

 <p>ESCOLA DE HUMANIDADES</p>	<h1>CIVITAS</h1> <p>Revista de Ciências Sociais Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política</p> <p>Civitas 25: 1-14, jan.-dez. 2025 e-ISSN: 1984-7289 ISSN-L: 1519-6089</p>
<p> http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.46859</p>	

DOSSIÊ: RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

Barganha: um conceito antropológico

Ganga: un concepto antropológico

Bargain: an anthropological concept

Lucas Parreira Álvares¹

orcid.org/0000-0002-0339-3730
lucsparreira1@gmail.com

Enviado em: 13 set. 2024.

Aprovado em: 10 fev. 2025.

Publicado em: 18 set. 2025.

Resumo: *Barganha* é tanto uma categoria de análise na teoria antropológica quanto uma categoria nativa no sertão do São Francisco. Enquanto categoria de análise, a *barganha* é essencialmente ambígua; enquanto um termo nativo, a *barganha*, no sertão do São Francisco, é uma forma de relação instituída pela troca e moralmente questionável, embora generalizada. Ela se expressa em dinâmicas de pacto e promessa que, usualmente, partem de aparentes interesses individuais, mas que, ao compor um circuito de relações locais, integrando festas, celebrações, sacrifícios, penitências e mitos de uma localidade, desvela a sua dimensão coletiva. Nas teias da religião e da economia, este trabalho pretende explorar as múltiplas faces da *barganha* no sertão do São Francisco e, com isso, reativá-la junto ao escopo da teoria antropológica.

Palavras-chave: Barganha. Dádiva. Pacto. Promessa. Dívida.

Resumen: *Ganga* es a la vez una categoría de análisis en la teoría antropológica y una categoría nativa en la orilla del río São Francisco. Como categoría de análisis, la *ganga* es esencialmente ambigua; como término nativo, la negociación en el interior de São Francisco es una forma de relación establecida en el intercambio, moralmente cuestionable, aunque extendida, expresada en dinámicas de pacto y promesa que, generalmente, parten de aparentes intereses individuales, pero que, al componer un circuito de relaciones locales, integrando fiestas, celebraciones, sacrificios, penitencias y mitos de una localidade, se revela su dimensión colectiva. En las redes de religión y economía, este trabajo pretende explorar las múltiples caras de la *ganga* en la orilla del río São Francisco y, al hacerlo, reactivarla en el ámbito de la teoría antropológica.

Palabras clave: Ganga. Don. Pacto. Promesa. Deuda.

Abstract: *Bargain* is both a category of analysis in anthropological theory and a native category in the backlands of the São Francisco River. As a category of analysis, *bargain* is essentially ambiguous; as a native term, *bargain* in the backlands of the São Francisco River is a form of relationship established in exchange, morally questionable, although widespread, expressed in dynamics of pact and promise that usually start from apparent individual interests, but that when composing a circuit of local relationships, integrating festivals, celebrations, sacrifices, penances and myths of a locality, its collective dimension is revealed. In the webs of religion and economy, this work intends to explore the multiple faces of *bargain* in the backlands of the São Francisco River and, with that, reactivate it within the scope of anthropological theory.

Keywords: Bargain. Gift. Pact. Promise. Debt.

Considerações iniciais

Embora haja um entendimento claro do viés sobrenatural no sertão do São Francisco, seres espirituais são tratados como seres reais e, por isso, passíveis de interação a todo momento por aqueles que neles



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

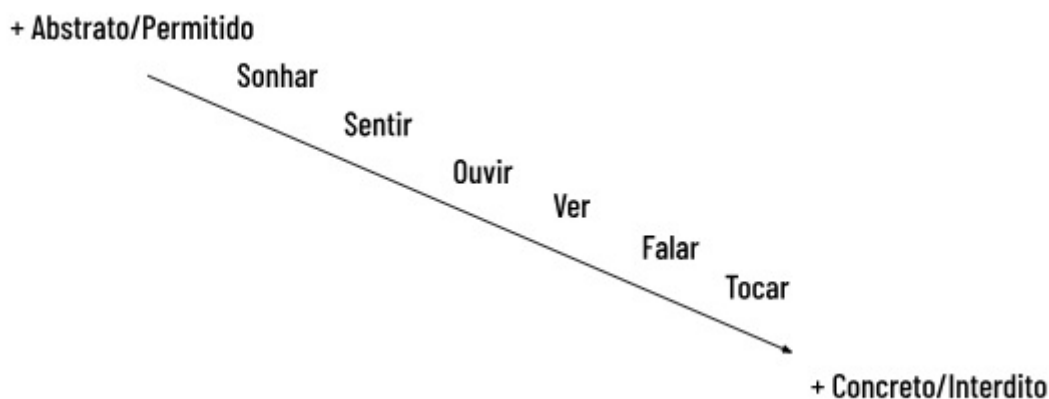
¹ Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, MG, Brasil.

creem.² Sentir *almas*, enxergá-las, ouvir suas vozes, sonhar com mortos e pactuar com *defuntos* constituem exemplos recorrentes que reificam seres espirituais e os tornam palatáveis, a tal ponto que os apetites da sensibilidade passam a ser capazes de instituir relações.

Este trabalho é um dos produtos de incursões etnográficas no sertão de Minas Gerais, especialmente nas comunidades rurais pertencentes aos municípios de São Romão, São Francisco e Januária, todas na margem do Rio São Francisco. Em um trabalho mais denso, é apresentada uma gama significativa de narrativas do sertão do São Francisco acerca de sensibilidades entre vivos e mortos via seis expressões distintas: sonhar, sentir, ouvir, ver, falar e tocar (Álvares 2023). A ordenação anterior não foi casual, pois condiz a um movimento de abstrações: as sensibilidades foram inscritas em um vetor que se desloca de

expressões mais abstratas para expressões cada vez mais concretas. O caráter abstrato do sonho, uma das formas mais usuais de relação entre vivos e mortos, pode ser expresso pelo fato de que, ainda que essa sensibilidade reproduza conversas, vozes, imagens e visões, ela ocorre em um momento de suspensão da condição de clarividência: o sono. Quando é sentido um arrepio pela presença de uma *alma*, ou quando se escuta o canto de um morto, ou mesmo quando um *defunto* bate à sua porta, a forma de manifestação da relação adquire uma conotação mais palatável e, em alguns casos, como nos pactos com *almas* em cemitérios, literalmente tátil, ocasião em que aspirantes a violeiros cavam as sepulturas de algum instrumentista *afamado* com suas próprias mãos, na expectativa de que o *defunto*, com sua agência, transmita *influência* ao aspirante.

