemporal que depende tanto do consumo (secular),  $Z_t$ , em cada período, quanto do consumo esperado após a morte,  $A$ ;

$$U = U(Z_1, Z_2, \dots, Z_n, A).$$

O consumo secular em cada período é uma *commodity* doméstica padrão, que depende das entradas domésticas de tempo,  $TZ$ , e bens adquiridos,  $XZ$ . As recompensas da vida após a morte dependem de todo o histórico de atividades religiosas da família,  $R_1, \dots, R_n$ , que, por sua vez, dependem do tempo e dos bens adquiridos dedicados às atividades religiosas em cada período. Portanto,

$$\begin{aligned} Z_t &= Z(T_{Z_t}, X_{Z_t}) \\ R_t &= R(T_{R_t}, X_{R_t}) \\ A &= A(R_1, \dots, R_n) \end{aligned}$$

Embora Azzi e Ehrenberg reconheçam que as atividades religiosas podem gerar utilidade no aqui e agora, eles estruturaram seu modelo para enfatizar e analisar o que consideram ser a característica fundamental do comportamento religioso. Quando combinada com uma restrição orçamentária padrão do ciclo de vida e a suposição de que o produto marginal da atividade religiosa não diminui com a idade, a estrutura A-E leva

à conclusão formal de que a atividade religiosa deve aumentar com a idade. Esse efeito da idade surge porque se supõe que os recursos dedicados à salvação após a morte não acumulam juros ao longo do ciclo de vida, enquanto os investimentos padrão o fazem (o efeito da idade é parcialmente compensado pelo crescimento dos salários, levando A-E a prever efeitos de idade mais fortes para as mulheres, cujos perfis de ganhos por idade tendem a ser mais planos do que os dos homens, e a possibilidade de diminuição da atividade religiosa em idades jovens, quando os salários aumentam mais rapidamente). O modelo também prevê a substituição entre tempo e dinheiro dedicados à religião. Assim, as condições de eficiência padrão implicam que as famílias com valores mais baixos de tempo produzirão *commodities* religiosas de maneira mais intensiva em termos de tempo e que, dentro de uma determinada família, os membros com salários mais baixos (normalmente, esposas) fornecerão mais tempo para a atividade religiosa.

O suporte empírico para as previsões de Azzi e Ehrenberg é misto. Sua própria análise de dados de pesquisa e a de Ehrenberg (1977) tendem a confirmar suas previsões, especialmente as previsões de que os perfis de idade-presença das mulheres serão mais íngremes do que os dos homens e que os perfis dos homens serão em forma de U.<sup>22</sup> Trabalhando com dados detalhados sobre o uso do tempo para trabalhadores judeus do sexo masculino em Israel, Shoshana Neuman (1986) obtém resultados que apoiam o modelo A-E, incluindo efeitos de idade em forma de U. Mas as pesquisas analisadas por Ulbrich e Wallace (1983, 1984) não encontraram evidências de que as expectativas de vida após a morte façam com que a participação religiosa aumente com a idade, nem que as taxas mais altas de religiosidade das mulheres possam ser explicadas em termos de salários alternativos mais baixos. O teste de equações simultâneas de Dennis Sullivan (1985) sobre a relação entre as contribuições e a frequência à igreja encontra um suporte fraco para o modelo de Azzi e Ehrenberg<sup>23</sup>.

Em resumo, parece claro que o custo de oportunidade do tempo afeta o comportamento religioso, levando a variações tanto no nível quanto na intensidade temporal da atividade religiosa. As análises de regressão dos dados da pesquisa constata consistentemente que, à medida que as taxas salariais aumentam, a participação religiosa se torna mais intensiva em termos de dinheiro, aumentando as taxas de contribuições à igreja em comparação com as taxas de frequência à igreja. Esse padrão se mantém ao longo do ciclo de vida (com a participação se tornando mais intensiva em dinheiro nos anos de maior renda), em diferentes lares (com taxas mais altas de frequência em relação às contribuições em lares de menor renda) e em diferentes denominações. As denominações cujos membros têm em média níveis relativamente altos de renda e educação

---

22 Ehrenberg (1977) amplia o modelo original A-E original para levar em conta as entradas de tempo e dinheiro e dinheiro na produção familiar religiosa, e testa suas previsões para ambos usando dados do *National Jewish Population Study* de 1969. De certa forma, porém, esses resultados dão muito apoio ao modelo de vida após a morte de A-E, porque (com base em minha análise dos dados do GSS de 1972-90) apenas 30% dos judeus americanos afirmam acreditar em uma vida após a morte. Mesmo entre os judeus que frequentam serviços religiosos mensalmente ou mais, apenas 36% afirmam acreditar, enquanto a parcela correspondente entre os cristãos é de 87%.

23 Minha própria análise dos dados de frequência e contribuições da *General Social Surveys* de 1986-90 oferece suporte parcial para o modelo A-E. A atividade religiosa de fato aumenta com a idade, e essa idade é maior para as mulheres do que para os homens. No entanto, nenhum dos perfis etários tem a forma de U.

dependem mais dos serviços de ministros profissionais, professores, dirigentes de coral e zeladores. Eles também tendem a realizar menos reuniões e rituais mais curtos e que consomem menos tempo (para outros trabalhos que enfatizam as compensações entre tempo e dinheiro, consulte Amyra Grossbard-Shechtman e Shoshana Neuman, 1986; e C. Chiswick, 1995). No entanto, não está claro se as expectativas após a vida e as taxas de juros explicam as tendências religiosas relacionadas à idade; e é praticamente certo que valores diferentes de tempo não explicam a grande diferença entre as taxas de atividade religiosa de mulheres e homens<sup>24</sup>.

Apesar de suas limitações, o modelo A-E continua sendo importante, tanto como o primeiro modelo formal para a participação religiosa (em qualquer disciplina) quanto como a base para quase todos os modelos econômicos subsequentes do comportamento religioso. Esses modelos posteriores mantêm a estrutura de produção doméstica de Azzi e Ehrenberg, mas ampliam suas suposições. Em particular, eles deixam de enfatizar as expectativas de vida após a morte e, em vez disso, apresentam uma ampla gama de recompensas para a atividade religiosa (incluindo um senso de propósito, instrução moral, identidade de grupo, apoio e status social e ajuda mútua)<sup>25</sup>. Outras mudanças dizem respeito à estrutura de produção de bens-tempo que, em sua formulação inicial, abstrai o lado coletivo da atividade religiosa, sugere modelos estatísticos muito parecidos com os já empregados pelos sociólogos, com pouco a dizer sobre os preditores mais fortes da participação individual: denominação, crença pessoal e histórico familiar.

### *Capital humano religioso*

Intuitivamente, a capacidade de uma pessoa para produzir ou apreciar commodities religiosas dependerá não apenas de seus insumos de tempo e bens, mas também de seu conhecimento religioso, familiaridade com rituais, doutrinas da igreja e amizades com outros fiéis. Isso sugere uma extensão natural ao modelo de Azzi e Ehrenberg: a inclusão de "capital humano religioso," SR, que indexa o estoque de experiência específica da religião derivada das atividades religiosas passadas de alguém (Iannaccone 1984, 1990; cf. John Durkin e Greeley, 1991). As commodities religiosas produzidas no período t, então, tornam-se

$$R_t = R(T_{Rt}, X_{Rt}, S_{Rt})$$

E os incrementos ao capital humano religioso surgem como uma forma de "capital de consumo" ou aprendizado por meio da prática (George Stigler e Becker, 1977).

24 A grande diferença entre as taxas de religiosidade e participação religiosa declaradas por homens e mulheres não diminuiu nas últimas décadas, apesar do aumento significativo das taxas de participação das mulheres na força de trabalho, e os controles das taxas salariais e da situação de emprego também não são responsáveis por grande parte da diferença entre homens e mulheres em pesquisas transversais (David de Vaus, 1984).

25 Veja, por exemplo, Hull e Bold (1989), que listam quatro benefícios distintos associados à religião: "felicidade temporal, bens sociais, perpetuidade adiada e destino alterado", ou Ekkehart Schlicht (1995), que enfatiza a capacidade da religião de criar significado. Deve-se observar também que, quando perguntadas por que frequentam a igreja ou mantêm uma afiliação religiosa, as pessoas tendem a enfatizar os benefícios concretos, aqui e agora.

$$\Delta S_{rt} = F(T_{Rt-1}, X_{Rt-1}, S_{Rt-1})$$

Isso equivale a um modelo de formação de hábito (ou gosto) religioso e, portanto, oferece uma alternativa à explicação original de Azzi e Ehrenberg para as tendências de idade. A participação pode aumentar com o tempo devido à “dependência” (racional ou míope), em vez de expectativas de vida após a morte.

