

“A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?”

Marcos Lanna, (Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos)

RESUMO: A conjunção entre análise simbólica e funcional do compadrio será recuperada e criticada aqui, pois se faz presente em análises históricas e sociológicas influentes da política, de M.Foucault a P.Bourdieu. O compadrio não é uma instituição religiosa ou de parentesco que “reforce” desigualdades supostamente pré-existentes, mas ela as cria. Entendida como circulação entre pais biológicos e espirituais de uma criança a ser retribuída pela “graça”, ela implica uma desigualdade que nos remete ao que M.Sahlins designa “estrutura elementar da vida política”, a uma ontologia do social fundada na circulação de valores não mercantis. Entenderemos o compadrio como uma estrutura a partir da descrição de circuitos de reciprocidade que fundamentam; ligaremos ainda a reciprocidade ao aspecto sacrificial do dom da criança e de outros tipos de retribuição, como os implicados nas promessas católicas. Finalmente, veremos a relevância deste tipo de análise para futuros entendimentos de outras prestações e categorias freqüentemente tidas como puramente econômicas, como a de trabalho.

O compadrio não parece ter no Brasil a mesma presença consciente que tem em outras partes da América Latina, como o México, por exemplo, onde ele apresenta-se como verdadeira instituição. Isto não significa que ele não tenha importância entre nós, importância esta mais estrutural do que institucional, sua presença mais inconsciente do que consciente. Como instituição, o compadrio está presente em outras partes do mundo latino e mediterrâneo, recebendo análises clássicas que serão simultaneamente recuperadas e criticas aqui. Recuperadas pois representaram um momento importante da chamada “antropologia simbólica” e criticadas pelo seu aspecto funcional. Esta conjunção entre análise simbólica e funcional me parece ainda atual, presente em quase todos os autores mais influentes na sociologia deste século XXI, como M.Foucault e P.Bourdieu.

Ao mesmo tempo, com a exceção de M.Sahlins, pouco se tentou entender a presença de estruturas políticas, dando-se ao termo “estrutura” o mesmo sentido que lhe dá C.Lévi-Strauss; para Sahlins (2008:199), pode-se fazer a “conclusão de que as formas elementares do parentesco e da política são uma”. Aqui não há espaço para discutir em detalhes as diferenças e contrastes entre a noção mais durkheimiana de forma elementar e a noção lévi-straussiana de estrutura. Basta dizer que a primeira parece uma forma mais institucional e a segunda mais abstrata. Seja lá como for, e seja lá até que ponto Sahlins (2008) confunda ambas as noções (cf.. Lanna 2001), o fato é que a estrutura de Lévi-Strauss tem um fundamento abstrato ausente na noção de formas de Durkheim, fundamento este que é o princípio de reciprocidade. É neste sentido lévistraussiano que, em minha pesquisa sobre a realidade nordestina brasileira (Lanna 1995), busquei algum tipo de estrutura política.

É sabido que depois de breves reflexões sobre a chefia bororo e nambiquara, presentes em *Tristes trópicos*, de 1955, mas feitas em período anterior à 2ª. Grande Guerra, a partir dos anos 40 Lévi-Strauss escolheu não desenvolver estudos de instituições políticas (para alguns dos motivos disto, cf. Lanna 2005, nota 2), voltando a estas apenas em seus estudos sobre as “sociedades a casas” iniciados a partir do final dos anos 1970. Lévi-Strauss estudou as assimetrias relativas às alianças matrimoniais; o que Sahlins fez foi mostrar que estas estão, de modo extremamente geral, na origem de certas alianças políticas. A contribuição de Sahlins (2008) é fundamental por evidenciar o aspecto político da análise lévistraussiana do parentesco elementar, mas haveríamos que avaliar a presença destas alianças elementares em sociedades complexas. Dito de outro modo, Sahlins mostrar haver persistente continuidade de estruturas como a de vários casamentos reais em sociedades não elementares.

Tal como eu a entendo, o que haveria de universal na perspectiva de Lévi-Strauss seria a idéia de que por trás da simetria aparente e ideológica de algumas trocas estaria presente sempre uma assimetria fundadora das relações sociais (cf. Lanna, a sair). Lévi-Strauss tem uma teoria de certo modo contratualista da fundação do social: este, como o inconsciente, se estrutura como linguagem, é comunicação, circulação de signos, que podem ser pessoas (nos casamentos, mas não só, adoções, escravidão por dívida, etc.), bens

materiais ou imateriais (títulos, por exemplo) e palavras. Seria possível taxar esta teoria lévi-straussiana de finalista, como fizeram Homans & Schneider já em 1955, mas minha análise do compadrio mostrará que ela pode nos livrar, ao menos em parte, de um entendimento funcionalista do político extremamente presente nas ciências sociais.

A princípio de reciprocidade de Lévi-Strauss também tem sido frequentemente entendido incorretamente como forma institucional, erro apontado por Lévi-Strauss (em Viveiros de Castro 1998, entre outros). Este princípio não estaria ausente das guerras, por exemplo.

Quando me refiro ao aspecto funcionalista de descrições do compadrio na América Latina, e de modo ainda mais amplo, no mundo mediterrâneo, penso na perspectiva instrumental que o coloca como uma super-estrutura que apenas justificaria desigualdades. Para Pitt-Rivers's, por exemplo, o parentesco ritual é um idioma, mas não no sentido rigoroso que Lévi-Strauss dá à noção de "linguagem": na Andalusia, a patronagem seria "reforçada pela instituição do parentesco ritual"; esta seria "explorada por objetivos políticos" e "adaptada a usos que nada tem a ver com parentesco ou religião" (Pitt-Rivers 1977:68, :34); haveria assim uma exterioridade entre parentesco e religião, de um lado, e relações político-econômicas. Noto que o conceito maussiano de fato social total evita este tipo de segregação entre esferas imediatamente dadas, ao qual se seguiria uma reintegração funcional. Não me parece que crenças ou relações de parentesco sejam "exploradas" ou "adaptadas" ou possam ser reduzidas a meios para fins utilitários.

Minha proposta é entender o compadrio como uma série de trocas. O fundamental aqui é entender que o compadrio é uma relação fundante, que ao mesmo tempo pode ser hierarquicamente englobada por relações político-econômicas. Seria a hierarquia, tal como definida por L. Dumont (1980) como o "englobamento dos contrários" necessariamente uma relação religiosa, como parece ser na Índia bramânica?