Figura 1



Fonte: Elaborada pelo autor (2025).

Além de um movimento decrescente de abstrações, estas sensibilidades parecem caminhar, cada vez mais, para um destino de interdição. Um texto sobre sonhos com mortos pode não provocar estranhamento naquele que lê um relato etnográfico; sentir a presença de uma *alma* também possui um grau elevado de abstração, justificado até mesmo pela dificuldade em explicar claramente a sensibilidade e, por isso, podem

supor que a sensação seja mais alusiva do que literal. Entretanto, quando alguém fala que viu *almas* e, ainda por cima, conversou com elas, ou seja, prova concreta da agência de um morto, o relato pode evocar outras reações. Se, por um lado, há um decrescimento de abstrações, por outro, há um crescimento de interdições, culminando, é claro, no pacto com *almas*, tátil, um tabu local no sertão do São Francisco.

² O autor agradece os comentários de Magda Ribeiro, Rogério Brittes W. Pires, Bruno Reinhardt e Luiz F. Dias Duarte. Também agradece a interlocução decisiva e sempre proveitosa com Marcos Lanna.

Pacto e promessa

Foi argumentado anteriormente (Álvares 2023) que a agência das *almas* no sertão do São Francisco se ampara no fato de que elas se encontram em um lugar de disputa, o *ar*, uma definição nativa de purgatório. Em muitos casos, as *almas* deixaram dívidas no mundo dos vivos, obrigando-os a agir em razão de sua transição para um lugar de permanência. Essas *dívidas da alma* parecem integrar dinâmicas mais abrangentes: o pacto e a promessa, duas formas de *barganha* com esses seres espirituais relacionáveis, como *almas*, santos, deuses e diabos.

A promessa é feita para a obtenção de uma *graça*³ (Lanna 1995). Aquele que faz, pede ou invoca uma promessa, busca uma solução dos céus – sob intermédio de santos ou mesmo de Deus – para alguma necessidade terrena, como a cura de um enfermo, o nascimento saudável de uma criança após uma gravidez conturbada, o abandono do vício por algum parente, entre outras possibilidades que compõem essa gramática da negociação moral. Contudo, a dádiva sagrada exige um sacrifício do promesseiro. Romarias intermináveis, organização de *giros* de Folia, centenas de orações, abstinência intermitente de carne vermelha e cultivo de cabelo ou barba por longos anos são exemplos de promessas que me foram relatadas em campo. Já o pacto é feito para a obtenção de alguma vantagem pessoal, uma forma dessemelhante da *graça*. Aquele que o institui – ou, a rigor, nos termos de meus interlocutores, que *toma parte* – com a *alma* de um falecido ou com algum outro ser espiritual, recorre a uma intervenção oculta para um ganho imediato, como o aprendizado de um instrumento, um enriquecimento próspero ou um ganho político/eleitoral. Assim como a promessa, o pacto também exige uma compensação, que normalmente tem um preço estipulado: a *alma*, após a morte, daquele que *tomou parte* com seres evocados; mas o quão próximos e o quão distantes estão o pacto e a promessa?

Quais são, efetivamente, suas semelhanças e suas diferenças?

Algo nessa dualidade que, particularmente, chamou minha atenção nas narrativas foi que a promessa é algo que se faz *ao* santo ou *a* Deus, ou seja, uma espécie de oferta ou um favor; já o pacto se faz *com* a *alma* de alguém ou *com* o Diabo, isto é, em companhia dele, com sua participação. Colocadas lado a lado e diante de contrações e preposições, promessa e pacto parecem se antagonizar. O primeiro é dito como sagrado, pode envolver terceiros, é narrado pelo próprio *ego* da ação, não possui distinções de gênero e é um ato incerto que depende inteiramente dos santos e de Deus para sua *eficácia*. O segundo, por sua vez, é tido como profano, é interdito, instituído individualmente, narrado por terceiros, preponderantemente consumado por homens, e os relatos denotam se tratar de um recurso não apenas eficaz, mas *infalível* de se obter um retorno favorável.

Esta última adjetivação merece atenção: a questão da eficácia entre pactos e promessas é completamente dispar. Não há um relato sequer de um pacto que deu errado. Ouvi narrativas sobre desistência antes do *trato* ou mesmo arrependimento após o pacto, mas queixas à contrapartida da *alma* pactante, nunca. Já as promessas que *deram errado* são recorrentes. A falibilidade da promessa é parte constitutiva do processo e, por mais que ela possa provocar alguma rebeldia por parte do promesseiro, esse tipo de reação é raro, afinal a conformação diante da ineficácia é comum. Não de maneira espontânea, sela-se o pacto na cova de um violeiro afamado com um encontro de mãos; não de maneira espontânea, há um distanciamento físico e metafórico entre o promesseiro e a entidade acionada. O pacto tem um quê de cumplicidade, ao passo que a promessa revela uma face submissa, por mais íntimo que o promesseiro for do santo ou de Deus.

³ Numa concepção clássica de Pitt-Rivers (1977), a graça é concebida como uma espécie de *free gift*, ou seja, algo que não pode ser retribuído. Neste artigo, no entanto, os dados etnográficos obtidos propõem o significado inverso, ou seja, a graça divina não apenas é retribuída, como também coloca o devoto numa condição de endividamento permanente, estabelecendo uma relação assimétrica.

Dívidas e dádivas

Ao se falar em pacto e promessa, há elementos que realmente os colocam em pares de oposição, e talvez eles saltem aos olhos imediatamente. Porém, subjacente a tais distinções, também é possível notar uma série de semelhanças entre essas duas práticas, como o fato de acionarem entes espirituais – *almas*, santos, diabos, anjos, Deus etc. –, possuírem ritos instituídos para suas execuções, criarem laços de compromissos, produzirem dívidas para com as respectivas entidades e, claro, exigirem sacrifícios. Não seria estranho se essas práticas, embora distintas, aludissem a princípios comuns. O caráter ambivalente das dinâmicas de pacto e promessa se aproxima da noção maussiana de troca, na qual a relação com seres espirituais se converte em um circuito de prestações e contraprestações

totais. Essa abordagem sugere que as trocas não se resumem à dimensão mercantil com a qual elas são imediatamente associadas e referidas, mas se manifestam sob outras formas, como troca de amabilidades, banquetes, ritos, danças, festas, feiras, das quais o mercado é apenas um momento (Mauss 1924). Todavia, o que o pacto e a promessa produzem a seus respectivos *egos*? Bem, existe algo subjacente a essas sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco: elas se inscrevem em um circuito de relações locais com as *almas*, amparadas pelo folclore, pelas devoções, mas especialmente pelas dívidas: de um lado, as que os mortos deixam em vida, e do outro, as que os vivos possuem perante o sentimento de obrigação diante dos mortos.