A maior parte do capital religioso é bastante específica, pois a doutrina, o ritual e os estilos de adoração variam muito de uma denominação para outra. Além disso, a maior parte da experiência e formação religiosa (ao contrário da educação geral e da formação profissional) é recebida diretamente dos pais e das instituições religiosas que eles apoiam. Isso leva a várias previsões, quase todas as quais recebem forte apoio empírico:

1. À medida que as crianças amadurecem e começam a tomar suas próprias decisões religiosas, elas tendem a se aproximar das crenças e denominações de seus pais. E mesmo aqueles que mudam de religião tenderão a escolher religiões semelhantes às que foram criados. Portanto, a probabilidade de conversão entre grupos religiosos específicos é maior quanto mais semelhantes forem os grupos, e as taxas gerais de conversão para e de um grupo específico são menores quanto mais distintivo for o grupo.
2. A mudança de religião, assim como a mudança de emprego, tende a ocorrer no início do ciclo de vida, à medida que as pessoas buscam a melhor combinação entre suas habilidades e o contexto no qual produzem *commodities* religiosas. Com o passar do tempo, os ganhos com novas mudanças diminuem, à medida que o potencial de melhoria nas combinações diminui e os anos restantes para capitalizar essa melhoria diminuem, enquanto os custos da mudança aumentam, pois a pessoa acumula mais capital específico para um determinado contexto. As conversões entre pessoas mais velhas devem ser muito raras (Iannaccone, 1990).<sup>26</sup>
3. Na medida em que a religião do marido e da mulher são insumos complementares para a produção doméstica (e as estatísticas de divórcio sugerem que são muito complementares; Lehrer e Chiswick, 1993), as mesmas forças que levam as pessoas a adotarem a religião dos pais também as levam a se casar dentro da religião deles. Aqueles que se casam inter-religiosamente terão um forte incentivo para adotar a religião do cônjuge (ou vice-versa), e os ganhos de eficiência com esses realinhamentos matrimoniais tenderão a ser maiores quando o cônjuge menos religioso fizer a conversão.

---

26 O modelo também prevê, e os dados confirmam, que a mobilidade socioeconômica promove a mobilidade denominacional – as pessoas criadas em denominações relativamente pobres (protestantes fundamentalistas) têm maior probabilidade de mudar para denominações relativamente ricas (protestantes tradicionais) se elas próprias forem prósperas e bem-educadas.

*Grupos e instituições religiosas*

Os modelos anteriores apresentam uma limitação irônica: embora projetados para explicar a frequência à igreja e filiação religiosa, eles nunca realmente abordam a existência das igrejas. Formalmente, toda produção religiosa ocorre no nível de indivíduos ou famílias. Na prática, no entanto, o comportamento religioso está longe de ser uma questão individual<sup>27</sup>. Assim, os trabalhos recentes sobre a economia da religião mudaram seu foco de indivíduos e famílias para grupos e instituições. Modelos simples de maximizadores de utilidade isolados, limitados apenas pela renda pessoal e pelos preços das mercadorias, deram lugar a modelos que enfatizam o papel de empresas ou clubes especializados na produção de *commodities* religiosas.

Embora alguns desses trabalhos considerem as igrejas como empresas neoclássicas padrão, nas quais os produtores (clero) "vendem" seus bens e serviços religiosos aos consumidores (fiéis), outros trabalhos têm como ponto de partida a teoria dos clubes. Os modelos de clube são motivados pela observação de que, apesar de suas características de empresa, a congregação típica funciona como uma organização de benefício mútuo, dedicada à produção coletiva de serviços de adoração, instrução religiosa, atividades sociais e outros "bens de clube" quase públicos. Com exceção de alguns profissionais religiosos em tempo integral e de um punhado de funcionários de apoio, a maioria dos membros contribui tanto para a produção quanto para o consumo desses produtos religiosos.

Igrejas como clubes. Os modelos de clubes de religião podem ser enquadrados como uma extensão da abordagem de produção doméstica. As *commodities* religiosas que entram na função de utilidade de um agregado familiar agora dependem não apenas de seus próprios insumos de tempo, bens e capital, mas também dos insumos dos membros da igreja. Assim, por exemplo, o prazer e a edificação que eu obtenho em um culto de adoração não dependem apenas do que eu levo para o culto (por meio de minha presença, atenção, canto em público e assim por diante); dependem também de quantas outras pessoas comparecem, de quão calorosamente elas me cumprimentam, o quão bem elas cantam, o quão entusiasticamente elas leem e oram, o quão profundo é o compromisso delas, entre outros fatores. Formalmente, a função da produção religiosa doméstica é a seguinte

$$R = R(T_R, X_R, S_R; Q)$$

Onde  $Q$  indexa a qualidade do grupo, que, por sua vez, é uma função das contribuições religiosas dos outros membros do grupo (Iannaccone, 1992; veja também Jack Carr e Janet Landa, 1983; B. Chiswick, 1991; Sullivan, 1985; e Joe Wallis, 1990).

Em muitos aspectos, esse modelo vira a história padrão do clube de cabeça para baixo. Em vez de enfatizar os problemas de congestionamento, ele enfatiza as externalidades

---

27 O famoso sociólogo Emile Durkheim ([1915] 1965, p. 62) chegou ao ponto de definir a religião em termos de sua dimensão coletiva e observou que "em toda a história não encontramos uma única religião sem uma Igreja" (p. 59).

positivas associadas à participação religiosa. Em ambientes congregacionais, um membro ativo (que comparece regularmente, canta de todo o coração e cumprimenta os outros com entusiasmo) aumenta a utilidade dos outros membros. Por outro lado, os *free-riders*, que participam com menos frequência e menos energia, ameaçam minar a viabilidade da maioria das religiões – um problema bem documentado pelos sociólogos da religião.

É possível demonstrar, tanto formal quanto empiricamente, que sacrifícios supostamente voluntários podem funcionar para mitigar os problemas de *free-rider* de uma religião, excluindo membros indiferentes e induzindo níveis mais altos de participação entre os que permanecem. Indivíduos perfeitamente racionais podem, portanto, achar que é de seu interesse participar das chamadas "seitas" e "cultos" que exigem estigma, autossacrifício e padrões de comportamento bizarros com relação à vestimenta, dieta, cuidados pessoais, conduta sexual, atividades de entretenimento e interação social. Ao mesmo tempo, outras pessoas (especialmente aquelas com maiores oportunidades de mercado) acharão ideal formar grupos menos exigentes, como as igrejas tradicionais (Iannaccone, 1988, 1992, 1994; Murray 1995a, 1995b).

Os modelos teóricos de clubes de "seitas" de alto custo e "igrejas" de fácil acesso explicam e integram um grande conjunto de descobertas empíricas que fascinam os sociólogos da religião há mais de um século (e antes disso, Adam Smith, 1965, p. 747). As correlações previstas da religião sectária incluem padrões estritos de comportamento, altas taxas de frequência à igreja e doações, congregações pequenas, conversões dramáticas e um número relativamente grande de membros de minorias e classes sociais mais baixas. A intuição por trás de muitas dessas previsões é direta. Por exemplo, as congregações sectárias tendem a ser pequenas porque cada congregação deve monitorar seus membros para manter seus requisitos comportamentais. Como os custos de monitoramento aumentam com o tamanho do grupo, as seitas não podem aproveitar totalmente as economias de escala, como podem as congregações maiores das igrejas tradicionais. Conversão, apostasia e outras mudanças bruscas de comportamento são mais comuns em grupos sectários do que em igrejas tradicionais, porque ser membro de uma seita é uma espécie de solução de canto, que exige abstinência total de muitas *commodities* seculares. Sem espaço para concessões, a resposta ideal de um membro a uma mudança no preço-sombra dessas mercadorias é discreta: continuar se abstendo e permanecer membro, ou sair do grupo e aderir a um padrão de bem-estar não religioso. Ao restringir o acesso a atividades e recompensas seculares (incluindo empregos com altos salários e redes sociais de alto status), as seitas impõem custos especialmente altos às pessoas com salários elevados e boas perspectivas de carreira. Portanto, a filiação a uma seita é relativamente mais atraente para pessoas com oportunidades seculares limitadas (Veja Iannaccone, 1992, p. 283-89 para detalhes).

Montgomery (1996a) amplia a estrutura igreja-seita em um modelo dinâmico de gerações sobrepostas que capta a tendência documentada de novas religiões se originarem como seitas de alto custo, mas evoluem ao longo do tempo para igrejas menos exigentes. Dentro de seu modelo, as utilidades das pessoas dependem de suas dotações de capital humano religioso, que as prendem às suas denominações de origem, e de seu capital humano secular (aleatoriamente determinado), que gera maiores recompensas em grupos não sectários. À medida que os filhos de membros de seitas com baixos salários regredem

em direção à média de ganhos, eles mudam para grupos mais flexíveis ou pressionam sua seita a moderar suas exigências onerosas. A mobilidade econômica e religiosa leva, portanto, à deriva denominacional ao longo do processo contínuo igreja-seita.