Para responder tais questões, analisei a cidade de São Bento, de 10 mil habitantes, situada na porção nordestina da costa do estado do Rio Grande do Norte. Do ponto de vista estrutural em que me situo, não importa tanto, por exemplo, se o patrão e o padrinho são a mesma pessoa, mas sim como se inter-relacionam estas figuras lógicas. O fato é que havia, em 1991, quando lá morei, políticos e lojistas com mais de centena de afilhados. Se na Andalusia a palavra "padriño" é sinônima de "patrón" (Pitt-Rivers 1977:52), em partes do Brasil é a

expressão “meu patrão” que é usada cotidianamente. Em ambos os locais as palavras convergem. Mais do que palavras ou pessoas concretas, elas são categorias classificatórias; não implicam assim relações pessoais. Meu padrinho pode viver a milhares de quilômetros e posso nunca tê-lo conhecido - especialmente quando ele toma a figura de um santo, como frequentemente ocorre em partes do país, apesar da proibição da igreja – mas de algum modo informa minha vida.

O compadrio não é assim “mecanismo” ou “ferramenta para estender ou intensificar relações sociais” (Mintz & Wolf 1950:348), mas fundamento da vida comunal. Quando uma comunidade se forma as pessoas estabelecem laços de compadrio, como em um assentamento fundiário do INCRA, por exemplo, que acompanhei, a Baixa da Quixaba, onde 63 famílias foram assentadas. Alguns casais eram escolhidos como padrinhos preferenciais. O aspecto simbólico do compadrio já foi analisado. O batismo significa pertencimento, incorporação em uma comunidade moral (Kottak 1967:433). A lei canônica fala em pais naturais dedicando seus filhos a santos, tendo os padrinhos como intermediários (cf. Gudeman 1972). Temos aqui uma primeira dádiva, a da criança.

Em alguns locais como a Andalusia (Pitt-Rivers 1977:62) e partes do Brasil (Woortmann 1995), dão o nome (supostamente) cristão, um elo entre o santo e o afilhado. Em alguns locais há a preferência por certos nomes assim como há preferência por certos padrinhos. Por exemplo, o nome do primeiro filho pode ser o nome do padrinho e este o avô paterno (Galbraith 1983) ou tanto o nome como o padrinho devem vir de fora da família e por aí se seguem várias combinações, o padrinho pode não dar o nome, pode dar seu nome ou qualquer nome. Em todo caso, o nome seria uma segunda dádiva que circula, ligada à personalidade do afilhado. Daí se entende a expressão “qual é a sua graça?”, que não se restringe ao Brasil. Há uma assimilação entre duas dádivas: o nome e a graça divina, ambas dadas pelos padrinhos incorporando o afilhado. A terceira dádiva seria então a graça, valor máximo, retorno apropriado à dedicação da criança e que define o aspecto sagrado do compadrio. Pitt-Rivers toma a graça como um “*free-gift* ... algo que não pode ser retribuído” (Pitt-Rivers 1977:61), penso-a como o oposto do *free-gift*: ela coloca seu recebedor na posição de permanente endividamento, dando à relação seu aspecto político. Note-se que temos uma troca de algo material, o corpo da criança, fruto do pecado, por algo imaterial, a graça.

Sigo aqui Marcel Mauss, para quem não há *free-gift*, a dádiva implica sempre obrigação de retribuir, ainda que a retribuição nem sempre ocorra na prática. A graça não é nunca perfeitamente retribuída, mas algo que coloca seu recebedor numa posição inferior, com a obrigação de retribuir. Vê-se como a dádiva é uma relação instável desequilibrada, não se retribui identicamente, ao mesmo tempo, a alguém em posição social idêntica. Vê-se ainda como a troca é uma síntese entre dois movimentos em sentidos opostos, cada um criando sua dívida. Podemos então definir o compadrio como a troca da pessoa física pela pessoa social, esta simbolizando um valor superior maior do que aquela; ou ainda, o compadrio é a troca do afilhado pela graça, uma troca assimétrica ainda que recíproca.

O aspecto político da troca se expressa no sentido das expressões de nada, de graça e obrigado. Há um aspecto sacrificial na expressão obrigado: além de explicitar a obrigação de retribuir, ela indica que a retribuição adequada é a da pessoa que recebeu a dádiva inicial: é ela que se obriga. Ou, quando digo “obrigado”, indico que eu me obrigo; quando o doador inicial replica “de nada” ele me libera de minha obrigação, usando uma fórmula retórica que faz referência à dádiva inicial, como se esta não tivesse ocorrido tivesse sido um “nada”. Já quando digo que recebi algo “de graça”, a referência não é a um nada, justo ao contrário, é como se eu recebesse algo como um padrinho, a saber, após ter dado a graça, como uma retribuição ao bem máximo que eu teria dado.

Após esta troca inicial da criança por graça, restam assimetrias e desequilíbrios. Em alguns locais e momentos históricos os padrinhos receberiam ainda mais prestações materiais simbolizando o afilhado, cujo trabalho seria assim a contra-prestação mais valiosa que este poderia dar em troca da graça, ou uma continuação da dádiva inicial que seus pais fizeram aos padrinhos. O trabalho seria o dom da pessoa social do afilhado, algo com certo conteúdo sagrado, aproximando-se da graça como modo de retribuição. O afilhado é ao mesmo tempo um sujeito que dá e um objeto que circula, semelhante assim às mulheres no modelo das estruturas elementares do parentesco, um valor simbólico e um veículo de valor, sua incorporação. Se o dom mais valioso que os pais biológicos podem fazer é o do seu filho, ou de alguns direitos ligados ao seu filho, o afilhado pode dar mais dele mesmo, seu trabalho. Isto sugere o aspecto sacrificial do compadrio. Em partes do nordeste brasileiro se prescreve ou se prescreveu no passado prestações de trabalho da parte do afilhado (cf.

Arantes 1971 para a Bahia ou Woortmann 1995 para Sergipe). Ainda que tal prestação seja rara, ela importa como possibilidade lógica mais do que como ocorrência prática, seja lá qual sua frequência.

A Lei Canônica explicita que apenas depois de “os padrinhos receberem no batismo o afilhado” que este recebe “o dom do Espírito Santo... o dom da fé” (Gudeman 1972:49-50). Visto nisto uma troca de direitos sobre a criança por pertencimento comunitário; este não seria aquele que associamos à cidadania. Análises simbólicas do compadrio em várias partes salientaram a assimetria entre pais espirituais e biológicos, estes associados à cópula (Bloch & Guggenheim 1987:379) assim como a relação de dívida do afilhado em relação aos que o fizeram cristãos (Arantes 1971:24). A etnografia do mundo mediterrâneo e latino salientou mais o dom feito pelos padrinhos mais do que a retribuição a este. Em São Bento, há uma visita formal feita aos padrinhos na Páscoa; como se diz em francês “*on paye de sa personne*”. Apesar de ser um hábito em desuso, esta visita é ritualizada: o afilhado pede pequenos presentes, geralmente comidas, denominadas esmolos; pescadores dão peixes, comerciantes biscoitos industrializados, agricultores dão cocos, etc.. A “visita” é assim retribuída por “esmolos”, mais uma série de dons que constitui o compadrio e o fato de ser feita na 6ª. Feira santa explicita o caráter sacrificial desta relação. Estes dons que compõem o compadrio são hierarquizados; vimos que a graça é o valor máximo, englobante; do mesmo modo, os dons do padrinho são mais ritualizados e a “esmola” engloba a “visita”. A troca de esmola pro visita reproduz a estrutura do compadrio: os inferiores hierarquicamente fazem o dom inicial e sacrificial (o “pagamento da pessoa”), retribuído por algo mais valioso. O compadrio é assim uma relação paradoxal na medida em que o dom inicial é feito pelos inferiores¹.