Figura 2

Diferenças	
Exprime uma relação de cumplicidade	Exprime uma relação de submissão
Moralmente condenável	Moralmente aceito
Instituída individualmente	Instituída individualmente e coletivamente
Se diz profano	Se diz sagrado
Narrado por terceiros	Narrado pelo sujeito
Preponderantemente masculino	Sem distinção de gênero
Infalível	Falível
Vantagem	Graça
Pacto	Promessa
<p>Acionam seres espirituais</p> <p>Possuem ritos</p> <p>Envolve compromissos</p> <p>Criam dívidas</p> <p>Exigem sacrifícios</p> <p>Produzem efeitos coletivos</p>	
Semelhanças	

Antes de ser econômico, a dívida é um conceito moral (Graeber 2011). Ela não se antagônica com a dádiva, e sim com o crédito. No capitalismo, a relação entre credor e devedor possui a forma de uma relação monetária, mas esse tipo de relação não é exclusivo dessa forma de produção, ele apenas é refletido pela forma do dinheiro. Isso acontece porque a distinção entre credor e devedor antecede em muito a existência histórica do capitalismo, e foi justamente esse tipo de relação que provocou, na história, alguns dos antagonismos mais significativos. Marx (2013, 162) afirmou até que a "luta de classes no mundo antigo apresenta-se principalmente sob a forma de uma luta entre credor e devedor". As relações entre pactos e promessas também podem ser pensadas, metaforicamente, a partir da relação entre credores e devedores, mas os sujeitos que se relacionam com *almas*, santos, deuses e diabos, diferente destes, e por razões óbvias, nunca assumem o *status* de credor.⁴ Por isso, a dívida é tão importante para o pacto e a promessa. No sertão do São Francisco, ela pode estar associada tanto a uma sensação quanto às cadernetas do armazém. Se a dívida é fundamental para esse trabalho, é necessário explorar, portanto, como ela intercede nas relações e nos circuitos de devoções, crenças e folclores do sertão do São Francisco, aliado, é claro, a uma análise que também leve em conta as contribuições teóricas sobre o tema.

A exposição de Graeber (2011) em sua obra *Debt*, contendo um itinerário histórico, conceitual e expressivo do termo, é subsidiada pelo argumento contrário à suposição de que as dívidas precisam ser quitadas, ou melhor, "que é preciso pagar as próprias dívidas" (Graeber 2011, 5). De hieróglifos egípcios aos relatórios financeiros de Wall Street, o autor demonstra a premência do enunciado moral da dívida sobre sua razão finan-

ceira. O processo de independência dos países colonizados, a cessão das terras dos servos da Idade Média aos senhores e a dívida primordial erigida sobre os pilares do cristianismo endossam o fato de que o sentimento de obrigação de quitar uma dívida é algo antinatural e, portanto, historicamente estabelecido. Com inspiração em Graeber (2011), mas podendo contrariá-lo, os dados etnográficos expostos nesta pesquisa podem produzir a seguinte questão: *devem as dívidas d'alma ser pagas?* Não há respostas óbvias para indagações complexas e, portanto, este texto é uma tentativa embrionária de responder a essa pergunta.

A dádiva implica algo que se cria por meio de algo que se perde. O dar e receber de uma simples relação de compra e venda, ao vestir o manto do pacto, pode assumir a forma em que a *alma* do pactário se torna equivalente a um dom musical; o vestir o manto da promessa a um santo pode assumir a forma de que uma peregrinação de joelhos equivale à cura de um parente enfermo. Numa sociedade capitalista, a troca de mercadorias cria o dinheiro como um equivalente universal, por meio do qual é possível mensurar, precisamente, quantos tabletes de rapadura equivalem, monetariamente, a cinco litros de cachaça. Esse processo faz com que as mercadorias se relacionem entre si, dinâmica que Marx (2013) denominou de *ação social das mercadorias*. Sim, elas também possuem agência. Contudo, quando nos referimos à relação com santos, *almas*, deuses e diabos, é possível quantificar a dívida que se instaura?

A distinção entre dívida e obrigação, para Graeber (2011), cujas nomenclaturas aludem aos paradigmas da antropologia econômica⁵, pode oferecer algumas pistas para responder ao questionamento enunciado. Em uma de suas principais assertivas, Graeber (2011, 11) sugere que

⁴ Em dados etnográficos no sertão de Pernambuco, Graeber e Lanna (2005) obteve conclusões distintas. Para o autor, todo credor é também devedor e vice-versa, ou seja, a assimetria que se constitui é também recíproca.

⁵ Gregory (2009) elenca os paradigmas da antropologia econômica da seguinte forma: troca/reciprocidade, segundo as discussões de Mauss, Lévi-Strauss e Polanyi (sendo este o grande teórico da *redistribuição*); produção/articulação, fundamentada nos textos de Sahlins e do próprio Gregory – eu acrescentaria aqui Elman Service, Gayle Rubin, Eleanor Leacock e outros; consumo/agência, com as discussões de Ortner, Mary Douglas, Appadurai e Roy Wagner; e, por fim, um quarto paradigma, a distribuição, baseado em Jonathan Friedman, Keith Hart e outros. Borges (1998, 84), afirmou certa vez: "Sabidamente, não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural", mas toda classificação possui também a qualidade de nos tirar do caos, responderia Lévi-Strauss.

"a diferença entre a dívida e a obrigação é que a dívida pode ser quantificada com precisão. E isso requer dinheiro". Sugiro, por outro lado, que deve haver uma distinção entre a *quantificação com precisão* e o *dinheiro*, entendendo a não prevalência do segundo como condicionante único do atributo de quantificar. Entre meus interlocutores, há certas menções a equivalências sacrificiais no interior do circuito da dívida, seja a do pactário com a *alma* ou com o Diabo, seja a do promesseiro frente ao santo, a Deus ou às *almas*. Deixe-me expressar de outra forma: as *dívidas d' alma*, pagas em sua forma habitual, mediante sacrifício, podem ser mensuradas sem a mediação do dinheiro. Isso não significa que ela seja quantificada com precisão. Pela dimensão moral instituída no fenômeno, as dívidas da *alma*, por óbvio, são incomensuráveis, e é justamente isso o que possibilita a comparação entre elas.⁶ Emerge, então, a noção de "compensação" como uma balança fictícia capaz de equiparar distintos atos sacrificiais.