Na medida em que as igrejas funcionam como clubes econômicos padrão, também se espera encontrar mais *free-riders* em congregações maiores. Os dados de contribuições fornecem o teste mais direto dessa previsão, Sullivan (1985), Robert Stone Braker (1993), Peter Zaleski e Charles Zech (1994) relatam uma relação negativa entre o tamanho da congregação e as taxas de doação anual por membro. Os resultados de Zaleski e Zech são particularmente interessantes, pois se referem tanto a congregações protestantes quanto a católicas. Todos os estudos recentes sobre doações constatam que, mesmo após o controle da renda, os católicos contribuem muito menos do que os protestantes – cerca de dois terços a menos, nos dados de Zaleski e Zech (e metade a menos nos dados do GSS analisados na Tabela 2). No entanto, descobriram que o tamanho médio muito maior das congregações católicas é responsável por 35% dessa lacuna de doações, mais do que todas as outras variáveis em seu conjunto de dados congregacionais (que inclui medidas de renda, custos do clero e avaliações dos líderes leigos sobre a eficácia da equipe pastoral e o envolvimento, a influência e o moral dos membros). Antes de aconselhar o papa, no entanto, é preciso observar que Lipford (1995) estima uma relação positiva entre tamanho e doação em uma grande amostra de congregações batistas, presbiterianas e episcopais na Carolina do Norte.

Como todos esses estudos de contribuição empregam dados diferentes e especificações diferentes, pesquisas futuras podem conciliar seus resultados. É necessário um trabalho adicional para abordar a influência do tamanho, especificamente o viés de seleção que ocorre se as congregações grandes e mal financiadas diminuam e desaparecerem mais facilmente do que as congregações grandes e bem financiadas.

Igrejas como empresas. Enquanto os modelos de clube abordam o lado coletivo da produção religiosa, outros modelos chamam a atenção para as diferentes funções do clero e dos fiéis. Ao considerar as igrejas como empresas que maximizam o lucro, pode-se invocar as percepções padrão da teoria neoclássica para analisar o desenvolvimento da doutrina religiosa, a estrutura organizacional das instituições religiosas e a evolução das práticas religiosas. Por exemplo, Stark e Bainbridge (1985, p. 171-88) enfatizaram o papel do empreendedorismo individual na formação de novas religiões. Richard Dolin, Frank Slesnick e John Byrd (1989) comparam a estrutura das denominações contemporâneas com as de franquias padrão, sugerindo que as teorias econômicas de franquias podem melhorar nossa compreensão do crescimento da igreja. Com base em uma série de fontes históricas, Finke e Stark (1992) argumentam de forma convincente que o crescimento explosivo das denominações metodistas e batistas na América do século XIX se deu devido ao marketing mais eficaz de seu clero e aos incentivos superiores em relação às denominações mais antigas, como a congregacional, a presbiteriana e a episcopal.

Até o momento, o trabalho mais ambicioso que analisa igrejas como empresas é o livro recente de Ekelund et al. (1996) sobre a economia política da igreja católica medieval. Partindo da visão clássica de Adam Smith ([1776]1965, p. 749) de que "o clero de toda igreja estabelecida constitui uma grande incorporação", Ekelund et al. explicam

várias características do catolicismo medieval em termos de seu status de monopólio. Eles veem a igreja como uma empresa monopolista "multidivisional" caracterizada por um escritório central que controla as alocações financeiras gerais e conduz um planejamento estratégico de longo prazo, mas permite que suas divisões (geralmente regionais) tenham muita autonomia nas operações do dia a dia. Com base em teorias padrão de monopólio, busca de renda e custos de transação, eles oferecem explicações econômicas para restrições de taxa de juros, leis de casamento, cruzadas, organização de mosteiros, indulgências e as doutrinas do céu, inferno e purgatório.

Como um exemplo dessa abordagem, considere o tratamento dado por Ekelund et al. à doutrina da usura da igreja (analisada de forma mais formal em Ekelund, Robert Hébert e Tollison, 1989). Nesse caso, a busca de renda é vista como a principal motivação para a manutenção de uma doutrina específica. A posição de monopólio da igreja central permitia que ela extraísse rendas dos produtores (o clero) e dos fornecedores de insumos (bancos) ao controlar as taxas de juros de empréstimos e financiamentos. Os autores argumentam que as regras de usura permitiram à igreja pegar emprestado a taxas baixas, enquanto emprestavam (por meio de banqueiros papais) a taxas muito mais altas, e citam muitas fontes ao longo de vários séculos para defender suas afirmações.

Pode-se, entretanto, contar uma história muito diferente, embora talvez não mutuamente exclusiva. Carr e Landa (1983, p. 153) e Edward Glaeser e José Scheinkman (a ser publicado) argumentam que as leis de usura agiam como uma forma de seguro social contra impactos que não eram seguráveis de outra forma. Em todas as sociedades, mas especialmente nas sociedades agrárias simples, os indivíduos enfrentam a ameaça constante de colheitas ruins e outros desastres imprevisíveis. As restrições às taxas de juros podem beneficiar as vítimas de crises adversas (que terão alta demanda por crédito) e, ao mesmo tempo, penalizar aqueles que sofreram impactos positivos (e, portanto, estão em condições de emprestar). Glaeser e Scheinkman formalizam esse modelo e derivam uma variedade de previsões não óbvias, incluindo algumas que eles testam usando dados americanos. O maior apelo do modelo está em sua capacidade de explicar a natureza generalizada das restrições de juros, que surgem em sociedades e tradições religiosas muito distantes das da Europa medieval.

Testar teorias sobre o inferno, o purgatório e as cruzadas é ainda mais difícil do que testar teorias sobre restrições de taxas de juros, principalmente quando as evidências históricas relevantes são, em grande parte, casuais e amplamente dispersas no tempo e no espaço. Na maior parte do tempo, Ekelund et al. devem, portanto, limitar-se a interpretações que fornecem fundamentos econômicos para essas práticas. No entanto, eles merecem crédito por abrir a porta para a teorização econômica sobre o conteúdo de uma religião e por motivar outros economistas a seguirem seu caminho. Outras contribuições recentes para a economia da igreja medieval incluem Hull (1989), Dieter Schmidtchen e Achim Mayer (1997).

Outros trabalhos recentes oferecem explicações econômicas para uma variedade muito mais ampla de fenômenos religiosos: a doutrina calvinista da predestinação (Glaeser, 1994), o surgimento do monoteísmo judaico (Alexander Raskovich, 1996), o caráter distintivo de textos religiosos (Geoffrey Miller, 1994), a variação intercultural e intertemporal das crenças sobre a vida após a morte (Hull e Bold, 1994) e a relação

entre diferentes estilos de teologia e diferentes estilos de organização religiosa (Douglas Allen, 1995). Os artigos de Glaeser e Scheinkman, Schmidtchen e Mayer, Glaeser e Raskovich ilustram maneiras pelas quais os economistas podem modelar doutrinas formalmente e (às vezes) chegar a previsões testáveis não óbvias.

### *Mercados religiosos*

Se as denominações individuais funcionam como empresas religiosas, então elas coletivamente constituem um mercado religioso. Reconhecendo isso, Adam Smith ([1776]1965, p. 740-41) argumentou que as religiões estabelecidas enfrentam os mesmos problemas de incentivo que afligem outros monopólios promovidos pelo Estado:

Os professores de religião [...], da mesma forma que outros professores, podem depender completamente para a sua subsistência dos contributos voluntários dos alunos como fazê-la resultar de qualquer fundo a que lhe dê direito a lei do seu país [...] O seu esforço, zelo e aplicação tendem a ser maiores no primeiro caso do que no segundo. Neste aspecto, os professores de novas religiões sempre tiveram vantagem considerável em atacar esses sistemas antigos e estabelecidos pelos quais o clero, descansando sobre os seus privilégios, tinha negligenciado a manutenção do fervor da fé e da devoção no povo em geral [...]

Anderson (1988) revisa os argumentos de Smith em detalhes, citando os muitos benefícios – individuais e coletivos, morais e econômicos – que Smith atribuiu à competição religiosa. Charles Leathers e Patrick Raines (1992) contestam a interpretação de Anderson, argumentando que as próprias declarações de Smith são menos claras, mas a questão empírica permanece: a concorrência estimula os níveis de atividade religiosa e as seitas iniciantes demonstram mais vitalidade do que as igrejas estabelecidas?