Não há espaço para detalhar o argumento que ofereço (Lanna 1995) de que a dívida permanente incorrida pelo afilhado e seus pais permite práticas de separação da parte dos padrinhos, assim como a ausência de atos redistributivos dos patrões. Este argumento pressupõe a possibilidade de transformações lógicas entre as figuras de patrão e padrinho, o que por sua vez pressupõe uma antropologia simbólica do político de cunho lévi-straussiano que ainda está sendo construída. O fato é que as trocas que constituem o compadrio também

¹Há em São Bento outros compadrios além do batismal, todos definidos pela circulação; por exemplo, há o padrinho de formatura que ritualmente dá o diploma, há o compadrio de fogueira, etc..

constituem a patronagem. Patrões vêem seus empregados como em dívida; e como no compadrio, por isto pode-se ter uma estrutura em que circulação material tem conteúdo mínimo. E o desequilíbrio na prática da troca, derivado da assimetria lógica que a constitui a dimensão política. Há ainda o fato de que esta dívida é uma dívida de vida, relativa ao ser, à identidade da pessoa (expressa, por exemplo, no nome), à sua existência social. Há ainda uma transformação de outro tipo, do patrão ao estado, pois a existência deste também é relativa à dos cidadãos e as trocas entre eles também podem ganhar conteúdo material mínimo. Mas não podemos jamais concluir daí, não haver reciprocidade. Temos então, no compadrio, na patronagem e na formação do estado, um contexto sociológico onde uma estrutura (no sentido, menos sociológico e mais abstrato, lévistaussiano, da palavra) permite ampla manipulação das trocas. Patrão e padrinho estão na posição de maximizar o conteúdo material das prestações que recebem e minimizar o das que dão, assim como o estado pouco redistribui. Crises podem resultar da manipulação excessiva destas trocas, assim como a figura do “mau patrão” é estigmatizada e rebeliões podem aumentar o conteúdo redistribuído.

Assim como não podemos confundir conteúdo mínimo das trocas com inexistência de reciprocidade, também não podemos tomar os aspectos simétricos do compadrio – enfatizados em contextos etnográficos e históricos particulares – com a inexistência da hierarquia. Há simetria, por exemplo, no fato de pais naturais e espirituais serem mutuamente denominados “compadres”.

O modelo do compadrio organiza práticas cotidianas além da patronagem e do estado; em São Bento, diz-se que "compadre é quem se ajuda". Não se precisa assim ser efetivamente compadre; mesmo o modelo da amizade tem relações óbvias com o compadrio. Assim, como falamos da transformação entre as figuras de padrinho e patrão, devemos incluir outras categorias como amigos e “xarás”.

Estudando o Panamá, Gudeman (1969) afirma que “a sacralidade do compadrio inibe a cooperação econômica”. Arantes (1971:39) viu o oposto na Bahia. Mas isto não deveria ser fonte de disputa, como foi entre ambos; estes fatos aparentemente contraditórios devem ser entendidos transformação um do outro, de especificidades locais e temporais. Não vejo ainda razão para argumentos diferenciando "interesses e transações econômicas", de um lado, e "outros níveis de troca, como o moral" (Arantes 1971:36). Para Arantes, as trocas morais

relativas ao compadrio seriam "incentivos ao trabalho" como eram a magia e as trocas trobriandesas para Malinowski. Na conclusão voltaremos a esta questão, à relação entre infra e super estrutura, trocas econômicas e religiosas.

Vimos que a assimetria do compadrio é relativa à patronagem, uma forma de exploração político-econômica que pressupõe a dominação de classe mas difere da exploração capitalista. Há assim uma sobreposição de diferentes tipos de relações assimétricas implicadas nos diferentes "modos de produção social" (quanto a este conceito, cf. Graeber, capt. 3). Isto se associa ao fato de que uma "comunidade pode estar envolvida na produção de mercadorias – baseadas no valor de troca – mas esta não precisa ser sua cultura total" (Gregory 1986:64). Para entender a patronagem ou a especificidade de um capitalismo como o brasileiro, não precisamos, assim, postular uma "transformação radical do compadrio que nos leva a domínios nos quais a afinidade espiritual é esquecida" (Pitt-Rivers 1976:324). Temos de reconhecer que a relação de compadrio "tende a ser de tipo patronal" (Willems 1962:77).

Não é, então, que "o laço de compadrio serve para reafirmar e ressaltar a relação patrão-cliente pré-existente" (Arantes 1971:25), nem que "laços anteriores de parentesco, co-residência ou econômicos assumam precedência lógica sobre o compadrio" (Arantes 1971:20). Em outras palavras, a relação de patrão-cliente não é infra-estrutural ou pré-existe o compadrio nem os "laços econômicos" necessariamente "tomam precedência lógica" sobre o compadrio. Do mesmo modo, não é que "a performance das obrigações mútuas [aliás assimétricas] é garantida através de um laço pessoal que transcende os grupos e categorias de pessoas existentes" (Eisenstadt 1956:93). Não podemos assumir a existência de qualquer grupo anterior ao compadrio. Arantes, Bloch e Guggenheim e Eisenstadt tomam o compadrio como super-estrutural, reduzem-no ao seu caráter instrumental para entendê-lo como uma forma de controle social, repetindo o procedimento funcionalista do artigo clássico de Mintz e Wolf (1950). Estes antropólogos deram contribuições importantes; superaram a idéia de que o compadrio "é um laço diádico, formado pela escolha" por ter uma "utilidade", enquanto o "indivíduo ambiciona reforçar sua posição" (Mintz & Wolf 1950:358), mas a "razão prática" ainda impregna suas análises.