Esse fato já havia sido notado por Mauss e Hubert (2005), desde as possibilidades de estabelecer simetrias entre as vítimas e as oblações sacrificiais até a substituição de componentes rituais – e mesmo do rito em si. Vejamos como isso ocorre com exemplos etnográficos do sertão do São Francisco. Em uma dinâmica de promessa, a aparente prerrogativa da precificação do sacrifício é do *ego* originário da relação. É o promesseiro o responsável por estimar quantas orações equivalem a uma cura ou qual distância em peregrinação é suficiente para salvar uma *alma*. Entretanto, essa prerrogativa é aparente, pois o *ego*, em sua submissa relação com Deus ou com o santo – a equivalência entre os sacrifícios não corresponde à equivalência entre as partes envolvidas – sabe, claramente, que singelas "vinte ave-marias" jamais se equivaleriam a, por exemplo, o nascimento saudável de um filho tido como *desenganado*.

Por isso, a dívida da promessa se assenta, também, em uma compensação que satisfaça a consciência moral daquele que a enuncia. Rezar vinte ave-marias em condições normais é pouco, é rápido e, na maioria das vezes, não interfere no cotidiano de um devoto. Por outro lado, rezar vinte ave-marias ajoelhado sobre milho ou arroz, todos os dias, durante o período integral da quaresma, pode se equivaler a uma graça significativa, como a cura de um enfermo. Do mesmo modo, percorrer uma distância de cinco quilômetros pode não ser diferente de um simples caminhar ao alvorecer, mas percorrer cinco quilômetros com uma criança no colo, ou de joelhos, reveste um hábito cotidiano em um véu sacrificial.

O sacrifício implica a perda de algo, sendo este algo, no mínimo, um lugar de conforto. A dor, o cansaço, os calos, os rasgos e os hematomas tornam-se evidências do seu cumprimento, até mesmo cria certas instâncias de vaidade entre os promesseiros. Vera Lúcia, da comunidade de Ilha das Porteiras, em São Francisco, me contou que havia feito uma promessa cujo sacrifício exigiria a reza de um terço, junto a seus filhos, no santuário de Bom Jesus da Lapa, interior da Bahia, destino de sacrifícios e penitências de devotos do norte e noroeste de Minas Gerais. No entanto, um dos filhos é trabalhador de carvoarias no estado de Goiás; outra filha, funcionária pública em Brasília; o terceiro, supridor de um supermercado da sede da cidade.⁷ Considerando seus respectivos trabalhos, bem como suas respectivas famílias, era improvável que pudessem alinhar tamanha disponibilidade para um deslocamento ao santuário de Bom Jesus para a reza do terço que pagaria a promessa da mãe. Como o único encontro da família no ano era na noite de Natal, Vera Lúcia propôs a Deus um *ajuste* nos termos da promessa.

Foi aí que eu conversei com Deus, e conversei muito com ele, e falei "ô, meu senhor, nós precisamos ajustar essa promessa". Daí, eu

⁶ "Uma vez que vale a pena comparar apenas o incomensurável, comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos" (Viveiros de Castro 2004, 11).

⁷ Vera Lúcia optou por resguardar em segredo sua *graça*. Talvez pelo fato de que, até o momento de nosso encontro, ela ainda não havia cumprido integralmente as exigências feitas. Não há uma regra clara, mas há uma tendência de que, entre os vivos, os termos da promessa sejam explicitados apenas após o cumprimento do sacrifício instituído.

combinei com ele que, ao invés do terço em Bom Jesus, eu ia rezar o terço com meus filhos durante três noites de Natal. Só que tem mais uma coisa, moço: de jejum. Falta só mais um, mas, se Deus quiser, esse ano eu termino de pagar! (Vera Lúcia, Ilha das Porteiras, São Francisco, 30/12/2021).

Ao ajustar a forma de pagamento, Vera Lúcia dividiu o sacrifício em suaves prestações, mas com juro abusivos. Dado que os encontros com os filhos na noite de Natal eram previstos, e que orações nessa importante ocasião do calendário cristão não é nenhum fato extraordinário, era necessário adicionar um elemento que pudesse agravar o ato sacrificial de modo a compensar, à promessa, o que significaria a reza de um terço a 400 quilômetros de distância. Como o leitor pode imaginar, o jejum na noite de Natal, ocasião na qual os banquetes fartos são partes constitutivas do rito, não parece um sacrifício agradável. Se fosse agradável, a propósito, não seria um sacrifício. Em promessas, as compensações aos atos sacrificiais podem assumir formas distintas e grandezas diferentes. Importante ressaltar que compensação não é sinônimo de equivalência: não responde a um ato harmônico, e sim a algo essencialmente desequilibrado.

Já nas dinâmicas de pacto, expressas neste trabalho pelas sensibilidades táteis, os termos sacrificiais estão objetivamente expressos. A *alma* é o equivalente universal, seja para um ganho material – a prosperidade de um negócio –, seja para a obtenção de uma habilidade – o aprendizado rápido de um instrumento musical, por exemplo. Os termos do sacrifício no pacto parecem ser dados irreduzíveis e inalteráveis. É como se um vendedor de um armazém estipulasse um valor único para qualquer um de seus produtos na estante e o comprador soubesse de antemão o preço a se pagar, mesmo que, diante de alguns itens, esse preço pareça injusto. O fato de o pacto expressar também uma promessa, assim como a promessa inversamente expressar um pacto, nos permite aludir, metaforicamente, que distinções entre suas expressões de compensação remetem, respectivamente, ao que Marx (2013) enunciou como forma de valor equivalente

e forma de valor relativa, ou seja, momentos inseparáveis, inter-relacionados e que se determinam reciprocamente, mas que, ao mesmo tempo, constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polos da mesma expressão.

Por mais que a promessa não venha portando uma etiqueta que contenha o preço de seu pagamento (como uma peça de roupa no varejo), o circuito de relações por ela criado (um cortejo de Folia de Reis, uma roda de São Gonçalo, entre outros) institui suas compensações sacrificiais. Essa linha argumentativa parece endossar uma visão segundo a qual a promessa deva ser entendida sob a chave de análise econômica. Muitas vezes, a linguagem utilizada pelos devotos para explicar e descrever seus atos contribui para esse entendimento corrente. Do mesmo modo, quando digo "Vera Lúcia dividiu o sacrifício em suaves prestações, mas com juro abusivos" ou quando cito, metaforicamente, categorias de Marx (2013) em *O Capital* para situar as relações aqui expressas, reproduzo a mesma estilística narrativa de seus interlocutores, a saber, a utilização de um vocabulário econômico para explicar e interpretar as dinâmicas de pacto e promessa. Contudo, confesso que os sujeitos desta pesquisa são ainda mais ricos e íntimos a esse vocabulário do que eu. Elenco, adiante, algumas falas que endossam a recorrência com que o vocabulário econômico é acionado para descrever e explicar as dinâmicas de promessa:

Porque, se eu fiz promessa, eu tenho que cumprir, porque, se eu não cumprir, eu vou me dar muito mal. Vou... é igual, assim, eu compro uma coisa sua, eu tô te devendo, eu vou ter que te pagar, senão vai ser ruim pra mim (Vera Lúcia, Ilha das Porteiras, 30/12/2021).

Promessa é dívida (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

"Ah, preciso de uma promessa, é uma coisa, é outra", sempre fazem esse pedido. Depois que pagam aquilo, uma Folia, bem-dizer, aí, agora, pronto (Juca, Buritizinho, São Romão, 27/08/2022).

Teve meu cunhado também, ele chama Isidoro. Ele tinha uma promessa pra pagar (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Agora eu sei que minha promessa vai ser cumprida, agora eu sei que minha promessa vai ser paga (Isidoro, por Juca, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

É barganha, pois eu dou aqui e recebo ali, e, se não dou, não recebo; e, se não recebo, não dou (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022).

Pagou, mas custou. Foi uma promessa muito forçada... (Judite, Arrozal, São Francisco, 31/12/2021).

É, promessa é uma dívida que você está fazendo, mas é uma dívida de outra natureza (Dona Bela, Brejo do Amparo, 03/01/2023).

A utilização de léxicos mercantis, bem como jurídicos – estes especialmente em pactos: *fazer um trato*, *fazer um acordo*, *apertar as mãos* – não significa que promessas e pactos reproduzam essas relações. Por muito tempo, as devoções a santos ou a Deus e os acordos com *almas* e diabos, por envolverem mediações como promessas, pactos, agradecimentos e ex-votos, foram tratados como *comércio da fé*. No entanto, o que enxergamos são apenas manifestações exteriores de relações mais profundas (Menezes e Teixeira 2009), que envolvem as possibilidades relacionais do promesheiro ou pactário frente à entidade acionada, implicando processos de identificação, sentimento de confiança, amizade e até mesmo cumplicidade entre as partes.

Quando devotos utilizam termos como *pagamento*, *dívida* e *barganha* para descrever suas promessas, há uma inversão lexical entre economia e religião, a tal ponto que até um sacerdote clerical está sujeito a confundir os usos e desusos dessas palavras. Porém, a separação dessas esferas não deveria surpreender tanto se levarmos em consideração que o próprio mito originário da tradição judaico-cristã – cuja maldição decorrente da mordida na maçã condenou homens e mulheres ao trabalho incessante para a produção e reprodução de seus meios de vida – já apresentava em suas letras tal interface. Realça-se, então, a precisão cirúrgica da provocação de Sahlins (2002) ao dizer que a verdadeira razão pela qual a Economia é a “ciência desoladora” (*dismal science*) é que ela é a ciência da condi-

ção humana depois da Queda, afirmando que o “homem econômico” que habita a primeira página de qualquer manual de “princípios gerais da Economia” não é outro senão Adão.

Reativar a barganha

Nas relações de pacto e promessa, parece existir algo que ultrapassa os limites da dívida e obrigação. A isso, sugiro a existência e a prevalência da noção de *barganha*, também utilizada entre as narrativas dos sujeitos desta pesquisa para exprimirem suas próprias relações ou as de terceiros. Para compreendermos o lugar da *barganha* nessas dinâmicas, como ela opera e, afinal, o que ela significa, é necessário recorrer a discussões outras, que revelam proximidades, distanciamentos, conexões e confrontos. Nesse assunto, o tema da dádiva, um dos pilares clássicos da história do pensamento antropológico, é incontornável.

Marcel Mauss não inaugurou os estudos antropológicos sobre as relações de troca, intercâmbio, reciprocidade e dádiva, mas certamente foi o responsável por instituir esse campo semântico na órbita do conhecimento antropológico. Anteriormente relegado a um *locus* imaginário entre economistas clássicos, na fantasiosa ilha de Robinson Crusóe, como provocou Marx (2013), as formas não econômicas de troca adquiriram subsídios em antropologia, arqueologia e história, de modo que se capacitaram a não apenas questionar as suposições dos economistas clássicos, mas confrontá-las. Especialmente na antropologia, Mauss (1924) é a principal referência ao apresentar, em seu *Essai sur le don*, dinâmicas de prestações e contraprestações totais em sociedades não capitalistas. Subjacente a seu desafio de oposição ao senso comum da economia moderna, havia também interesses socialistas (Graeber 2001; Graeber e Lanna 2005) e, aliando-os, pensava que a superação da compra e venda do trabalho só poderia se assentar em um retorno⁸ ao sistema de dádivas. A quem deseja encontrar respostas concretas, definitivas e resolutivas, a obra de

⁸ Como Graeber e Lanna atestam, essa ideia de *retorno* se valia de uma influência evolucionista que rondava o pensamento de Mauss.

Mauss não o atenderá. Mauss não oferece respostas claras, mas, na história do pensamento antropológico, foi quem melhor soube elaborar as perguntas. Desde então, seus trabalhos ensaísticos, inacabados e com uma exposição por vezes confusa, se consolidaram como essenciais a diversas *agendas* de pesquisa antropológica, desde estudos sobre magia até investigações sobre a origem do Estado. Porém, foram seus escritos sobre dádivas, moedas e prestações que o alçaram a um lugar de proeminência. Desde então, consolidou-se uma antropologia econômica e da economia⁹ ainda que, por vezes, lidando com temas essencialmente não econômicos sob o paradigma da *troca e reciprocidade*, ou mesmo crítico a ele.

Por isso, ele é também uma referência imprescindível para o estudo da *barganha*, que se insere nesse campo de práticas íntimas às relações de troca, como a pechincha, o regateio e o escambo. O interesse em alocar as discussões desta investigação neste campo de análise não é uma opção arbitrária da minha parte: há passagens expressas pelos sujeitos do sertão do São Francisco que me convidam a elevar a análise a um grau maior de abstração, para compreender o que significa inserir, no pacto e na promessa desses povos, a dimensão da *barganha*. Quando Rita Freire, do Brejo do Amparo, em Januária, diz que sua devoção se assemelha a uma "barganha, pois eu dou aqui e recebo ali, e se não dou, não recebo; e se não recebo, não dou", ou quando os povos do sertão fazem *roubo de santos* em prol de uma dádiva dos céus, notamos que a categoria em questão é intrínseca a esse gênero de atividades que compõe as dinâmicas de promessas e outras penitências. Também o pacto, de modo ainda mais nítido, é uma típica relação de *barganha* por excelência.

Entre alguns dos principais nomes da antropologia que se inspiraram nas proposições de Mauss, o uso do termo *barganha* (*bargain*) endossa seu caráter ambíguo, por vezes as-

sociado ao escambo (*barter*), especialmente a um desequilíbrio estabelecido numa imaginária relação entre duas partes. Humphrey e Hugh-Jones (1992), por exemplo, generalizam o termo *escambo* para se referir a todas as transações nas quais objetos são trocados diretamente entre si, sem a mediação do dinheiro, constituindo um modo de troca com características sociais próprias. Contudo, generalizaram, com algum pesar: "se houvesse na língua inglesa, nós [...] teríamos usado outra palavra no lugar de 'escambo'" (Humphrey; Hugh-Jones 1992, 3). Isso não significa que eles compreendem o escambo nos moldes dos economistas clássicos, como Adam Smith, ou seja, enquanto um sistema econômico primevo de relações mercantis, uma *dupla coincidência de desejos*, que supostamente designou uma forma econômica. Esses exemplos adquirem contornos míticos, realçados pelo fato de que não há uma evidência sequer da existência de um povo ou comunidade que tenha *aderido*, do ponto de vista generalizado, a esse tipo de relação econômica (Humphrey 1985; Graeber 2011). Enquanto sistema econômico, há mais escambo nos tratados de economia do que na história.

Isso não quer dizer que o escambo não exista. Se abstrairmos sua definição pelos economistas clássicos e priorizarmos a noção de Humphrey e Hugh-Jones (1992), que o caracterizam como transações sem a mediação do dinheiro, é possível falar de escambo com evidências históricas e contemporâneas. Como o escambo se relaciona com a *barganha*, afinal? A princípio, eles se distinguem pelo fato de o escambo remeter a uma tipologia de troca, ao passo que a *barganha* se manifesta como uma forma de relação instituída na troca. Na frase anterior, vale destacar que o pronome *na* não deve ser confundido com a contração *pela*. Não é o escambo, portanto, um sinônimo de *barganha*; no entanto, a pechincha (*higgling*) ou o regateio (*chaffer*) parecem ser. O caráter dialético da *barganha* se manifesta no momento em que ela não se subordina à troca,

⁹ Por volta das décadas de 60 e 70 do século XX, notou-se um deslocamento da *antropologia econômica*, que estudava especialmente os sistemas econômicos, para a *antropologia da economia*, cujo interesse central é investigar o campo semântico que orbita a economia, desde espaços de sua expressão a interações entre agentes econômicos e outros sujeitos. Para um debate aprofundado sobre o tema, conferir Neiburg (2010).

mas a torna possível. Por outro lado, sem a possibilidade de troca, a *barganha* seria desnecessária.

Talvez, até aqui, o leitor deva imaginar que a troca (*exchange*) a qual eu me refiro se reduza à dimensão econômica. Há realmente uma tendência imediata, àquele que se atém à aparência das relações aqui expressas, em situá-la nesse universo, afinal, até mesmo as trocas não econômicas são explicadas por meio de um linguajar econômico: *promessa* é dívida, o pacto exige a venda da *alma* etc. A Economia que nasce de uma abordagem holística, calcada na antiga pretensão de universalidade das relações humanas, cede lugar aos fenômenos de como as demandas criam mercados ou como devem ser construídos modelos capazes de identificar modulações entre preço e quantidade (Wolf 1982). A razão econômica se configura historicamente pelo utilitarismo das relações, aliado aos complexos de racionalidade – sua razão prática. Como explicar, economicamente, uma *barganha* com santo? Como explicar a modificação nos termos da promessa que substitui uma peregrinação de joelhos por uma quantidade específica de orações? Como explicar a equivalência entre a *alma* – o que uma pessoa do sertão de São Francisco tem de mais valioso – e a habilidade para tocar um instrumento daquele que institui o pacto?

A *barganha*, explicada e descrita, na maioria das vezes, pelo vocabulário econômico, compete, na verdade, a seu oposto. Não se trata de uma natureza econômica distinta, mas sim, de uma natureza distinta da economia. Promessas e pactos contrariam pressupostos da racionalidade econômica, como vantagens excessivas, previsibilidade e utilidade. Também confrontam a ilustração da racionalidade do *homo economicus* em seu estado natural – leia-se: fictício – do qual nem Ricardo (2001) escapou, e que visou reconstituir, imaginariamente, as relações sociais a partir dos indivíduos e suas satisfações; em suma, uma narrativa conveniente às premissas do liberalismo. As *dívidas d'alma* em relações de promessas aqui expostas são incapazes de se expressar unicamente como uma prática que conduz à satisfação individual. A natureza dessas

dívidas é essencialmente comunitária e, por isso, produz um circuito de relações por elas instituídas – seja um cortejo de Folia de Reis, uma roda de São Gonçalo ou outras. Abrem-se, então, espaços para olhares estranhados, sensíveis e abertos à forma como essas relações são compreendidas e descritas pelos próprios sujeitos. *Barganhas* com deuses, santos, *almas*, diabos, tão frequentes no sertão do São Francisco, realçam suas potencialidades. Nota-se, assim, que as distinções subjacentes revelam que a *barganha* instituída em pactos e promessas não é, portanto, uma *relação econômica*.

Nem a *barganha* se origina das relações econômicas e nem as relações antieconômicas prescindem da *barganha*. A dualidade clássica na antropologia entre *dádiva* e *mercadoria* (Mauss 1924) e o caráter extensivo da reciprocidade (Lévi-Strauss 1950) são insuficientes para compreenderem o fenômeno ambivalente da *barganha* no âmbito econômico, que dirá em sua face antieconômica, como em relações estabelecidas entre promessas, pactos e as consequentes *dívidas d'alma*. Não estando nem no polo da dádiva, nem no polo da mercadoria, mas com um vocabulário que se aproxima de ambas, a *barganha* fenece, na história do pensamento antropológico, no momento em que a diferença entre dádiva e mercadoria se faz preponderante. Em uma alusão etnológica, essa oposição torna-se o *padrão-ouro* entre os intérpretes que lidam, sob uma abordagem antropológica, com as dimensões da troca.

Sahlins (1972) aloca a *barganha* juntamente ao escambo, à pechincha e ao regateio, como práticas que compõem o campo da *reciprocidade negativa*, isto é, um tipo de troca impessoal na qual as partes se confrontam com interesses opostos, cada qual buscando maximizar a utilidade às custas do outro, fazendo da reciprocidade uma questão de interesse próprio e de busca incessante por vantagem sobre a outra parte. Humphrey e Hugh-Jones (1992) também percebem que o campo semântico desta *reciprocidade negativa* é essencialmente depreciativo. Mesmo Polanyi (1957), mais contido, aloca a *barganha* na

dimensão da *troca integrativa*, que, do ponto de vista individual, possui a qualidade de produzir preços favoráveis à parte que incide sobre a outra; e, do ponto de vista coletivo, mostra-se adversa por envolver relações antagônicas. Tais perspectivas evidenciam a existência de um perigo moral, um *veneno da dádiva* (Parry 1989), que se inscreve nas relações à medida que elas ultrapassam o limite moral instituído.

No sertão do São Francisco, as evidências do pacto com *almas*, uma prática interdita por natureza, já estão expressas, mas a promessa, embora generalizada, também pode ser compreendida como um ato condenável. Uma interlocutora da comunidade do Angical, em São Francisco, sublinha com precisão este lado obscuro, capaz de adentrar nos complexos do tabu:

Não faço (promessa) e não aconselho ninguém a fazer... a gente tem que fazer o que Deus quer e não forçar a barra, promessa é forçar a barra. [...] Eu não faço e nunca vou fazer (Maria Aparecida, Angical, São Francisco, 31/12/2021).

A metáfora *forçar a barra*, no sentido de pressionar, exceder ou exigir, denota este caráter interdito. O sequestro, por exemplo, é um tipo de *barganha* que *força a barra*. A face obscura da *barganha* parece se situar na fronteira entre um limite moralmente aceito e um limite moralmente condenável. É, em essência, algo potencialmente suspeito. Cria-se uma *expertise* de negociação, que gera o *poder de barganha*, ou seja, uma maior condição de exigência na relação.¹⁰ A negociação parece instituir-se a partir do desequilíbrio e a prerrogativa da exigência por aquele que detém o poder revela o limiar que a torna potencialmente suspeita. Vale ressaltar que, a despeito das crenças e devoções locais no sertão do São Francisco, há objeções por parte de padres e outros sacerdotes em relação à prática de promessa.

Para tentar uma analogia, a *barganha* está mais para o *lobby* do que para a *advocacy*. Justamente por a *graça* desejada ser, via de regra, inacessível.

Ninguém faz uma promessa com a intenção de pedir algo banal: é sempre em casos extremos, como a cura de um enfermo debilitado, o escapismo de uma situação de penúria ou o nascimento saudável de uma criança *desenganada*. Por essa razão, embora com sinais invertidos, é que não existe *lobby* para políticas de direitos humanos ou de proteção do meio ambiente, a não ser que algum interesse escuso esteja subjacente a tais reivindicações. Porém, notem: o *lobista* normalmente se encontra em uma condição factível à negociação, afinal, ele sempre tem algo a oferecer, seja um acesso inadequado, um benefício de influência ou uma mala de dinheiro, e isso lhe oferece condições de receber algo em troca, possivelmente a aprovação de uma lei ou uma emenda parlamentar. Em resumo, ele possui meios para instituir uma relação capaz de oferecer vantagens mútuas, embora desequilibradas. Por outro lado, se pensarmos nas dinâmicas de promessas, um obstáculo emerge: o que Deus tem a ganhar? Ele já não tem tudo?

A questão acima conduz a discussão a um assunto inevitável: uma espécie de dívida que se cola de modo inerente às relações entre devotos e que, em alguma medida, é responsável por balizar a dimensão moral que subjaz às suas práticas: a dívida primordial. Ela atribui à existência do ser humano uma dívida para com sua divindade (Graeber 2011) e, por isso, o espectro da culpa envolve a forma como os devotos lidam frente a suas relações. O atributo de *pecador* ao sujeito adulto no catolicismo popular do sertão do São Francisco evidencia essa dimensão. É justamente esse o aspecto que penetra a principal contradição da promessa enquanto *barganha*: se os deuses têm tudo, o que os humanos têm exatamente para barganhar? Como uma relação instituída em um desequilíbrio tão discrepante pode ser justificada?

Estas questões, de respostas tão anômalas, realçam o caráter ambivalente que Graeber (2011, 63) institui ao pensar nos sacrifícios religiosos:

¹⁰ Sempre tenho certa cautela ao adentrar nas dimensões do *poder*, afinal, concordando com Sahlins (2002, 20), "o poder é o buraco negro intelectual em que todos os tipos de conteúdo cultural são sugados". Contudo, neste caso, parece inevitável: o *poder de barganha*, assentado, por óbvio, em uma relação na qual o poder incide, é fundamental para sublinhar o desequilíbrio da troca.

“ao lidar com as forças cósmicas, assume-se desde o princípio que a troca é algo impossível”. Eu diria que até pode ser possível, no entanto, não tendencialmente recíproca, afinal, levando a questão ao extremo, Lévi (1898, 133), mentor de Mauss, concluiu que “o único sacrifício autêntico seria o suicídio”. Uma abordagem hobbesiana diria apenas que *com o soberano não se negocia*. Justamente em razão disso, é necessário *descer ao chão*, humanizar a figura do soberano, para tornar a *barganha* possível: talvez esteja aí o motivo pelo qual, em sua grande maioria, são os santos os destinatários das promessas de seus devotos. O santo não é sagrado por natureza, ele tornou-se sagrado. É uma divindade mais palatável, imagética, personificada. Ele está metaforicamente acima do devoto, é claro, mas não tão acima assim. Ele tem rosto, tem corpo e tem uma história, que, por vezes, pode remeter à de seus devotos, seja um Santo Isidoro, que cuidava pacientemente de sua lavoura, ou mesmo um São Pedro, que era reconhecidamente um bom pescador.

O deslocamento da devoção aos preceitos eclesiásticos e a predileção pela relação de *negociata* com os santos, *almas* e deuses endossam o caráter interdito, a *reciprocidade negativa* essencialmente depreciativa, como afirma Sahlins (1972). Contudo, este olhar unilateral perde de vista outras formas expressivas da *barganha* e a reduz a um *locus* oculto, capaz de se impregnar de estigmas e outras atribuições. Despreendendo-se de sua pele interdita e abstraindo o incremento de moralidade envolvida na prática, a *barganha* também pode produzir outros efeitos, nem sempre associados a algo moralmente condenável. Ora, não é a greve uma forma de *barganha*? Ou mesmo o boicote, o *lockout* e a sabotagem? Quando ludistas quebraram máquinas diante das deletérias condições de trabalho na Inglaterra do século XVIII, eles não estavam instituindo uma relação de *barganha* junto aos burgueses? E a primavera das mulheres árabes ou o protesto de jovens contra o parlamento do Timor-Leste não são também expressões da *barganha*? A história nos demonstra que *forçar*

a *barra* é cada vez mais necessário e, além de sua face oculta, baseado em um desequilíbrio de poder em razão da desarmonia da relação, esses exemplos servem tanto para denotar alguma potencialidade revolucionária da *barganha* quanto para demonstrar sua multiplicidade expressiva.

A oportunidade de obter alguma *graça* ou *vantagem* diante de um contexto no qual, por diversas razões, elas são impossíveis ou improváveis, não parece algo atrativo? O que tem a perder uma mãe que recebeu do médico o diagnóstico de que seu filho está *desenganado*? O que tem a perder um trabalhador submetido a condições deploráveis de trabalho? Talvez seja justamente a desarmonia inerente às relações de trabalho no capitalismo que produza a instituição da *barganha*, bem como a relação dos devotos com os santos, as *almas* e Deus.

Considerações finais

A análise das experiências etnográficas de sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco pode desaguar em uma conceituação antieconômica da *barganha*: uma forma de relação instituída na troca, potencialmente suspeita, embora generalizada, expressa em dinâmicas de pacto e promessas que, usualmente, partem de aparentes interesses individuais de uma das partes, mas que se configuram, em razão de interesses mútuos dos envolvidos, como expressões coletivas, embora em evidente desequilíbrio. Ao compor um circuito de relações locais, o caráter individual da *barganha* é expandido ao integrar festas, celebrações, sacrifícios, penitências, mitos e lendas de uma localidade, o que endossa sua existência coletiva. Por conta das relações instituídas pela *barganha* não se resumirem ao terreno dos vivos, ela é capaz de provocar, por meio de agências distintas, mas complementares, formas de sensibilidade entre vivos e mortos.

É curioso que antropólogos, em vez de priorizarem analisar como a *barganha* se expressa em devoções, crenças e ritos, tenham despendido seus esforços para apartá-la das relações não econômicas, reduzindo seu escopo unicamente à dimensão mercantil (Khoury 2017). As dívidas

não econômicas, para Graeber (2011), são parciais à sua análise, afinal, o que o interessa é especialmente a emergência da dívida mediada pelo dinheiro. Aliada à emergência da dualidade entre dádiva e mercadoria como padrão clássico da antropologia econômica, essa tendência perde de vista a potencialidade das expressões múltiplas das trocas, que ultrapassam em dimensões, desejos e significados àquelas que se instituíram como paradigmas.

Por isso, é necessário *reativar a barganha*, em sua expressividade dialética, não como um ato que nos alça ao terreno pantanoso do imaginário, no qual ficam seus pés o *homo economicus*, mas como um conceito complexo, de origem imprecisa, e com uso frequente por parte de sujeitos que aparentam exprimir relações de troca entre partes. Somente tendo isso em vista, podemos responder à seguinte questão: *devem as dívidas d'alma serem pagas?* Talvez este seja precisamente o momento em que discordo fundamentalmente de Graeber (2011), embora suas análises tenham contribuído significativamente para este trabalho: os dados etnográficos no sertão do São Francisco sugerem que sim, necessariamente, as dívidas d'alma devem ser pagas. Elas podem ser contestadas, questionadas ou mesmo adiadas, mas, sendo aceitas e validadas pela comunidade, elas produzem um sentimento coletivo de dever, e não há cenário no qual essas dívidas – que envolvem as *almas* dos antepassados, adentrando na dimensão da honra entre os vivos – possam ser ignoradas ou menosprezadas. A dívida d'alma não é paga *no ar* ou no purgatório, mas produz efeito sobre o lugar de transição, negociação e disputa. Por esse motivo, os vivos do São Francisco são irredutíveis quanto ao dever de libertar as *almas* dos seus – e o fazem por meio de ritos, sacrifícios, celebrações e outras formas múltiplas de expressão, *barganham* com santos, *almas*, deuses e diabos.

Referências

Álvares, Lucas P. 2023. *Dívidas d'alma: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais*. Dissertação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

Borges, Jorge Luis. 1998. *Outras inquições*. Editora Globo.

Graeber, David e Marcos Lanna. 2005. Comunismo ou comunismo?: a política e o Ensaio sobre o dom. *Revista de Antropologia* 48 (2): 501-523. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000200003>.

Graeber, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Palgrave.

Graeber, David. 2011. *Debt: the first 5,000 years*. Melville House Publishing.

Gregory, Chris. 2009. Whatever happened to economic anthropology? *The Australian Journal of Anthropology* 20 (3): 285-300. <https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2009.00037.x>.

Humphrey, Caroline e Stephan Hugh-Jones. 1992. *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge University Press.

Khouri, Nadim. 2017. Plotting stories after war: toward a methodology for negotiating identity. *European Journal of International Relations* 24(2):367-390. <https://doi.org/10.1177/1354066117711743>

Lanna, Marcos. 1995. *A divina dívida: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Editora da Unicamp.

Lévi, Sylvain. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmana*. 1898. Leroux.

Lévi-Strauss, Claude. 1950. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In *Sociologie et Anthropologie*, organizado por Marcel Mauss. PUF.

Marx, Karl. 2013. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Boitempo Editorial.

Mauss, Marcel e Henri Hubert. 2005. *Sobre o sacrifício*. Cosac Naify.

Mauss, Marcel. 1924. Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année sociologiques* 2 (1):30-86.

Menezes, Renata e Faustino Teixeira. 2009. *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Vozes.

Neiburg, Federico. 2010. Os sentidos sociais da economia. In *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*, organizado por Carlos Benedito Martins. Discurso Editorial.

Parry, Jonathan e Maurice Bloch. 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.

Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The fate of shechem*. Cambridge University Press.

Polanyi, Karl. The economy as instituted process. 1957. In *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*, organizado por Karl, Polanyi, Conrad Maynardier Arensberg e Harry William Pearson. The Free Press.

Ricardo, David. 2001. *On the principles of political economy and taxation*. Batoche Books.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone age economics*. Aldine.

Sahlins, Marshall. 2002. *Waiting for Foucault, still*. Prickly Paradigm Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti* 2 (1): 3-22. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>.

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the people without history*. University of California Press.

Lucas Parreira Álvares

Professor do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Recife, PE, Brasil. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Endereço para correspondência

Lucas Parreira Álvares

Rua Boreal, 245, Apto 803

Caiçara, 30720550

Disponibilidade de dados:

Não se aplica

Conflito de interesse:

Não se aplica

Como citar este artigo:

Álvares, L. P. (2025). Barganha : um conceito antropológico. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 25(1), e46859. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.46859>

Editoras da revista

Fernanda Bittencourt Ribeiro

Teresa Cristina Schneider Marques

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