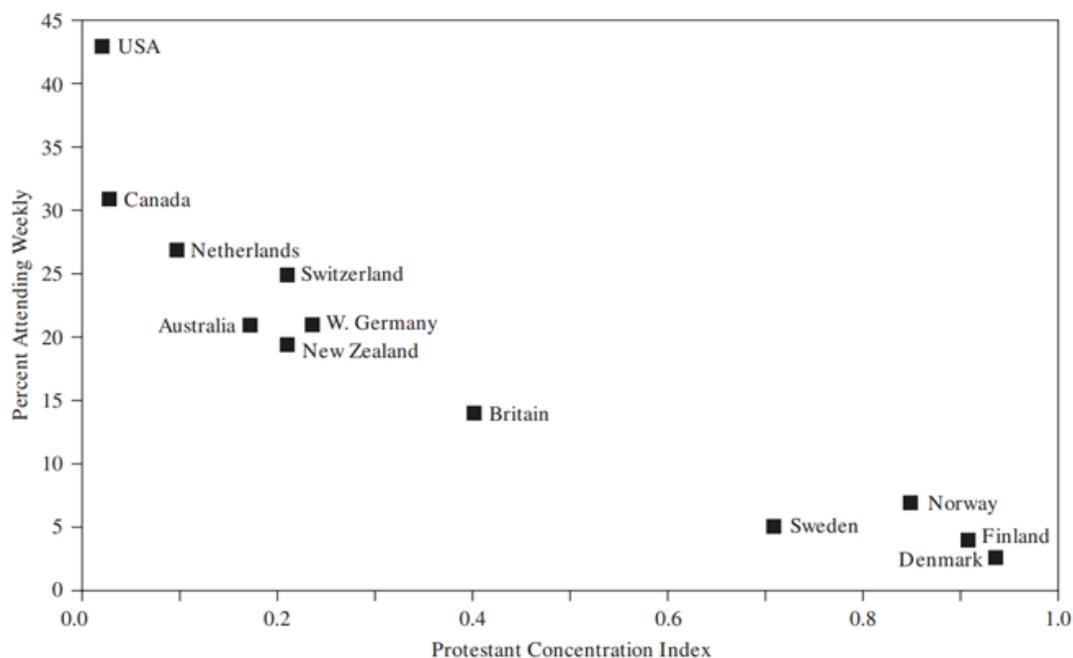
Evidências confirmatórias começaram a aparecer em muitas frentes. Considere, por exemplo, a Figura 3, que mostra graficamente a forte e impressionante relação negativa entre a frequência à igreja e um índice de concentração religiosa no estilo de Herfindahl em 12 países predominantemente protestantes<sup>28</sup>. As taxas semanais de frequência à igreja variam de 40% da população total nos Estados Unidos (onde a Constituição garante a concorrência religiosa) a menos de 10% nos países escandinavos (onde uma única igreja luterana estatal domina o mercado, funciona com o dinheiro dos impostos e paga seu clero como funcionário público). Na verdade, cada medida disponível de piedade, incluindo frequência de oração, crença em Deus e confiança na religião, é maior em países com várias igrejas concorrentes do que em países dominados por uma

28 O índice Herfindahl para as denominações no país  $j$ , tem a fórmula  $\sum_i S_{ij}^2$ , onde  $S_{ij}$  denota a parcela de pessoas no país  $j$  que pertencem à denominação  $i$ . A taxa de frequência geral do país,  $A_j$ , será igual à soma ponderada  $\sum_{i,j} S_{ij} A_{ij}$ , em que  $A_{ij}$  denota a taxa de frequência da denominação  $i$ , e se  $A_{ij}$  depender (negativamente) de  $S_{ij}$ , então as aproximações de primeira ordem de primeira ordem resultam em  $A_j = \sum_i (\alpha_i S_{ij} + \beta_i S_{ij}^2)$ . Supondo parâmetros idênticos,  $\alpha_{prot}$  e  $\beta_{prot}$ , para todas as denominações não católicas, obtêm-se equações adequadas para a análise de regressão:  $A_j = \alpha_{cath} S_{cath;j} + \alpha_{prot} \sum_i S_{ij} + \beta_{cath} S_{cath;j}^2 + \alpha_{prot} \sum_i S_{ij}^2$ , em que os  $\sum_i$ 's abrangem todas as denominações não católicas. Iannaccone (1991) conclui que regressões dessa forma explicam mais de 90% da variação observada nas taxas nacionais de frequência à igreja, frequência de oração e crença em Deus.

única igreja estabelecida, e essas relações permanecem fortes mesmo após controle de renda, educação ou urbanização. Também é verdade que em cada país, o nível médio de crença religiosa e participação é consistentemente mais baixo nas igrejas estabelecidas, que desfrutam do apoio financeiro e regulatório do Estado, do que entre as pequenas denominações que operam na margem competitiva do mercado religioso do país.

Uma correlação entre taxas de diversidade religiosa e participação religiosa tem sido observada em muitos outros contextos, contemporâneos e históricos, regionais e internacionais. A análise de Finke e Stark (1988) sobre a filiação a igrejas em cidades americanas da virada do século encontrou taxas mais altas de filiação religiosa e atividade de escola dominical em cidades com taxas mais altas de diversidade religiosa. Finke, Avery Guest e Stark (1996) replicam essa descoberta para as cidades e vilas do estado de Nova York, usando dados detalhados das décadas de 1850 e 60. Trabalhando com dados de contribuições de 177 congregações americanas contemporâneas, Zaleski e Zech (1995) encontraram taxas per capita mais altas de doações em congregações localizadas em áreas onde sua denominação tem baixa participação no mercado e onde o mercado religioso geral é mais diversificado. Mesmo na Suécia, um país conhecido pela falta de atividade religiosa, Eva Hamberg e Thorlief Pettersson (1994) descobriram que a diversidade religiosa local se correlaciona com as taxas locais de participação religiosa.

**Figura 3: Concentração de mercado vs. taxas de frequência à igreja.**



Fonte: Iannaccone (1991). O índice de concentração "protestante" de um país é calculado a partir das parcelas da população de 1980 das denominações não católicas do país. As taxas de frequência semanal à igreja são provenientes de pesquisas internacionais da Gallup realizadas no final da década de 1970. Consulte a nota de rodapé 31 para obter detalhes.

Estudos sobre a participação religiosa católica fornecem apoio parcial para o modelo do "monopólio preguiçoso". Analisando dados das 102 dioceses católicas romanas nos

Estados Unidos, Stark e James McCann (1993) descobriram que, em relação à população católica total, o número de crianças que frequentam escolas católicas e o número de ordenações sacerdotais tendem a ser maiores em regiões onde os católicos representam uma fração relativamente pequena da população. O estudo transnacional análogo de Stark (1992), baseado em dados agregados de 45 nações, encontrou uma forte correlação negativa entre o número de padres por católico e a porcentagem de católicos na população total. Embora esses estudos sugiram que o comprometimento católico seja menor onde os católicos representam uma parcela maior da população, é importante observar que as taxas de frequência à igreja não são consistentemente baixas em regiões onde os católicos são mais numerosos. Entre as nações predominantemente católicas da Europa Ocidental, as taxas de frequência semanal à igreja variam de um mínimo de 12% na França a um máximo de 82% na República da Irlanda<sup>29</sup>.

É claro que é arriscado inferir a causalidade a partir de correlações. No entanto, a história causal é fortalecida por estudos que rastreiam os efeitos da competição crescente ao longo do tempo. Finke (1990) e Finke e Stark (1992) documentam o impacto da "desregulamentação" na história religiosa americana, mostrando que as taxas de filiação à igreja aumentaram à medida que o padrão colonial de igrejas estabelecidas e monopólio religioso de fato cederam lugar a um mercado religioso livre. Kelley Olds (1994) fornece evidências detalhadas e estatisticamente sofisticadas de que o número e os salários dos pregadores na Nova Inglaterra colonial aumentaram em resposta à desestabilização e privatização da religião.

Finke e Olds descobriram que a desestabilização produziu tanto vencedores quanto perdedores, um efeito da Primeira Emenda discutido por Michael McConnell e Richard Posner (1989). Assim, de 1776 a 1850, a participação de mercado combinada das denominações episcopal, congregacional e presbiteriana caiu de 55% para 19% de todos os adeptos religiosos, enquanto a fração de metodistas e batistas subiu de 19% para 55%. Essa tendência não é exclusiva dos Estados Unidos – efeitos semelhantes foram observados na Coreia, nas Filipinas, no Leste Europeu, na antiga União Soviética e no Japão (Iannaccone, Finke e Stark, 1997). Talvez o caso mais dramático e marcante seja o do Japão pós-Segunda Guerra Mundial, onde a abolição do shinto estatal e o advento da liberdade religiosa levaram a um período de cinco anos conhecido como "*The Rush-Hour of the Gods*" (A corrida para os deuses), durante o qual foram formadas cerca de 2.000 novas seitas e cultos.