O entendimento do compadrio como laço super-estrutural também se faz presente em análises influenciadas por K.Marx, como a de Chevalier (1982:328), para quem o "batismo é

frequentemente usado para mistificar relações de classe, dando a elas uma pseudo santidade, ideologicamente transformando a dominação no dom da criação" (Bloch & Guggenheim 1987:385). Prefiro não tomar a "sacralidade do parentesco cerimonial" (Willems 1962:76) como "pseudo santidade", entendo-a como uma ideologia não ao modo marxista de Bloch e Guggenheim e sim ao modo dumontiano, relacionada a todos valores sociais e não apenas aos econômicos (cf. Dumont 1977). Concluo que o batismo e obrigações entre compadres criam desigualdades políticas que obviamente diferem da dominação de classe, sendo inerentes à fundação da sociedade como realidade sagrada. Em outras palavras o dom da criação implica algum tipo de dominância política. A sacralidade do poder não é uma legitimação deste, mas um modo de constituição do poder. Para aprofundar a demonstração deste fato, continuarei a analisar o compadrio, como ele cria laços entre famílias.

Para Gudeman (1972), as "características centrais" do compadrio são "o fato de os pais serem proibidos de escolherem a si mesmos como padrinhos e o fato de que . . . não há reciprocidade direta na seleção" destes. Escrevendo 10 anos depois, Chevalier (1982:310) deu um passo adiante mostrando que a "seleção recíproca ocorre". Ora, a proibição de os pais escolherem a si mesmos como padrinhos de seus filhos é estritamente análogo à proibição do incesto no modelo das estruturas elementares do parentesco de Lévi-Strauss. O fato de haver reciprocidade na seleção dos padrinhos é exatamente o que propõe o modelo, explicitando o compadrio como "estrutura elementar" do parentesco espiritual; note-se que se as estruturas elementares são da afinidade, trata-se aqui não só de afinidade espiritual mas de afinidade e filiação espiritual. Exatamente como nas estruturas elementares do parentesco, a reciprocidade pode ser mais imediata ou postergada no tempo, havendo ciclos mais curtos ou mais longos. O mais curto é o de um casal escolhendo como padrinhos de seu filho o mesmo casal que os escolheu anteriormente como compadres. O ciclo mais longo seria o de uma reciprocidade potencial: um casal escolhe outro na esperança de que os seus descendentes possam um dia vir a ser escolhidos pelos descendentes dos segundos. Mas há exemplos de ciclos médios, como o encontrado por E. Woortmann (1995) numa comunidade de Sergipe, onde há a preferência para um homem escolher um afilhado de seu pai como padrinho de seu filho. Neste caso a posição hierarquicamente superior é revertida a cada escolha.

Recentemente a lei canônica aboliu a proibição de os pais escolherem-se a si mesmos, com o argumento de que o padrinho é antes de tudo um amigo, logo pode ser o pai. A Igreja não tem consciência que ao fazê-lo aprofunda a ideologia africana-européia da consangüinidade, segundo a qual um pai funda uma socialidade fraterna, de irmãos-amigos e se afasta de uma tradição oceânica-asiática tão bem configurada por Lévi-Strauss. De todo modo, vê-se que Gudeman erra ao falar em inexistência de reciprocidade no compadrio. Este estabelece for a da esfera da produção doméstica, ou melhor, da família nuclear. Ciclos mais longos estabeleceriam de modo mais óbvio uma “afinidade transcendental”².

Os ciclos de compadrio são assim mais longos quando se escolhem para padrinhos Santos ou sacerdotes, o que ocorre com mais freqüência nas zonas costeiras que alguns denominaram de “monoculturas de exportação” como a Zona da Mata nordestina, ainda que isto seja proibido pela doutrina da igreja católica. Sejam eles mais ou menos verticalizados, a maioria dos ciclos não necessariamente se fecha; neste sentido, por se fechar, o ciclo sergipano encontrado por Woortmann seria excepcional. Os ciclos mais horizontais seriam ao menos potencialmente mais curtos, como quando chamamos amigos ou parentes para batizar nossos filhos. A escolha de patrões, representantes do domínio da produção mercantil seriam ciclos intermediários, entre o dos santos e o dos parentes e amigos.

Meu *survey* de São Bento revelou parentesco entre padrinho e afilhado em apenas 3.5% dos casos. São Bento contrasta com comunidades nordestinas onde parentes são prescritos. Galbraith (1983), por exemplo, visitou uma comunidade pernambucana onde avós paternos são padrinhos dos primogênitos e maternos das primogênicas. Cada caso deste poderia, no futuro, ser considerado uma variante do outro, do mesmo modo que Lévi-Strauss analisou as transformações entre os mitos ameríndios.

²Uso o termo de Viveiros de Castro (1992). Compadrio é afinidade espiritual na medida que o sexo entre compadre e comadre é proibido, gerando em São Bento seres monstruosos. O compadrio também é meta-afinidade por implicar a união de dois casais, mesmo quando padrinho e madrinha não são casados e de gerações distintas. A associação entre compadrio e casamento em São Bento se evidencia no nome de um dom que se prescreve ao padrinho, o enxoval, composto pelas roupas novas que o afilhado usa na cerimônia do batismo. Outra analogia entre compadrio e casamento é o fato de uma criança não batizada ser considerada “solteira” e que alguns homens chamam suas esposas de “comadres”.

No compadrio intrafamiliar, temos um "*accrescimento di senso*", para usar expressão de Valeri (1979), mas à qual não podemos dar sentido funcionalista; não é que a uma relação de parentesco se sobreponha uma de parentesco espiritual, mas há transformação no modo como a relação é vivenciada, com um acréscimo de respeito. Temos exemplos etnográficos de irmãos que transformados em compadres passam a se chamar de "Senhor", como testemunhei em Carpina, na Zona da Mata de Pernambuco e Cândido (1951:294), décadas atrás em fazendas de café do interior de São Paulo. Isto demonstra como o compadrio, enquanto afinidade espiritual pode englobar a consanguinidade. Mais ainda, o tratamento de "senhor" mostra que o compadrio tem uma dimensão pública, social.

Assim, o compadrio não é nunca relação restrita ao ambiente doméstico, mesmo quando é intra-familiar, entre irmãos e avós. Em São Bento, onde muitos dos 10 mil habitantes são parentes entre si, os padrinhos são escolhidos de fora do círculo de parentes.³ Apenas 20 % (ou 74 de 349) dos laços de compadrio em São Bento eram "horizontais", isto é, pescadores escolhiam pescadores, agricultores, agricultores, etc.; mas indivíduos mais prestigiosos ou ricos eram preferidos. Isto significa que há hierarquia e assimetria mesmo no compadrio "horizontal". Em 80% dos casos o compadrio tinha evidente verticalidade; comerciantes, proprietários de terra ou de barcos, políticos, funcionários públicos, militares, eram as escolhas preferenciais.