Os estudos sobre competição e desregulamentação religiosa causaram um alvoroço na sociologia da religião, que tradicionalmente via o pluralismo religioso como uma ameaça secularizante à fé e ao fervor. Alguns dos estudiosos mais conhecidos da área, de fato, chegaram a defender modelos de mercado como um "novo paradigma" para a sociologia da religião (Warner, 1993). Ironicamente, no entanto, esse novo paradigma

---

29 Stark (1992) argumentou que as taxas tradicionalmente altas de religiosidade na Irlanda e na Polônia, duas nações predominantemente católicas, são menos anômalas do que parecem à primeira vista, porque em cada caso a Igreja funcionou como um veículo de resistência à dominação política externa (da Inglaterra e da União Soviética, respectivamente). Assim, pode-se considerar essas igrejas "monopolistas" como instituições ferozmente competitivas em seus mercados políticos mais amplos. O declínio observado na atividade religiosa católica polonesa após a queda da União Soviética dá algum apoio a essa interpretação.

ressuscita uma visão antiga, compartilhada não apenas por Adam Smith, mas também por Alexis de Tocqueville e até mesmo por Thomas Jefferson, que certa vez aconselhou que, em questões de religião, "a máxima do governo civil" deveria ser invertida para "divididos permanecemos, unidos caímos"<sup>30</sup>.

## Implicações políticas

O trocadilho de Jefferson é, obviamente, emblemático do compromisso radical com a liberdade religiosa e com a separação entre a Igreja e o Estado, incorporados na Primeira Emenda da Constituição dos EUA. No entanto, mesmo nos Estados Unidos, onde um "muro de separação" tem caracterizado as relações entre a Igreja e o Estado por mais de dois séculos, os debates sobre políticas persistem. O fiasco de Waco, que terminou com as mortes em um incêndio de David Koresh e seus seguidores, é apenas o mais recente em uma longa série de confrontos sobre o papel do governo na regulamentação de grupos religiosos considerados desviantes. Embora pequenos em termos de membresia, tais "seitas" e "cultos" têm destaque em reportagens da mídia, debates públicos e disputas legais sobre o lugar da religião na sociedade. Encontramos repetidas alegações de que a participação em tais grupos não devem ser vista como o exercício da liberdade religiosa, mas sim como submissão a organizações determinadas a "lavagem cerebral" e exploração. De fato, muitos escritos populares, artigos da psicologia e decisões jurídicas abordaram a participação em cultos como evidência a priori de patologia ou coerção.

Os modelos econômicos tendem a minar a suposta validade dessas interpretações. Conforme observado na discussão sobre modelos de clubes, muitas das práticas bizarras e aparentemente patológicas de grupos desviantes podem funcionar como tentativas racionais e de aumento da utilidade para promover a solidariedade e limitar o *free riding*. Ao mesmo tempo, um grande conjunto de pesquisas empíricas das décadas de 1970 e 1980 refuta a maioria das acusações de "lavagem cerebral" e coerção (Richardson, 1991). Assim, a teoria e os dados se combinam para sugerir que a regulamentação governamental da religião tende a reduzir o bem-estar individual, sufocando a inovação religiosa ao restringir a escolha e estreitando a gama de produtos religiosos. Além da questão das seitas e cultos desviantes, encontramos um conjunto mais amplo, porém relacionado, de questões relativas às consequências gerais da regulamentação da religião. Mais uma vez, encontramos Smith afirmando que a concorrência não apenas geraria mais religião, mas também uma religião melhor: o *laissez-faire* religioso é a melhor maneira de satisfazer a demanda por instrução religiosa, reduzir o conflito religioso e promover "a religião pura e racional, livre de toda mistura de absurdo, impostura ou fanatismo"<sup>31</sup>.

---

30 Veja Robert Healey (1984, p. 360) sobre essa e outras declarações de Jefferson sobre minorias religiosas.

31 Smith (1965, pp. 742-43) rejeitou explicitamente o argumento de seu amigo David Hume, que previu que a competição religiosa incentivaria o fanatismo, a superstição, a intolerância e a desordem civil, e que, portanto, endossou uma igreja estabelecida "para subornar a indolência" do clero. Jefferson parece ter compartilhado a visão de Smith de que a liberdade religiosa logo levaria as pessoas a adotarem uma fé racional (Unitária) (Healey 1984, pp. 373-74).

Até o momento, não há testes diretos da afirmação de Smith de que a competição religiosa beneficia as sociedades, proporcionando uma religião melhor, menos conflitos civis e (por extensão) mais prosperidade. Mas pelo menos uma regularidade empírica relevante existe. Vários estudos descobriram que regimes democráticos parecem ter mais chances de surgir e sobreviver em culturas cristãs protestantes, uma regularidade que S. Martin Lipset (1993) e outros atribuem a tradições de tolerância adotadas como uma questão de necessidade política pelos membros de grupos protestantes concorrentes<sup>32</sup>.

## Conclusão

Nos 20 anos desde o artigo pioneiro de Azzi e Ehrenberg, a economia da religião cresceu em um corpo significativo de pesquisa. Artigos estão aparecendo com frequência cada vez maior, e praticamente todos os tópicos conhecidos pelos sociólogos da religião receberam alguma atenção: a natureza da religião; os determinantes da religiosidade individual e das taxas de participação; conversão, compromisso e mobilidade religiosa; o surgimento e evolução das instituições religiosas; secularização e pluralismo; religiões desviantes; as correlações socioeconômicas da filiação a seitas; questões entre igreja e estado; as consequências econômicas da religião; e muito mais.

Como se deve julgar esse trabalho? Talvez devêssemos começar reconhecendo que a abordagem econômica desencadeou uma pequena revolução na sociologia da religião, um subcampo considerável que sustenta quatro revistas, quatro associações e três encontros anuais nos Estados Unidos e na Europa. A *International Society for the Sociology of Religion* baseou suas reuniões de 1990 no tema "religião e economia" (e posteriormente publicou os artigos plenários na edição de março de 1992 da *Social Compass*). O *Journal for the Scientific Study of Religion* dedicou a maior parte de sua edição de março de 1995 a artigos econômicos e a um simpósio sobre a abordagem da escolha racional. Os artigos de uma recente conferência especial sobre teorias de escolha racional da religião apareceram recentemente em um volume editado por Lawrence Young (1997). E, como já observei, vários sociólogos da religião proeminentes chegaram ao ponto de caracterizar os modelos de mercado ou a teoria da escolha racional como o "novo paradigma" de seu campo. Certamente, nem toda a atenção tem sido positiva, mas dadas as barreiras disciplinares que separam a sociologia e a economia, a quantidade de atenção em si é notável.

Dentro da economia, a pesquisa em economia da religião cresceu de forma constante, embora não exatamente em grande quantidade, nas décadas de 1970 e 1980,

---

32 Em regressões transversais que comparam o desenvolvimento econômico, a liberdade política e a composição religiosa dos 150 maiores países do mundo, Fred Glahe e Frank Vohries (1989) concluíram que um índice de "democracia judaico-cristã" explica cerca de 40% da variação nos níveis atuais de desenvolvimento econômico (e 53% na subamostra de países capitalistas). A análise deles, no entanto, emprega apenas três variáveis: (1) uma medida de desenvolvimento econômico que combina o PIB per capita, a expectativa de vida média, a taxa de alfabetização de adultos e a taxa de sobrevivência infantil em uma escala aditiva de peso igual; (2) um índice de liberdade política considerado confiável por vários estudiosos; e (3) a proporção da população de cada país afiliada a uma denominação judaico-cristã. A variável "*Judeo-Christian Democracy*" é definida como o índice de liberdade política de cada país multiplicado por sua proporção de habitantes judaico-cristãos.

para um fluxo constante nos anos 1990. Atualmente, a maioria das conferências da *AEA* inclui uma ou duas sessões sobre religião, como a sessão sobre religião e economia apresentada nos *Papers and Proceedings* de maio de 1996 da *AER*. Outros artigos recentes sobre a economia da religião foram publicados em diversas revistas, incluindo o *Journal of Political Economy*, *Economic Inquiry*, *Explorations in Economic History*, *Public Choice*, *Journal of Law, Economics, and Organization*, *Journal of Economic Behavior and Organization* e *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. Essas duas últimas revistas também publicaram coleções especiais de artigos sobre religião e economia, em 1994 e 1995, respectivamente, e o *JITE* dedicou sua edição de março de 1997 a artigos de uma conferência recente sobre o assunto.

A economia da religião não é de forma alguma um campo altamente integrado, e a maioria de seus contribuintes trabalhou de forma independente. Tentei apresentar uma visão geral bastante sistemática, enfatizando as conexões entre as diferentes contribuições e a progressão das famílias para os mercados. No processo, entretanto, tive de ignorar alguns tópicos que, até o momento, receberam pouca atenção, mas que podem se tornar cada vez mais importantes. Em minha opinião (e na dos sociólogos mais críticos da escolha racional), um melhor tratamento desses tópicos preencheria as lacunas mais importantes que existem atualmente na economia da religião, especificamente:

1. A pesquisa tende a evitar questões relacionadas à substância da religião, considerando a demanda por religião como um dado e mantendo o caráter dos produtos religiosos vagamente definido. Embora essa abordagem evite formulações restritas, ela oferece pouca compreensão da diferença entre uma congregação e um clube social, ou entre a frequência à igreja e o boliche. Claramente, gostaríamos de fazer melhor. Lembre-se de que, para Azzi e Ehrenberg, a característica distintiva da religião se encontra em sua promessa de recompensas após a morte. Para Stark e Bainbridge (e muitos outros sociólogos da religião), essa definição é ampliada para acomodar uma ampla gama de *commodities* "sobrenaturais". Para Schlicht (1995) e muitos teólogos, a característica crítica é ainda mais ampla: um conjunto de crenças e comportamentos que dão sentido à vida. Outros enfatizaram a capacidade da religião de apoiar bens coletivos, como direitos de propriedade e moralidade pública (Hull e Bold 1989, Anderson e Tollison, 1992). Até o momento, não está claro como essas concepções mais amplas podem ser capturadas em modelos formais.
2. Seja qual for a definição de religião e bens religiosos, é evidente que as atividades religiosas envolvem uma grande quantidade de riscos. As recompensas prometidas podem nunca se concretizar, as crenças podem se revelar falsas, os sacrifícios podem ser em vão. Nesse aspecto, a religião é o "bem da crença" por excelência – um fato observado por vários autores. Hull e Bold (1989) e Iannaccone (1995) argumentam que muitos aspectos comuns das instituições religiosas existem para reduzir (ou pelo menos parecer reduzir) o risco de fraude e desinformação (por exemplo, estruturas congregacionais, que limitam a necessidade de profissionais em tempo integral, e atividades regulares em grupo, que aumentam o fornecimento de testemunhos de produtos). No entanto, em

sua maioria, o problema da incerteza religiosa recebeu pouca atenção e praticamente nenhuma análise formal. Os modelos de utilidade esperada podem parecer o primeiro passo natural, mas como Montgomery (1996b) enfatizou, a "informação" religiosa objetiva pode simplesmente não existir, não deixando nenhuma maneira racional de atribuir probabilidades à maioria das afirmações religiosas.

3. Em todas as religiões, os economistas ainda não falaram muito sobre a formação de crenças, religiosas ou não, nem deram muita atenção ao processo pelo qual as religiões procuram moldar as crenças e os valores das pessoas. Embora essa questão seja importante em todos os cenários econômicos, a religião parece ser o campo de testes ideal para modelos de mudança de valores e formação de crenças. Observe, por exemplo, que as religiões são diretas e específicas quanto às crenças e aos valores que buscam difundir, o que torna relativamente fácil estimar seu impacto por meio de pesquisas e observações. Observe também que as religiões empregam um vasto arsenal de armas na guerra para moldar as almas: educação na infância, reforço dos pais, filiação seletiva, ritos de passagem, monitoramento de grupo, declarações públicas de compromisso, sanções e status, promessas de recompensas e punições sobrenaturais, apelos à história e à autoridade sagrada, e assim por diante. Kuran (1995) estudou os efeitos de tal pressão com alguns detalhes e fornece exemplos gritantes de "falsificação de preferências religiosas" em países do Oriente Médio. Modelos de formação de hábitos religiosos, baseados talvez na estrutura de efeitos da experiência analisada acima, oferecem uma abordagem um pouco diferente. Montgomery (1996b) defende uma teoria cognitivo-dissonante (não racional) da formação de crenças, enquanto Russell Hardin (1997) enfatiza os custos e benefícios que levam as pessoas a favorecer algumas crenças e algumas fontes de informação em detrimento de outras. Todas as abordagens ainda não foram desenvolvidas.

O progresso nesses tópicos requer não apenas mais e melhores modelos, mas também mais atenção ao grande conjunto de regularidades empíricas documentadas pelos sociólogos da religião. Sem dúvida, a sociologia da religião tem sofrido com a pobreza de teoria, mas é rica em dados, especialmente em comparação com áreas de pesquisa relacionadas (como o estudo de gangues, clubes sociais e movimentos políticos). Os censos religiosos se estendem por séculos; as crenças e o comportamento religioso foram documentados em grande detalhe durante muitos anos e em muitas culturas; e sabe-se muito mais sobre os membros, as finanças e a história das igrejas e denominações do que qualquer outro tipo de organização social. Os economistas da religião fariam bem em estudar essa literatura, pois as melhores perspectivas de progresso no estudo científico da ciência da religião estão no casamento da teoria econômica com os dados sociológicos.

Nigel Tomes (1985, p. 245) começou um artigo observando que "a economia é fundamentalmente ateuista. Crenças religiosas, práticas e comportamentos não desempenham nenhum papel na vida do *homo economicus*". Eu terminaria o meu artigo com uma esperança contrária: a economia da religião acabará por enterrar dois mitos – o do

*homo economicus* como uma criatura fria, sem necessidade nem capacidade de piedade, e o do *homo religiosus* como um retrocesso aos tempos pré-rationais.

## Referências

AAFRC Trust for Philanthropy. Giving USA 1996: The Annual Report on Philanthropy for the Year 1995. 41st Annual Issue. AAFRC Trust for Philanthropy, 1996.

ALLEN, Douglas W. Order in the Church: A Property Rights Approach. *J. Econ. Behav. Organ.*, 27:1, p.p. 97–117, 1995.

ANDERSON, Gary M. Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations. *J. Polit. Econ.*, 96:5, p.1066–88, 1988.

ANDERSON, Gary M. and Robert D. Tollison. Morality and Monopoly: The Constitutional Political Economy of Religious Rules. *Cato J.*,12:2, p. 373–92, 1992.

AZZI, Corry and Ronald G. Ehrenberg. Household Allocation of Time and Church Attendance. *J. Polit. Econ.*, 83:1, p. 27–56, 1975.

BAINBRIDGE, William S. The Religious Ecology of Deviance. *Amer. Soc. Rev.*, 54:2, p. 288–95, 1989.

BARRETT, David B., ed. *World Christian Encyclopedia*. Nairobi: Oxford U. Press, 1982.

BECKER, Gary S., Elizabeth M. Landes, and Robert T. Michael. An Economic Analysis of Marital Instability. *J. Polit. Econ.*, 85:6, p.1141–87, 1977.

BIDDLE, Jeff E. Religious Organizations, in *Who Benefits from the Nonprofit Sector?* Charles T. Clotfelter, ed. Chicago: U. Chicago Press, p. 92–133, 1992.

BOULDING, Kenneth E. *Beyond Economics: Essays on Society, Religion, and Ethics*. Ann Arbor, MI: Ann Arbor Paperbacks, 1970.

BRADLEY, Martin B. et al. *Churches and Church Membership in the United States: 1990*. Atlanta, GA: Glenmary Research Center, 1992.

BRENNER, Reuven and Nicholas M. Kiefer. The Economics of the Diaspora: Discrimination and Occupational Structure. *Econ. Develop. Cult. Change*, 29:3, p. 517–34, 1981.

CARR, Jack L. and Janet T. Landa. The Economics of Symbols, Clan Names, and Religion. *J. Legal Stud.*, 12:1, p. 135–56, 1983.

CHISWICK, Barry R. The Labor Market Status of American Jews: Patterns and Determinants. *American Jewish Yearbook*, 85, p. 131–53, 1985.

CHISWICK, Barry R. The Earnings and Human Capital of American Jews. *J. Human Res.*, 18:3, p. 313–36, 1983.

CHISWICK, Barry R. *An Economic Analysis of Philanthropy in Contemporary Jewish Philanthropy in America*. Barry A. Kosmin and Paul Ritterband, eds. Savage, MD: Rowman & Littlefield, p. 3–15, 1991.

CHISWICK, Carmel U. *The Economics of American Judaism*. *Shofar*, 13:4, p. 1–19, 1995.

CLOTFELTER, Charles T. *Federal Tax Policy and Charitable Giving*. NBER Monograph. Chicago, IL: U. Chicago Press, 1985.

COCHRAN, John K.; Leonard Beeghley. *The Influence of Religion on Attitudes toward Nonmarital Sexuality*. *J. Sci. Study Rel.*, 30:1, p. 45–62, 1991.

COCHRAN, John K.; Ronald L. Akers. *Beyond Hellfire: An Exploration of the Variable Effects of Religiosity on Adolescent Marijuana and Alcohol Use*. *J. Res. Crime & Delinquency*, 26:3, p. 198–225, 1989.

CURRIE ROBERT, Alan Gilbert; Lee Horsley. *Churches and Churchgoers: Patterns of Church Growth in the British Isles since 1700*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

DARNELL, Alfred; Darren E. Sherkat. *Forthcoming. The Impact of Fundamentalism on Educational Attainment*. *American Sociological Review*, vol. 62, no. 2, p. 306–15, 1997.

DAVIS, James A.; Tom W. Smith. *General Social Surveys, 1972–1996*. [machine readable file]. NORC ed. Chicago, IL: National Opinion Research Center, 1996.

DE VAUS, David A. *Workforce Participation and Sex Differences in Church Attendance*. *Rev. Rel. Res.*, 25:3, p. 247–56, 1984.