Há uma associação entre compadrio e a figura do patrão, ou ao menos do dinheiro e do mercado. Os padrinhos devem sempre **pagar** pelo batismo e no caso de padrinhos de casamento, pelos custos do cartório e taxas paroquiais. Padrinhos devem ainda pagar bebidas nos eventuais festejos, como antes em outras partes do país (Cândido 1954:356). Outra obrigação dos padrinhos em São Bento é a de **pagar** pelo "enxoval", que como foi dito são as roupas brancas novas usadas pelo afilhado. Algumas vezes se espera anos para se realizar um

³ De 349 casos (106 no distrito pesqueiro de Caiçaras, 63 no centro, a sede da municipalidade, S.Bento, 55 no "Alto da Favela", na periferia da sede, 43 no distrito do Alto do Socorro e 82 no de Guajerú), apenas um padrinho era um tio de seu afilhado, no Guajerú, quatro eram tios e dois netos em Caiçaras. No centro, São Bento, com 500 habitantes, 3 tios e um casal de avós foi escolhido.. Nenhum parente foi escolhido nos distritos mais pobres, Socorro e Favela, onde o compadrio cria um laço entre o centro e a periferia, os marginalizados e a cidade como um todo, o que não significa, entretanto, que o compadrio seja por eles mais valorizado.

batismo até os padrinhos terem dinheiro para o enxoval. A soma do enxoval e os custos de festejos, cartório e paróquia é denominada “arrumação”.

Muitos patrões de São Bento recusam convites para se tornar padrinhos, em parte para evitar estes custos. Alguns me diziam que apenas os trouxas tem muitos afilhados, por “não terem amor ao dinheiro”. Não podemos concluir daí, entretanto, que a generosidade não é um valor da elite, mas apenas que a elite direciona sua generosidade, que é um valor geral; não se pode ser generoso com qualquer um. Dadas suas praticas de separação, os mais ricos celebram seus casamentos e batismos na capital, Natal. As alianças, se assumem forma extra-familiar na elite como entre os mais pobres, assumem também um caráter intra-patronal. Por exemplo, o gerente da agencia local do Banco do Brasil tinha vários compadres entre os empresários. Um patrão local irá então preferencialmente dar ou dedicar seus filhos para compadres da capital. De todo modo, em São Bento, os padrinhos tendem a ser mais ricos que os afilhados. Se o compadrio é uma forma de afinidade, esta é uma forma de “hipergamia” que ele assume em São Bento; e é comum um padrinho acumular afilhados assim como um chefe primitivo acumula mulheres.

O padrinho deve também, como o chefe primitivo, idealmente ser generoso: no passado se exigia que ele desse ao afilhado um animal, bezerro ou carneiro. Mas o padrinho preferencial de uma família modesta de São Bento não é um grande patrão e sim alguém ligeiramente mais rico, e dentre estes, alguém atipicamente generoso. Em geral, trata-se não de empresários empreendedores mas de pessoas bem empregadas, que não desejam fortemente acumular. Luis Magi, por exemplo, que tinha mais de 40 casas e 13 barcos pesqueiros em Caiçaras, era tão mesquinho que as pessoas imaginavam ter feito pacto com o diabo e não coincidentemente tinha apenas um afilhado.

Em 1989, havia dois casais com mais de 100 afilhados cada. Em Caiçaras, distrito mais rico e maior, Zé Lino, dono de uma pequena loja sem empregados, tinha 123 afilhados, carregando uma lista com o nome dos seus compadres no bolso.⁴ No centro de S.Bento,

⁴Zé Lino elegeu-se duas vezes como vereador antes de ser perseguido pelo ex-prefeito Jomar, que pertencia a uma facção oposta, ligada à Arena, partido que apoiava a ditadura militar. Através de procedimentos burocráticos, caçou-se os direitos políticos de Zé Lino, aproveitando-se do fato de este não gostar de frequentar as reuniões oficiais do seu partido. O exemplo mostra na prática diferenças entre as categorias de político e padrinho, o que não significa que não tenham semelhanças. Mas de algum modo, a generosidade e popularidade de Zé Lino não são nem necessárias nem suficientes para

Querubino e Dona Riva também tinha mais de 100 afilhados. Riva era professora e Querubino ajudava seu irmão, Valdir, presidente da Câmara dos vereadores em 1991, em sua loja. Ambos são da família Pereira, que fez vários prefeitos. Zé Lino e Querubino eram os padrinhos típicos, mas não típicos políticos. Valdir e Querubino brigando constantemente; para o Segundo o primeiro era mesquinho enquanto Valdir achava que o irmão dava crédito a muitos.

Casais escolhidos como padrinhos nunca deixavam de dar os dons exigidos, que custavam no mínimo U\$10. Um compadre de Zé Lino me disse que gostava deste porque ele "não é de prometer", sendo neste sentido o oposto de um político que, como veremos, é aquele que promete. Uma boa madrinha deve se lembrar de seus afilhados com afeição e não demonstrar interesse na vida das comadres. D.Riva, diz apenas aceitar convites para madrinha quando já conhece os pais e os considera bons amigos. Assim, o padrinho preferencial evita a prática de separação que caracteriza o patrão e o político. Testemunhei o caso de compadres de Riva e Querubino que mesmo mudando-se de São Bento assumiram uma relação menos pessoal mas não necessariamente mais fraca.

Encontrei em São Bento uma transformação da benção comum no Brasil; o rito prescreve que o afilhado **peça** a benção; ao pedido "à benção, padrinho (ou madrinha)", o padrinho responde "deus lhe abençoe" ou como é comum no Rio Grande do Norte, "o Sr. lhe cubra de fortunas". Mas em São Bento é o padrinho quem beija a mão do afilhado e não o contrário. O padrinho apenas não beija a mão do afilhado quando há grande distância social. Trata-se de uma inversão estrutural no conteúdo do rito, que significa uma horizontalização da relação, sem diminuir, evidentemente seu aspecto hierárquico. O padrinho se submete temporariamente ao beijar a mão do afilhado. Estas inversões hierárquicas são intrínsecas à definição de hierarquia de L.Dumont (cf. Dumont 1980, ou Tcherkezoff 1987).

Outra inversão do conteúdo do compadrio que observei em São Bento foi que a "Seu Paulo batizou Roberto" tem sentido diferente em São Bento e nos engenhos de açúcar da costa. Na costa ela significa que Seu Paulo é o padrinho enquanto em São Bento significa que um leigo, Seu Paulo, agiu no lugar do padre para evitar que uma criança

um político; ao contrário, podem atrapalhar. Repito que, independente das práticas, o mais importante é haver em uma dimensão mais abstrata uma transformação estrutural de uma figura à outra.

doente morresse sem ser batizada. Em outras palavras, o padrinho é o sujeito englobante do rito do batismo na costa enquanto em São Bento, como no sertão, é o padre. Mas se Seu Paulo fosse um conhecido patrão em São Bento, a frase também poderia significar que ele é o padrinho de Roberto. Menciono estes fatos para sugerir novamente que poderíamos, no futuro, analisar as transformações de uma manifestação do compadrio a outra. Na Ilha do Marajó no Pará, por exemplo, encontramos outra sugestiva inversão: os donos de terra e gado escolhem seus vaqueiros para padrinhos de seus filhos. Estas formas são variantes umas das outras.

Comento agora o "compadrio de fogueira", presente nos distritos rurais de São Bento em 1991, ainda que também valorado pelas pessoas da cidade. Nele, um homem e uma mulher estabelecem o laço pulando juntos uma fogueira nas celebrações das festas juninas. Mesmo no centro de São Bento, cada casa faz sua fogueira nas noites dos santos Antônio, João e Pedro. Há ainda uma fogueira comunitária, maior. Por não se limitar ao número de recém nascidos, o compadrio de fogueira permite o estabelecimentos de grande número de relações. Difere ainda do compadrio que analisamos até aqui por envolver dois indivíduos e não dois casais.

O compadrio de fogueira permite ainda o surgimento de primos de fogueira e no passado, quando não havia padres morando próximo dos distritos, o casamento na fogueira.⁵ Um primo de fogueira pode se tornar um noivo de fogueira. Esta associação entre as figuras de primo e noivo não é fortuita nem algo do passado e é mais do que sugestiva do modelo das estruturas elementares do parentesco. Se no passado primos só tornavam noivos de fogueira, testemunhei o oposto como mais comum, apenas pessoas já noivas se tornam primos de fogueira, ou pr outra, realizam as "brincadeiras de solteiro", pois hoje só se brinca assim seriamente, isto é, com a intenção de casamento. É notável esta assimilação do compadrio às danças e brincadeiras; afinal, as próprias festas juninas são brincadeiras com o santo.

⁵Talvez por isto uma mulher caridosa da OXFAM, visitando o sertão do Piauí, no início dos anos 1960, se disse "chocada ao descobrir quão pouco as meninas aqui entendem sobre o significado real do casamento e suas maravilhosas possibilidades" (Benton 1977:164). Tocada pelo fato de rapazes economizarem para fazer uma festa de casamento, na qual "todos que podiam davam um presente ao casal" (Benton 1977:167). Estas festas eram raras em São Bento em 1991.

Há quem pense que o "parentesco ritual não floresce nas condições modernas de organização política formal e marcado" (Eisenstadt 1956:94). Mas Mintz and Wolf já notavam que até transações comerciais tem padrinhos "em varias comunidades latino-americanas" (Mintz & Wolf 1950:354). Não seria então que não só o mercado e a divisão de classe convivem com o compadrio como podem ser "absorvidas pelas estruturas comunais" (Wolf 1955:458)? Não é assim, como crê Wolf e outros, que as assimetrias como as de São Bento sejam "expressão" de desigualdades produzidas pelo mercado. Minha análise do caráter hierárquico do compadrio mostrou haver uma articulação de várias lógicas assimétricas mediadas pro relações de troca, de tal modo que relações de produção capitalista e não-capitalistas mantém sua distintividade.

A literatura mostra que do ponto de vista do capitalismo, o compadrio como tantas assim-chamadas "crenças tradicionais" podem ser "benéficas". Mas devemos interpretar este fato sem reduzi-lo à razão prática, como se o compadrio se explicasse apenas pelo seu uso e apenas pela perspectiva do capitalismo. Do mesmo modo, há subsídios à acumulação capitalista derivada de práticas econômicas tradicionais como as culturas de subsistência. Trocas e crenças "tradicionais" não só subsidiam lucros mas também se tornam parte integral da constituição da modernidade e/ou pós-modernidade.

Maybury-Lewis, entre outros, afirmou que o controle estatal da economia brasileira "reforça" a estrutura hierárquica local; menciona que partidos políticos são meros arranjos locais para obtenção de votos e assim "instrumentos perfeitos para os chefes locais" (Maybury-Lewis 1968:163). Sim mas como vimos os chefes locais ocupam uma posição hierárquica nas estruturas comunitárias. Entender isto nos leva a evitar a compreensão instrumental funcionalista e perceber haver em São Bento tanto o que aponta Maybury-Lewis como seu inverso, a saber, que as estruturas locais gera (e não só "reforça") o controle estatal tanto quanto o controla da economia capitalista "reforça" ou gera estrutura hierárquica local. Mais estudos poderiam demonstrar a existência de uma "dialética generativa" (T.Turner 1986) entre estruturas local e estatal, articulada pelo município. Não há assim razão para correlaciona, como fizeram tantos historiadores e cientistas sociais, centralização de controle político e econômico pelo estado e debilidade de estruturas locais. Afinal, os chefes locais se constituem historicamente como representantes do poder central.

Francisco de Oliveira (1990:68) classifica o Estado brasileiro como “Estado do mal estar”. A mim parece um enigma como se tem um Estado tão centralizador em sua presença (dependendo do período, como tributador, empresário, regulador, etc.) mas que gasta tão mal; minha hipótese seria que ele redistribuiria preferencialmente aos ricos, aos amigos, aos compadres. Sabemos que há empreendedores mais subsidiados pelo estado do que outros e que há mais continuidade entre a pessoa social de alguns, os que sintomaticamente são considerados ter relação incestuosa com ele. Quero dizer, esta situação de um particular assistencialismo revela algo além de práticas manipulativas. Oliveira (ib.) fala em controle estatal de fundos públicos através de uma "lógica privada" e pede uma democratização do Estado que promova uma "publicização do privado". Ora, as estruturas hierárquicas que apresentei já são, por definição, "públicas"; a noção de hierarquia de Dumont importa justamente por nos remeter à construção de socialidades e não apenas a uma esfera política. O político aqui não é apenas jogo de forças, campos, interesses, mas parte intrínseca da constituição simbólica do social.

As estruturas hierárquicas aqui descritas são ainda, por definição, “públicas” no sentido de serem, como as estruturas elementares do parentesco, linguagem. Foi esta a minha perspectiva na descrição de práticas de prefeitos de São Bento como a distribuição de terras municipais para clubes ou igrejas, ou a forma de pagamento de salários de funcionários públicos municipais ou o gasto do dinheiro federal vindo no Fundo de Participação Municipal (Lanna 1995). Devemos considerar estas práticas arcaicas? Talvez sim, mas não no sentido de "inexistência de uma esfera pública", dada a significância da prática dos hierarquicamente superiores. Isto é verdade tanto de suas ações como se sua morte, bastando recordarmos a diferença do tipo de repercussão dos funerais de um Ministro Sergio Motta ou Deputado Luis Eduardo Magalhães em abril de 1998 e o de da ex-primeira dama Ruth Cardoso em 2008. Em resumo, a esfera pública pode se constituir diferentemente, de modo mais ou menos hierárquico.

Oliveira supõe ainda ser evidente que esta esfera publica não redistribui; ora, o fato é outro, que a direção desta redistribuição não é necessariamente a dos pobres; mesmo nos bilhões gastos em saúde e educação, temos algum tipo de circulação intra-patronal, estruturalmente semelhante a que encontrei em São Bento. Teríamos uma “perversão da lógica

do estado” (Oliveira 1990:70) no sentido deste ser “conduzido pela lógica do mercado”(Oliveira 1990:72); mas isto não significa termos a constituição do Estado brasileiro por uma lógica do mercado; ao contrário, entre nós como em toda a parte, o Estado se constitui por uma lógica redistributiva, no sentido de Karl Polanyi (1978). Há uma incorporação do mercado pelo Estado e não o inverso; o mercado existe mas é domesticado, na distribuição de créditos, por exemplo; mais: o Estado se constitui como o patrão, pela manipulação de dívidas.

Mostrei como o compadrio “incorpora uma forma básica de relação capitalista de produção” (Benholt-Thompsen 1981:16): hierarquicamente; mais: ele é por definição uma forma não-capitalista de produção. Arantes (1971) argumentou como o capitalismo pode ter “precedência lógica” sobre formas não capitalistas como o compadrio, mas lembro que, mais próximo do individualismo, ele não teria a mesma capacidade das estruturas hierárquicas para o englobamento. Esta “tensão permanente entre uma realidade hierárquica e um *ethos* aparentemente igualitário” (Stolke 1981:36) seria inerente ao capitalismo; como tantos já demonstraram, o capitalismo existe não só pela exploração do proletário mas também de formas não-capitalistas de produção.

Importa notar que as relações hierárquicas e as trocas de dons são constitutivas da produção da vida social não apenas no nordeste e não apenas em partes periféricas do país⁶. Estas prestações constituem tanto os domínios que Da Matta denomina da “casa” como os da “rua”. Concluirei analisando as promessas religiosas, comparando-as às promessas dos políticos, para mostrar que o aspecto contingente das distribuições patronais e estatais não é apenas derivado de manipulações ou jogos de forças e interesses, mas também se fundamenta em estruturas⁷.

As promessas representam o compromisso de uma pessoa dar a si mesma a um santo em troca de um milagre que este possa oferecer (cf. Zaluar 1983:89). Como o compadrio, é

⁶Oliveira (1990:67, :87), como outros ainda insistem, fala em “não integração” de partes do país, o que mostra a influencia do pensamento funcionalista, obcecado com o tema. Meu argumento é que algum tipo de integração já existe.

⁷ Como em tantas outras localidades do mundo latino, o mito de origem de São Bento imagina que a comunidade surge com uma promessa. Neste caso, a promessa foi feita por marinheiros italianos que, perdidos no mar, prometeram oferecer a imagem de Santo Antão Abade, santo padroeiro do navio às pessoas que vivessem próximo do local que porventura alcançassem.

uma série de trocas de dons e têm claro caráter sacrificial. Retribui-se ao milagre dos santos com o dom de uma parte do corpo do fiel (representada nos ex-votos mas também com cabelos, por exemplo) ou a performance de tarefa que envolve sofrimento (longas distâncias de joelhos, etc.). Trata-se de uma forma de sacrifício na qual, se usarmos o famoso esquema de Hubert e Mauss (2005), vítima, sacrificador e sacrificante coincidem na mesma pessoa.

Se Hubert e Mauss criam um esquema do sacrifício como comunicação, ainda presos como estava a sociologia francesa, em 1899, a teses durkheimianas como a de ver valor fundante na dicotomia entre sagrado e profano, podemos após Lévi-Strauss falar em modelos. Irei aqui mostrar haver um modelo por trás das promessas aos santos, modelo que também se revela nas promessas feitas pelos políticos durante as eleições. Esta promessa é a de retribuir com sacrifício ao voto. Qual a eficácia desta promessa que a faz tão comum no Brasil? Em que seria análoga à religiosa? Há algo de excepcional nas prestações patronais e estatais, que quase como milagres, acontecem infreqüentemente. Esta excepcionalidade também marca o “tempo da política”, mas há ainda outra, que, mais exatamente, é uma inversão que marca este tempo: nele, as pessoas comuns assumem uma posição superior e os políticos, usualmente superiores, são obrigados a pedir, até suplicar votos.⁸ Mas que tipo de mendicância é esta, qual modelo ela segue? Em primeiro lugar, as promessas políticas diferem das religiosas por haver nas primeiras uma inversão temporária das posições, mas são similares por nos dois casos a relação se iniciar com um pedido dos inferiores. Este pedido é uma prestação que ocupa o mesmo lugar estrutural do pedido feito no compadrio pelos pais de uma criança aos padrinhos. Trata-se de uma prestação inicial (porém não exatamente a primordial, englobante) a ser retribuída com outro dom. Assim, as promessas políticas e religiosas são similares por serem ambas promessas de retribuição que, cada uma a seu modo, adquirem proporções sacrificiais, ainda que o sacrifício ocorra na prática das religiosas e apenas retoricamente nas políticas.

Se o sacrifício se evidencia nas promessas religiosas e está presente apenas retoricamente prometido nas eleições, é ele que dá a eficácia às promessas políticas, nas quais o político promete se sacrificar ao povo como este se sacrifica aos santos. Nota-se a inversão

⁸ Como coloca Elio Gaspari, “pedir votos na santa mendicância que a democracia impõe aos governantes” (F.S.Paulo 1:11, 03/06/98); como estamos vendo, sim, em parte as eleições são santas, há neste fatos social total um elemento religioso não desprezível, apesar de nele o político ser a esfera englobante.

implícita nos tempos eleitorais: o povo faz a prestação fundamental, o voto, do mesmo modo que um santo nas promessas religiosas faz o milagre ou um patrão dá o salário (ou dinheiro) cotidiano. Mas em todos os casos a prestação inicial é um pedido do termo inferior de cada relação.

As eleições são assim também um rito de inversão, como o carnaval, uma temporalidade de inversões simbólicas. Mas quando acabam a vida volta imediatamente ao normal; ou por outra, elas são um rito que se interrompe: ao contrário dos santos, que fazem seus milagres, os políticos não necessariamente dão algo em troca dos votos. As promessas políticas se diferem das religiosas antes de mais nada por uma menor presença de reciprocidade. O voto é um dom que não é geralmente -- no duplo sentido da expressão, "não frequentemente" e "não para todos" -- retribuído. O político não se sacrifica ao povo do mesmo modo que o fiel ao santo. Ao contrário, num contexto de extrema pobreza, é o povo que se sacrifica cotidianamente por seus superiores políticos e patrões em geral, de modo similar ao que fazem aos santos.

Assim, no compadrio como nas promessas religiosas e políticas o dom inicial é feito pelos hierarquicamente inferiores: o pedido. A seguir, este é retribuído com a criança, o milagre e o voto. O dom da criança se caracteriza pelo aspecto sacrificial, enquanto o milagre e voto são imateriais, como a graça dada no batismo. O dom primordial nos 3 casos, graça, voto e milagre, é imaterial. Nas promessas ele se segue imediatamente ao pedido (milagre e voto), enquanto no compadrio a graça é uma retribuição a um sacrifício. Na eleição e na promessa, o sacrifício é a 3a. prestação, a retribuição ao dom primordial; na eleição, o sacrifício não se realiza. No compadrio, com a criança dedicada, ele se realiza antes do dom primordial da graça.

Fundamental é notar ainda a seguinte diferença: é no compadrio e nas promessas religiosas que se estrutura a reciprocidade; nas promessas políticas ela não é atingida. A conclusão é que a reciprocidade é um ideal da vida cotidiana mas só ocorre na prática quando adquire proporções sacrificiais. Ela não deixa de ser a norma da vida jurídica, política ou econômica mas nestas esferas assume formas extremamente desequilibradas. Além da esfera religiosa é atingida também no nível parentesco (incluindo o compadrio). Neste sentido pode-se dizer que o parentesco e a religião constituem a vida social; ao mesmo tempo, o que vimos

sobre o compadrio e as promessas indica que a esfera religiosa é no Brasil, ao contrário da Índia bramânica descrita por Dumont, englobada pela política. Tudo se passa como se a religião e o parentesco fossem como infra-estruturas. Entretanto, recusamos aqui este tipo de funcionalismo. Resta entendermos melhor nossa política e nossa economia como prolongamentos das estruturas de reciprocidade que vimos existir nas circulações sacrificiais. A circulação de pessoas do parentesco, no compadrio e fora dele, tem dimensão sacrificial, assim como as promessas religiosas; ora na economia, é o trabalho que nos remete ao sacrifício, ao dar de si mesmo. O trabalho é assim mercadoria mas também dom. Do mesmo modo que Mauss demonstrou não haver o puro dom ou *free gift*, já sabemos também não haver puro capitalismo ou, nos termos de Karl Polanyi, “sociedade de mercado”. Talvez fosse o caso de começarmos daí.

REFERÊNCIAS

- Arantes, Antonio Augusto. 1971. "Compadrio in Rural Brazil", typescript, UNICAMP.
- Benholdt-Thomsen, V. 1981. "Subsistence, Production & Extended Reproduction", in K. Young et al. (eds.), Of Marriage & the Market, London: CSE Books.
- Benton, Peggie 1972 Fight for the Drylands, London: William Collins Sons.
- Bloch, M. & Guggenheim, S. 1987. "Compadrazgo, Baptism & the Symbolism of a Second Birth", Man, 16:376-86.
- Cândido, Antonio. 1951. "The Brazilian Family", in T. Lynn Smith & A. Merchant (eds.), Brazil: Portrait of Half a Continent, New York: The Dryden Press.
- 1954 "A Vida Familiar do Caipira", Sociologia, 16(4):341-67.
- Chevalier, Jacques. 1982. Civilization and the Stolen Gift, Toronto: University of Toronto Press.
- Dumont, Louis. 1977 Homo Aequalis, Paris: Gallimard.
- 1980 Homo Hierarchicus, Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Eisenstadt, S. N. 1956. "Ritualized Personal Relations", Man, 96:90-95.
- Galbraith, Eugene K..1983. Facets of Social Experience: Household Family & Compadrio in a Northeast Brazilian Community, PhD. Dissertation, The Johns Hopkins University.
- Gaspari, Elio. 1998. "Para começar, Viagra". Folha de S.Paulo 1:11, 03/06/98.
- Graeber, D. 2007. Possibilities. Essays on hierarchy, rebellion and desire. Oakland: AK Press.
- Gregory, C. 1986 "On Taussig on Aristotle and Chevalier on everybody", Social Analysis, n.19:64-69.
- Gudeman, Stephan. 1969. Household, Family and Compadrazgo in a Panamanian Community, Ph.D. Dissertation, Cambridge University.
1972. "The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person", Proceedings of the Royal Anthropological Institute, 1971:45-71.
- Hubert, H. & Mauss, M. 2005. Sobre o sacrifício. S.Paulo: Cosac & Naify.
- Kottak, Conrad. 1967. "Kinship and Class in Brazil", Ethnology, (6):427-43.
- Lanna, Marcos. 1995. A dívida divina. Troca e patronagem no Nordeste Brasileiro. Ed.

- Unicamp.
2001. "Sobre Marshall Sahlins e as cosmologias do capitalismo". Mana, vol.7(1). UFRJ.
2005. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". Mana, vol.11(2). UFRJ.
- A sair. "A imaginação sociológica de C.Lévi-Strauss". Cadernos de campo. USP.
- Maybury-Lewis, David. 1968. "Growth and Change in Brazil since 1930: an Anthropological view", Sayers, R. (ed.), Portugal and Brazil in Transition, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Mintz, S. & Eric Wolf. 1950. "An Analysis of Ritual Co-parenthood", Southwest Journal of Anthropology, 6(4):341-68.
- Oliveira, Francisco. 1990. "A Metamorfose da Arribaça", in Novos Estudos CEBRAP, no.27:67-92, São Paulo: CEBRAP.
- Polanyi, K. 1978. A Grande Transformação. Ed.Campus.
- Pitt-Rivers, Julian. 1976. "Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and Balkans", in J.G. Peristiany (ed.), Mediterranean Family Structures, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 1977 The Fate of Shechem, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sahlins, Marshall. 2008. "The Stranger-King; Or, Elementary Forms of the Political Life" in Indonesia and the Malay World, vol.36, number 105, p.177-199, Routledge.
- Stolcke, Verena. 1981. "Women's Labours", in K. Young et al. (eds.), Of Marriage & the Market, London: CSE Books.
- Tcherkezoff, Serge. 1987 Dual Classification Reconsidered, Cambridge Univ. Press & Ed. De la Maison des Sciences de L'Homme.
- Turner, Terence. 1986. "Production, Exploitation and Social Consciousness in the `Peripheral Situation'", Social Analysis, 19:91-119.
- Valeri, Valerio. 1979 "Festa", in Enciclopedia, 6:87-99, Turin: Einaudi.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Entrevista com C. Lévi-Strauss; A antropologia de cabeça para baixo" Mana, vol.4(2). UFRJ.

Willems, Emilio 1962. "On Portuguese Family Structures", International Journal of Comparative Sociology, 3:65-79.

Wolf, Eric. 1955. "Types of Latin American Peasantry", American Anthropologist, 57:452-71.

Woortmann, Ellen. 1995. Herdeiros, parentes e compadres. Hucitec.

Zaluar, Alba. 1983. Os Homens de Deus, Rio de Janeiro:Zahar Editores.