DELACROIX, Jacques. *A Critical Empirical Test of the Common Interpretation of the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Paper presented at meetings of Int. Assoc. Business & Society in Leuven, Belgium, 1992.

DELACROIX, Jacques. *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. *J. Sci. Study Rel.*, 34:1, p. 126–27, 1995.

DOLIN, Richard A.; Frank Slesnick; John T. Byrd. *The Organizational Structures of Church and Orthodoxy*. Paper presented at meetings of West. Econ. Assoc., Lake Tahoe, NV, 1989.

DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. New York: Free Press, 1965.

DURKIN, John T., Jr.; Andrew M. Greeley. *A Model of Religious Choice Under Uncertainty: On Responding Rationally to the Nonrational*. *Rationality and Society*, 3:2, p. 178–96, 1991.

EHRENBERG, Ronald G. *Household Allocation of Time and Religiosity: Replication and Extension*. *J. Polit. Econ.*, 85:2, p. 415–23, 1977.

- EISENSTADT, Shmuel N. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books, 1968.
- EKELUND, Robert B. et al. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford U. Press, 1996.
- EKELUND, Robert B. Jr., Robert F. Hébert, and Robert D. Tollison. An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking. *J. Law, Econ., Organ.*, 5:2, p. 307–31, 1989.
- ELLISON, Christopher G. Religious Involvement and Subjective Well-being. *J. Health & Soc. Behav.*, 32:1, p. 80–99, 1991.
- ELLISON, Christopher G. Religion, the Life Stress Paradigm, and the Study of Depression. in *Religion in Aging and Mental Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*. Jeffrey S. Levin, ed. Thousand Oaks, CA: Sage, p. 78–121, 1993.
- ELZINGA, Kenneth G. What is Christian Economics? In *Christian Perspectives on Economics*. Robert N. Mateer, ed. Lynchburg, VA: Contem. Econ. & Bus. Assoc., p. 5–11, 1989.
- EVANS, T. David et al. Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality. *Criminology*, 33:2, p. 195–224, 1995.
- FINKE, Roger; Rodney Stark. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *Amer. Soc. Rev.*, 53:1, p. 41–49, 1988.
- FINKE, Roger; Rodney Stark. *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers U. Press, 1992.
- FINKE, Roger. Religious Deregulation: Origins and Consequences. *J. Church & State*, 32:3, p. 609–26, 1990.
- FINKE, Roger; Avery M. Guest; Rodney Stark. Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State: 1805–1865. *Amer. Soc. Rev.*, 61:2, p. 203–18, 1996.
- FREEMAN, Richard B. “Who Escapes? The Relation of Churchgoing and Other Background Factors to the Socioeconomic Performance of Black Male Youths from Inner-city Tracts. In *The Black Youth Employment Crisis*. Richard B. Freeman and Harry J. Holzer, eds. Chicago and London: U. Chicago Press, p. 353–76, 1986.
- GALLUP, George H., Jr. *Religion in America, 1996*. Princeton, NY: Princeton Religion Research Center, 1996.
- GAY, Craig M. *With Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

- GLAESER, Edward L. Incentive, Predestination, and Free Will. Mimeo, 1994.
- GLAESER, Edward L.; José A. Scheinkman. Forthcoming. Neither a Borrower nor Lender Be: An Economic Analysis of Interest Restrictions and Usury Laws. *J. Law Econ*, 1998.
- GLAHE, Fred and Frank Vorhies. Religion, Liberty and Economic Development: An Empirical Investigation. *Public Choice*, 62:3, p. 201–15, 1989.
- GREELEY, Andrew M. *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 1989.
- GREIF, Avner. Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies. *J. Polit. Econ.*, 102:5, p. 912–50, 1994.
- GROSSBARD–SHECHTMAN, Amyra; Shoshana Neuman. Economic Behavior, Marriage and Religiosity. *J. Behav. Econ.*, 15:1/2, p. 71–85, 1986.
- HADAWAY, C. Kirk; Penny Long Marler; Mark Chaves. What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance. *Amer. Soc. Rev.*, 58:6, p. 741–52, 1993.
- HAMBERG, Eva M.; Thorleif Pettersson. The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden. *J. Sci. Study Rel.*, 33:3, p. 205–16, 1994.
- HARDIN, Russell. The Economics of Religious Belief. *J. Instit. & Theor. Econ.*, 153:1, p. 259–78, 1997.
- HEALEY, Robert M. Jefferson on Judaism and the Jews: 'Divided We Stand, United, We Fall!. *American Jewish History*, 73:4, p. 359–74, 1984.
- HEATON, Timothy B.; Edith L. Pratt. The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability. *J. Family Issues*, 11:2, p. 191–207, 1990.
- HOGUE, Dean R.; Fenggang Yang. Determinants of Religious Giving in American Denominations: Data from Two Nationwide Surveys. *Rev. Rel. Res.*, 36:2, p. 123–48, 1994.
- HOUT, Michael; Andrew M. Greeley. The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States, 1940–1984. *Amer. Soc. Rev.*, 52:3, p. 325–45, 1987.
- HULL, Brooks B. Religion, Afterlife, and Property Rights in the High Middle Ages. *Stud. Econ. Anal.*, 12:1, p. 3–21, 1989.
- HULL, Brooks B.; Frederick Bold. Towards an Economic Theory of the Church. *Int. J. Soc. Econ.*, 16:7, p. 5–15, 1989.
- HULL, Brooks B.; Frederick Bold. Hell, Religion, and Cultural Change. *J. Inst. & Theor. Econ.*, 150:3, p. 447–64, 1994.

HULL, Brooks B.; Frederick Bold. Preaching Matters—Replication and Extension. *J. Econ. Behav. Organ.*, 27:1, p. 143–49, 1995.

IANNACCONO, Laurence R. Consumption Capital and Habit Formation with an Application to Religious Participation. U. Chicago: Ph.D. Dissertation, 1984.

IANNACCONO, Laurence R. A Formal Model of Church and Sect. *Amer. J. Soc.*, Supplement, 94, p. 241–68, 1988.

IANNACCONO, Laurence R. Religious Practice: A Human Capital Approach. *J. Sci. Study Rel.*, 29:3, p. 297–314, 1990.

IANNACCONO, Laurence R. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality & Society*, 3:2, p. 156–77, 1991.

IANNACCONO, Laurence R. Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives. *J. Polit. Econ.*, 100:2, p. 271–97, 1992.

IANNACCONO, Laurence R. Why Strict Churches Are Strong. *Amer. J. Soc.*, 99:5, p. 1180–211, 1994.

IANNACCONO, Laurence R. Risk, Rationality, and Religious Portfolios. *Econ. Inquiry*, 38:2, p. 285–95, 1995.

IANNACCONO, Laurence R.; Roger Finke; Rodney Stark. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Econ. Inquiry*, 35:2, p. 350–64, 1997.

KURAN, Timur. The Economic Impact of Islamic Fundamentalism. In *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds. Chicago: U. Chicago Press, p. 302–41, 1993.

KURAN, Timur. *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 1995.

KURAN, Timur. Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited. *J. Instit. & Theor. Econ.*, 153:1, p. 41–71, 1997.

LARSON, Edward J.; Larry Witham. Belief in God and Immortality Among American Scientists: A Historical Survey Revisited. *Nature*, 1997.

LAZERWITZ, Bernard and Michael Harrison. American Jewish Denominations: A Social and Religious Profile. *Amer. Soc. Rev.*, 44:4, p. 656–66, 1979.

LEATHERS, Charles G.; J. Patrick Raines. Adam Smith on Competitive Religious Markets. *Hist. Polit. Econ.*, 24:2, p. 499–513, 1992.

LEHRER, Evelyn L. Religion as a Determinant of Marital Fertility. *J. Popul. Econ.*, 9:2, p. 173–96, 1996a.

LEHRER, Evelyn L. The Role of the Husband's Religious Affiliation in the Economic and Demographic Behavior of Families. *J. Sci. Study Rel.*, 35:2, p. 145–55, 1996b.

LEHRER, Evelyn L.; Carmel U. Chiswick. Religion as a Determinant of Marital Stability. *Demography*, 30:3, p. 385–404, 1993.

LENSKI, Gerhard E. *The Religious Factor*. Rev. ed. Garden City, NY: Doubleday, 1963.

LEVIN, Jeffrey S. Religion and Health: Is There an Association, Is It Valid, and Is It Causal?. *Soc. Sci. Med.*, 38:11, p. 1475–82, 1994.

LEVIN, Jeffrey S.; Harold Y. Vanderpool. Is Frequent Religious Attendance Really Conducive to Better Health?: Toward an Epidemiology of Religion. *Soc. Sci. Med.*, 24:7, p. 589–600, 1987.

LIPFORD, Jody W. Group Size and the Free-Rider Hypothesis: An Examination of New Evidence from Churches. *Public Choice*, 83:3–4, p. 291–303, 1995.

LIPFORD, Jody W., Robert E. McCormick, and Robert D. Tollison. Preaching Matters. *J. Econ. Behav. Organ.*, 21:3, p. 235–50, 1993.

LIPSET, Seymour Martin. The Social Requisites of Democracy Revisited. *Amer. Soc. Rev.*, 59:1, p. 1–22, 1994.

LONG, Stephen H. and Russell F. Settle. Household Allocation of Time and Church Attendance: Some Additional Evidence. *J. Polit. Econ.*, 85:2, p. 409–13, 1977.

MCCONNELL, Michael W. and Richard A. Posner. An Economic Approach to Issues of Religious Freedom. *U. Chicago Law Rev.*, 56:1, p. 1–60, 1989.

MEDOFF, Marshall H. An Empirical Analysis of Adoption. *Econ. Inquiry*, 31:1, p. 59–70, 1993.

MELTON, J. Gordon. *Encyclopedia of American Religions*. 3rd ed. Detroit: Gale Research, 1989.

MILLER, Geoffrey P. The Legal–Economic Approach to Biblical Interpretation. *J. Instit. & Theor. Econ.*, 150:4, p. 755–62, 1994.

MINOWITZ, Peter. *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*. Stanford, CA: Stanford U. Press, 1993.

MONTGOMERY, James D. Dynamics of the Religious Economy: Exit, Voice, and Denominational Secularization. *Ration. & Soc.*, 8:1, p. 81–110, 1996a.

MONTGOMERY, James D. Contemplations on the Economic Approach to Religious Behavior. *Amer. Econ. Rev.*, 86:2, p. 443–47, 1996b.

MURRAY, John E. Determinants of Membership Levels and Duration in a Shaker Commune, 1780–1880. *J. Sci. Study Rel.*, 34:1, p. 35–48, 1995a.

MURRAY, John E. Human Capital in Religious Communes: Literacy and Selection of Nineteenth Century Shakers. *Explor. Econ. Hist.*, 32:2, p. 217–35, 1995b.

NEUMAN, Shoshana. Religious Observance within a Human Capital Framework: Theory and Application. *App. Econ.*, 18:11, p. 1193–202, 1986.

OLDS, Kelly. Privatizing the Church: Di-establishment in Connecticut and Massachusetts. *J. Polit. Econ.*, 102:2, p. 277–97, 1994.

PESCOSOLIDO, Bernice A. and Sharon Georgianna. Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide. *Amer. Soc. Rev.*, 54:1, p. 33–48, 1989.

PETTERSSON, Thorleif. Swedish Church Statistics Unique Data for Sociological Research. *Social Compass*, 35:1, p. 15–31, 1988.

PICKERING, J. F. Giving in the Church of England: An Econometric Analysis. *App. Econ.*, 17:4, p. 619–32, 1985.

PRYOR, Fred. A Buddhist Economic System –In Principle. *Amer. J. Econ. Soc.*, 49:3, p. 339–49, 1990.

PYLE, Ralph E. Faith and Commitment to the Poor: Theological Orientation and Support for Government Assistance Measures. *Soc. Rel.*, 54:4, p. 385–401, 1993.

RASKOVICH, Alexander. You Shall Have No Other Gods Besides Me: A Legal–Economic Analysis of the Rise of Yahweh. *J. Instit. & Theor. Econ.*, 152:3, p. 449–71, 1996.

RICHARDSON, James T. Cult/Brainwashing Cases and Freedom of Religion. *J. Church & State*, 33:1, p. 55–74, 1991.

ROBERTS, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1990.

ROOF, Wade Clark; William McKinney. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick, NJ: Rutgers U. Press, 1987.

SAMUELSSON, Kurt. *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. Toronto: U. Toronto Press, 1993.

SCHLICHT, Ekkehart. Economic Analysis and Organized Religion. In *Survival and Religion: Biological Evolution and Cultural Change*. Eric Jones and Vernon Reynolds, eds. New York: Wiley, p. 111–62, 1995.

SCHMIDTCHEN, Dieter; Achim Mayer. Established Clergy, Friars and the Pope: Some Institutional Economics of the Medieval Church. *J. Instit. & Theor. Econ.*, 153:1, p. 122–49, 1997.

- SIDDIQI, Muhammad N. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: Islamic Foundation, 1981.
- SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Glasgow ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, eds. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.
- SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York: Modern Library, 1965.
- STARK, Rodney; James C. McCann. *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm*. *J. Sci. Study Rel.*, 32:2, p. 111–24, 1993.
- STARK, Rodney; William S. Bainbridge. *The Future of Religion*. Berkeley: U. California Press, 1985.
- STARK, Rodney; William S. Bainbridge. *Religion, Deviance, and Social Control*. New York: Routledge, 1997.
- STARK, Rodney; Laurence R. Iannaccone; Roger Finke. *Religion, Science, and Rationality*. *Amer. Econ. Rev.*, 86:2, p. 433–37, 1996.
- STARK, Rodney. *Do Catholic Societies Really Exist?* *Ration. & Soc.*, 4:3, p. 261–71, 1992.
- STARK, Rodney. *The Economics of Piety: Religious Commitment and Social Class*. In *Issues in Social Inequality*. Gerald W. Thielbar and Saul D. Feldman, eds. Boston: Little, Brown, p. 483–503, 1972.
- STEVENS, Robert E. David L. Loudon. *Marketing for Churches and Ministries*. The Haworth Press, 1992.
- STIGLER, George J.; Gary S. Becker. *De Gustibus Non Est Disputandum*. *Amer. Econ. Rev.*, 67:2, p. 76–90, 1977.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA: U. California Press, 1990.
- STOLZENBERG, Ross M., Mary Bair-Loy, and Linda J. Waite. *Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership*. *Amer. Soc. Rev.*, 60:1, p. 84–103, 1995.
- STONEBRAKER, Robert J. *Optimal Church Size: The Bigger the Better?* *J. Sci. Study Rel.*, 32:3, p. 231–41, 1993.
- SULLIVAN, Dennis H. *Simultaneous Determination of Church Contributions and Church Attendance*. *Econ. Inquiry*, 23:2, p. 309–20, 1985.
- TAWNEY, R. H. *Religion and the rise of capitalism*. New York: Harper, Row, 1926.
- THORNTON, Arland; William G. Axinn; Daniel H. Hill. *Reciprocal Effects of Religiosity, Cohabitation, and Marriage*. *Amer. J. Soc.*, 98:3, p. 628–51, 1992.

- TOMES, Nigel. The Effects of Religion and Denomination on Earnings and Returns to Human Capital. *J. Human Res.*, 19:4, p. 472–88, 1984.
- TOMES, N. Religion and the Earnings Function. *Amer. Econ. Rev.*, 75:2, p. 245–50, 1985.
- U.S. Bureau of the Census. *Census of Religious Bodies*. Washington, DC: U.S. GPO, 1850, 1880, 1941.
- U.S. Bureau of the Census. *Historical Statistics of the United States: Colonial Times to 1970. Part 1*, Washington, DC: U.S. GPO, 1975.
- U.S. Bureau of the Census. *Statistical Abstract of the United States: 1995*. 115th edition. Washington, DC: U.S. GPO, 1995.
- U.S. Dept. of Labor, Bureau of Labor Statistics. *Employment and Earnings*. Washington, DC: U.S. GPO, 1977–1995.
- ULBRICH, Holley and Myles Wallace. Church Attendance, Age, and Belief in the Afterlife: Some Additional Evidence. *Atlantic Econ. J.*, 11:2, p. 44–51, 1983.
- ULBRICH, Holley and Myles Wallace. Women's Work Force Status and Church Attendance. *J. Sci. Study Rel.*, 23:4, p. 341–50, 1984.
- WALLIS, Joe L. Modelling Churches as Collective Action Groups. *Int. J. Soc. Econ.*, 17:1, p. 59–72, 1990.
- WARNER, R. Stephen. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociology of Religion in the United States. *Amer. J. Soc.*, 98:5, p. 1044–93, 1993.
- WATERMAN, A. M. C. Economists on the relation between political economy and Christian theology: A preliminary survey. *Int. J. Soc. Econ.*, 14:6, p. 46–68, 1987.
- WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Free Press, 1958.
- WUTHNOW, Robert. Science and the Sacred. In *The Sacred in a Secular Age*. Phillip E. Hammond, ed. Berkeley, CA: U. California Press, p. 187–203, 1985.
- YOUNG, Lawrence A., ed. *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge, 1997.
- ZALESKI, Peter A.; Zech, Charles E. Economic and Attitudinal Factors in Catholic and Protestant Religious Giving. *Rev. Rel. Res.*, 36:2, p. 158–67, 1994.
- ZALESKI, Peter A.; Zech, Charles E. The Effect of Religious Market Competition on Church Giving. *Rev. Soc. Econ.*, 53:3, p. 350–67, 1995.

Recebido em: 07/10/2023

Aprovado em: 18/11/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern