

A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?

God-parenthood's sacrificial structure: Ontology of inequality?

Marcos Lanna¹
domlanna@hotmail.com

Resumo

Este estudo explicita e critica a conjunção entre análises simbólicas e funcionais do compadrio. Mostra-se que o compadrio não é apenas uma instituição religiosa ou de parentesco, que reforce desigualdades supostamente pré-existentes, mas que se constitui numa estrutura que cria tais desigualdades. Entende-se o compadrio como uma estrutura a partir da descrição de circuitos de reciprocidade. Compreendida como circulação entre pais biológicos e espirituais de uma criança, a ser retribuída pela "graça", ela implica assimetrias e desigualdades e também remete a uma ontologia do social, a qual é fundada na circulação de valores não mercantis e no que Sahlins (2008) designa "estrutura elementar da vida política". Observa-se que a reciprocidade se liga ao aspecto sacrificial do dom da criança e de outros tipos de retribuição, como os implicados nas promessas católicas. Finalmente, verifica-se a relevância deste tipo de análise para futuros entendimentos de outras prestações e categorias, frequentemente tidas como puramente econômicas como a categoria de trabalho.

Palavras-chave: reciprocidade, desigualdade, compadrio, sacrifício.

Abstract

This study criticizes a conjunction between symbolic and functional analysis of god-parenthood. It is shown that god-parenthood is not only a religious or kinship institution and that it does not reinforce inequalities that supposedly pre-exist it, but rather it is a structure that generates inequalities. God-parenthood is understood as a structure by the description of reciprocity circuits. Understood as the circulation of a child from biological towards spiritual parents, to be returned by "grace", it implies asymmetries and inequalities. It also evokes the ontology of the social, founded on non-mercantile values' circulation, and on what Sahlins (2008) designates "elementary structure of political life". It is shown that reciprocity is related to the sacrificial aspect of the child's gift, and also to other types of considerations, such as that present in the catholic vows. Finally, it is demonstrated the relevancy of this type of analysis for future understandings of other benefits and categories often taken as purely economic ones, such as "labor".

Key words: reciprocity, inequality, god-parenthood, sacrifice.

¹ Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

Este estudo busca entender a questão da desigualdade a partir do ponto de vista da antropologia, mais precisamente, de uma versão da antropologia estruturalista. De certo modo, ele é, de várias maneiras, exterior a outros trabalhos deste volume, tanto pela perspectiva antropológica quanto pelo fato de que esta perspectiva é a de um "olhar distanciado" lévi-straussiano. É, no caso, um olhar distanciado sobre a desigualdade, o qual pode parecer generalista a especialistas que buscam a tarefa importante e necessária de quantificar e definir diferenças de "gênero", "ocupações", "escolaridade", "raça", "idade" e vários tipos de distância social entre vários segmentos e grupos da sociedade brasileira contemporânea, bem como em diversos momentos da história local. O trabalho não busca uma definição do que é a desigualdade, mas objetiva entender o que é a desigualdade e como ela é estruturada, para se entender, posteriormente, sua vivência. Em outras palavras, este olhar tem a pretensão de ser uma ontologia da desigualdade, necessária a qualquer compreensão do tema a *posteriori*, seja fenomenológica, seja quantitativa. Vê-se que não se trata de propor uma teoria geral da desigualdade, mas, ao contrário, cuida-se de mostrar sua impossibilidade. Trata-se, outrossim, de entender o significado de um certo feixe de relações, muito particulares, que se evidenciam como desiguais e estão na "estrutura" mesmo da formação de grupos ou de estamentos sociais diversos. Essas relações particulares ou "dados" são apresentados a partir de uma etnografia realizada no município potiguar de São Bento do Norte. Apesar de distante e exterior, a perspectiva antropológica pretende, ainda, contribuir para uma reflexão sobre a multiplicidade dos pontos de vista a partir dos quais os cientistas sociais, entendem a complexidade das realidades sobre as quais se debruçam.

O compadrio não parece ter, no Brasil, a mesma presença consciente que tem em outras partes da América Latina, como no México, por exemplo, país em que se apresenta como uma verdadeira instituição. Isso não significa que não tenha importância no Brasil, mas esta é, aqui, mais estrutural do que institucional e sua presença é mais inconsciente do que consciente. Como instituição, o compadrio está presente em várias partes do mundo latino e mediterrâneo e vem há décadas recebendo análises clássicas que serão simultaneamente recuperadas e criticadas aqui. Recuperadas, por representarem um momento importante da chamada "antropologia simbólica" e criticadas, pelo seu aspecto funcional. Essa conjunção entre análise simbólica e funcional – presente nas análises clássicas do compadrio feitas nas décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980 – parece atual e está focalizada em quase todos os autores mais influentes na sociologia deste século XXI, como Foucault e Bourdieu.

No sentido lévi-straussiano, postula-se o termo "estrutura" como realidade abstrata, mas que não pode ser entendida descolada de sua manifestação ou de suas manifestações concretas, empíricas. Com exceção de Sahlins (2008), pouco se tentou entender a presença de estruturas políticas, dando-se ao termo "estrutura" a conotação que lhe dá Lévi-Strauss. De acordo com Sahlins (2008, p. 199), pode-se concluir "que as formas elementares do parentesco e da política são uma". Aqui não há espaço para

discutir o que seriam as "estruturas elementares do parentesco" nem as diferenças e contrastes entre a noção mais durkheimiana de "forma elementar" e a noção lévi-straussiana de "estrutura elementar". 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 [elementares da vida religiosa]" de Durkheim, fundamento este que é o princípio de reciprocidade. O princípio de reciprocidade de Lévi-Strauss tem sido frequentemente entendido, de modo incorreto, como forma institucional, erro apontado por Lévi-Strauss (*in* Viveiros de Castro, 1998) entre outros.

É sabido que, depois de breves reflexões sobre a chefia bororo e nambiquara, escritas em *Tristes trópicos*, de 1955, mas feitas em período anterior à II Grande Guerra, a partir dos anos 1940, Lévi-Strauss escolheu não desenvolver estudos sobre instituições políticas (para conhecer alguns dos motivos disso, ver Lanna, 2005). Voltando a essas apenas em seus estudos sobre as "sociedades a casas", iniciados no final dos anos 1970. Já no seu estudo *Estruturas elementares do parentesco*, de 1949, Lévi-Strauss tratou das assimetrias relativas às alianças matrimoniais. O que Sahlins (2008) fez foi mostrar que essas estão, de modo extremamente geral, na origem de alianças políticas que são fundamento da organização sociocultural de inúmeras sociedades antigas. A contribuição do autor evidencia o aspecto político da análise lévi-straussiana do parentesco (seja elementar, seja relativo às casas aristocráticas).

Tal como se entende nesta análise, o que há de universal na perspectiva de Lévi-Strauss é a ideia de que, por trás da simetria aparente e ideológica de algumas trocas, existe sempre uma *assimetria fundadora das relações sociais* (Lanna, 2009). Lévi-Strauss elabora uma teoria de certo modo contratualista da fundação do social. Este, como o inconsciente, se estrutura como linguagem e é comunicação, circulação de signos que podem ser pessoas (nos casamentos, mas não só, em adoções, na escravidão por dívida etc.), bens materiais ou imateriais (títulos, por exemplo) e palavras. Se Homans e Schneider (1955) criticam a teoria lévi-straussiana por seu aspecto finalista, esta análise do compadrio privilegiará sua característica oposta, mostrando que ela pode livrar, ao menos em parte, de um entendimento funcionalista do aspecto político extremamente marcante nas ciências sociais.

Quando se refere o aspecto funcionalista de descrições do compadrio na América Latina, e de modo ainda mais amplo, no mundo mediterrâneo, se pensa na perspectiva instrumental que o coloca como uma superestrutura que apenas justifica desigualdades pré-estabelecidas. Para Pitt-Rivers (1977, p. 34, 68), por exemplo, o parentesco ritual é um idioma, mas não no sentido rigoroso que Lévi-Strauss dá à noção de linguagem: na Andaluzia, a patronagem é "reforçada pela instituição do parentesco ritual". Esta é "explorada por objetivos políticos" e "adaptada a usos que nada tem a ver com parentesco ou religião" e há, assim, uma exterioridade entre parentesco e religião, de um lado, e, de outro, as relações político-econômicas que funcionam

como base, determinando supostos usos político-econômicos de realidades do parentesco e da religião. Nota-se que o conceito de fato social total do clássico ensaio sobre o dom, de Marcel Mauss evita esse tipo de segregação entre esferas, que fragmenta algo imediatamente dado em dimensões política, econômica, religiosa etc. À essa fragmentação, imposta pelo analista, segue uma reintegração funcional igualmente imposta. Vê-se, em seguida, por que se afirma que as crenças ou as relações de parentesco não são meramente "exploradas" ou "adaptadas" ou que podem ser reduzidas a meios para fins utilitários. Também se elucida que *a desigualdade não é função de um objetivo*, mas está presente, desde o início, na constituição mesma de qualquer laço social. Além de realidade psicológica, ela é constituída socialmente e, mais ainda, essa construção não se dá apenas a partir de domínios político-econômicos.

Esta proposta é uma busca de entender o compadrio como uma série de trocas, o que revela como ele pode, ao mesmo tempo, ser hierarquicamente englobado por relações político-econômicas e tornar-se uma relação fundante. Toma-se a hierarquia definida por Dumont (1980), como o "englobamento dos contrários", mas não como uma relação necessariamente religiosa, tal qual ela é vista na Índia bramânica, entre outras regiões, onde o termo religioso (sacerdotes brâmanes) engloba o político (reis *ksatryas*), mesmo que o oposto possa se dar alhures.

Analisa-se tais questões a partir da cidade de São Bento do Norte, situada na porção nordestina da costa do estado do Rio Grande do Norte. Do ponto de vista estrutural, não importa tanto, por exemplo, se o patrão e o padrinho são a mesma pessoa, mas, sim, como se inter-relacionam essas figuras lógicas. O fato é que, naquela cidade de 10 mil habitantes, havia, em 1991, quando lá morou este articulista, políticos e lojistas com mais de uma centena de afilhados. Se, na Andaluzia, a palavra *padriño* é sinônima de *patrón* (Pitt-Rivers, 1977, p. 52), em algumas partes do Brasil, é a expressão "meu patrão" que é usada cotidianamente. Explicando: se, no uso cotidiano, padrinho engloba patrão, na Andaluzia; tem-se, no Brasil, o englobamento contrário. Em ambos os locais, as palavras convergem, estão em relação hierárquica. Mais do que palavras ou pessoas concretas, elas são categorias classificatórias e não podem, assim, jamais ser reduzidas a relações pessoais (do tipo "Seu João é meu patrão" ou "Tio Zeferino é meu padrinho", dado que todos têm seus vários padrões e também vários padrinhos – de fogueira, de formatura etc., como se verifica adiante). O padrinho pode viver a milhares de quilômetros e o afilhado pode nunca tê-lo conhecido – em especial quando ele toma a figura de um santo, como frequentemente ocorre em partes do país, especialmente na costa nordestina, apesar da proibição da igreja.

O compadrio não pode, dessa forma, ser reduzido a "mecanismo" ou "ferramenta para estender ou intensificar relações sociais" (Mintz e Wolf 1950, p. 348), visto que é fundamento da vida comunal. Quando uma comunidade se forma, as pessoas estabelecem laços de compadrio, como em um assentamento fundiário, por exemplo, o qual foi acompanhado pelo autor deste texto, a Baixa da Quixaba, onde 63 famílias foram assentadas. Alguns casais eram escolhidos como padrinhos preferenciais. O

batismo significa pertencimento, incorporação em uma comunidade moral (Kottak, 1967, p. 433). A lei canônica fala em pais naturais dedicando seus filhos a santos, e considera os padrinhos como intermediários (Gudeman, 1972). Assim, tem-se, aqui, uma primeira dádiva, a da criança.

Em alguns locais como a Andaluzia (Pitt-Rivers, 1977, p. 62) e algumas regiões do Brasil (Woortmann, 1995), os padrinhos dão o nome (supostamente) cristão à criança, o qual representa 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, na parte do sertão pernambucano, estudada por Galbraith (1983), o nome do primeiro filho pode ser o nome do padrinho e este, por sua vez, o avô paterno, em outras partes, tanto o nome como o padrinho devem vir de fora da família, e por aí se seguem várias combinações. Assim, o padrinho pode não dar o nome, pode dar seu nome ou qualquer nome. O que se depreende disso é que o nome é uma segunda dádiva que circula e está ligada à personalidade do afilhado. Daí se entende a expressão "qual é a sua graça?", frase usual que não se restringe ao Brasil. Há uma assimilação entre duas dádivas: o nome e a graça divina, ambas dadas pelos padrinhos e significando uma incorporação do afilhado na comunidade. A terceira dádiva é, então, a graça, valor máximo, retorno apropriado à dedicação da criança e que define o aspecto sagrado do compadrio. Pitt-Rivers (1977, p. 61) toma a graça como um *free-gift*, algo que não pode ser retribuído. Neste texto, prefere-se pensá-la como o oposto do *free-gift*: ela situa seu recebedor na posição de permanentemente endividamento, dando à relação um aspecto assimétrico. Note-se que se tem uma troca de algo material, o corpo da criança, fruto do pecado, por algo imaterial, a graça.

Adota-se o que preconiza Mauss em seus estudos sobre o dom, para quem não há *free-gift*; a dádiva implica sempre obrigação de retribuir ainda que a retribuição nem sempre ocorra na prática. Por ser um valor máximo, a graça não é nunca perfeitamente retribuída, mas algo que coloca seu recebedor numa posição inferior, com a obrigação de retribuir. Vê-se, com isso, já que a dádiva é uma relação instável desequilibrada, não se retribui idênticamente, ao mesmo tempo, a alguém em posição social idêntica. Percebe-se, ainda, como a troca é uma síntese entre dois movimentos em sentidos opostos, cada um criando sua dívida. Dessa forma, é possível afinal definir o compadrio como a troca da pessoa física pela pessoa social, esta simbolizando um valor superior maior do que aquela. Ainda: o compadrio é a troca do afilhado pela graça, uma troca assimétrica, ainda que recíproca.

O aspecto político da troca se manifesta 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. Assim, quando se diz "obrigado", indica-se que há uma obrigação e, quando o doador inicial replica "de nada", ele liberta da obrigação ao usar uma fórmula retórica que faz referência à dádiva inicial; apaga-a, ou tenta apagá-la, como se esta não tivesse ocorrido, como se tivesse sido um "nada". Já quando se diz que se recebe algo "de graça", a referência não é a um nada, mas justo o contrário. É como se fosse recebido algo

tal qual um padrinho, a saber, após ter dado a graça, como uma retribuição ao bem máximo que se tenha dado. As fórmulas "de graça" e "de nada" não se equivalem e são opostas: a segunda é uma retribuição adequada ao "obrigado" que supõe retoricamente a inferioridade do doador inicial, enquanto a primeira assume a superioridade deste doador.

Voltando ao compadrio, após a troca inicial da criança por graça, restam assimetrias e desequilíbrios. Em alguns locais e momentos históricos, os padrinhos receberiam outras prestações materiais, as quais podem simbolizar a própria pessoa do afilhado e o trabalho deste é a contraprestação mais valiosa que ele poderia dar em troca da graça (ou uma continuação lógica, uma reprodução da dádiva inicial que seus pais fizeram aos padrinhos). Se a pessoa física foi dada pelos pais biológicos antes do batismo, o trabalho constitui o dom da pessoa social do afilhado, algo com certo conteúdo sagrado, que se aproxima da graça como modo de retribuição. O afilhado é, ao mesmo tempo, um sujeito que dá e um objeto que circula, semelhante às mulheres no modelo das estruturas elementares do parentesco de Lévi-Strauss, 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, do seu trabalho. Isso sugere o aspecto *sacrificial* do compadrio. Em algumas regiões específicas do nordeste brasileiro, se prescrevem ou se prescreveram no passado prestações de trabalho da parte do afilhado (Arantes, 1971), para a Bahia; ou (Woortmann, 1995) para Sergipe. Ainda que tal prestação seja hoje rara, ela importa como possibilidade lógica mais do que como ocorrência prática, seja lá qual sua frequência.

A Lei Canônica da religião Cristã explicita que, apenas depois de "os padrinhos receberem no batismo o afilhado" é que este recebe "o dom do Espírito Santo, o dom da fé" (Gudeman, 1972, p. 49-50). Vê-se nisso uma troca de direitos sobre a criança por pertencimento comunitário e esse pertencimento não é aquele que se associa à cidadania. Análises simbólicas do compadrio em várias partes salientaram a assimetria entre pais espirituais e biológicos, estes associados à cópula (Bloch e Guggenheim, 1987, p. 379), assim como a relação de dívida do afilhado em relação aos que o fizeram cristãos (Arantes, 1971, p. 24). A etnografia do mundo mediterrâneo e latino salientou mais o dom feito pelos padrinhos do que a retribuição a estes. 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, essa visita é ritualizada: o afilhado pede pequenos presentes, geralmente comidas, denominados localmente de "esmolas". Nesse ritual, pescadores dão peixes; comerciantes, biscoitos industrializados; agricultores dão cocos etc. A "visita" é, assim, retribuída por "esmolas", compondo mais uma série de dons que constitui o compadrio em São Bento. O fato de ser feita na Sexta-feira Santa explicita o caráter sacrificial dessa relação. Esses dons que compõem o compadrio são hierarquizados e é possível ver 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 por 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, portanto, uma relação que contém este paradoxo: o dom inicial é feito pelos inferiores².

Não há espaço para detalhar o argumento que se oferece (Lanna, 1995) de que a dívida permanente incorrida pelo afilhado e seus pais no compadrio permite práticas de separação da parte dos padrinhos, assim como essas práticas se ligam à ausência de atos redistributivos dos patrões. Este argumento pressupõe a possibilidade de transformações lógicas entre as figuras de patrão e de padrinho, o que, por sua vez, pressupõe uma antropologia simbólica do político de cunho lévi-straussiano que se observa ainda estar sendo construída e para qual este artigo pretende modestamente contribuir. O fato é que as trocas que constituem o compadrio também constituem a patronagem. Patrões veem seus empregados em dívida em relação a eles e, como no compadrio, por isso, pode-se ter uma "estrutura" (no sentido forte, lévi-straussiano, da palavra) em que a circulação material tem conteúdo mínimo. O desequilíbrio da troca que se expressa na prática deriva de uma assimetria lógica que constitui a dimensão política não como fato ou instituição, todavia como realidade ontológica estrutural. Observa-se, ainda, que essa 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 mudança de outro tipo, também pouco estudada: a do patrão ao Estado. Nela, a existência de um se liga logicamente ao outro, as trocas comandadas na ação de cada um desses, possibilitando o ganho de conteúdo material mínimo. Entretanto, não se pode jamais concluir daí não haver reciprocidade. Tem-se, então, no compadrio, na patronagem e na formação do Estado, um contexto sociológico onde uma estrutura (no sentido menos sociológico e mais abstrato, lévi-straussiano, da palavra) permite ampla manipulação das trocas. Patrão e padrinho estão na posição de maximizar o conteúdo material das prestações que recebem e na de minimizar o das que dão, assim como o Estado. É possível que resultem crises da manipulação excessiva dessas trocas, assim como que a figura do "mau patrão" seja estigmatizada; rebeliões podem pleitear alterações no conteúdo redistribuído (diminuições nos impostos, por exemplo).

Assim como não se pode confundir conteúdo mínimo das trocas com inexistência de reciprocidade, também não se pode 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". Mas, por trás dessa simetria, há a assimetria descrita acima, o fato de um casal de compadres doar graça, ou outro, à criança.

² Há, 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.

Se o modelo do compadrio se prolonga na patronagem e no Estado, ele também organiza práticas cotidianas. Em São Bento, diz-se que "compadre é quem se ajuda". Não precisa ser efetivamente compadre, trata-se, como se pode dizer, de um modelo estrutural que organiza diferentes realidades empíricas. Mesmo o modelo da amizade tem relações óbvias com o compadrio. Assim como se fala da transformação entre as figuras de padrinho e patrão, devem-se incluir outras categorias como a de "amigos" e a de "xarás".

Estudando o Panamá, Gudeman (1969) afirma que "a sacralidade do compadrio inibe a cooperação econômica". Arantes (1971, p. 39) viu o oposto na Bahia. Mas isso não deveria ser fonte de disputa como foi entre ambos: esses fatos aparentemente contraditórios devem ser entendidos como transformações um do outro, manifestações de especificidades locais e temporais. Não se vê, ainda, razão para argumentos diferenciando "interesses e transações econômicas", de um lado, e "outros níveis de troca, como o moral" (Arantes, 1971, p. 36), de outro. Para o autor, as trocas morais relativas ao compadrio são "incentivos ao trabalho" como eram a magia e as trocas trobriandesas para Malinowski. Na conclusão, volta-se a esta questão da relação entre infra e superestrutura, trocas econômicas e religiosas.

Verificou-se que a assimetria do compadrio é relativa à patronagem, uma forma de exploração político-econômica que pressupõe a dominação de classe, mas que difere da exploração capitalista. Há, por conseguinte, uma sobreposição de diferentes tipos de relações assimétricas implicadas nos diferentes "modos de produção social" (quanto a este conceito, consultar Graeber, 2007, cap. 3). Isso 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, p. 64). Para entender a patronagem ou a especificidade de um capitalismo como o brasileiro não é preciso, assim, postular uma "transformação radical do compadrio que nos leva a domínios nos quais a afinidade espiritual é esquecida" (Pitt-Rivers, 1976, p. 324). Precisa-se reconhecer uma nova maneira, menos funcional, como a aqui proposta, a qual considera o compadrio como uma relação que "tende a ser de tipo patronal" (Willems, 1962, p. 77) – e vice versa, de acordo com o entendimento explicitado neste artigo.

Não significa, então, que "o laço de compadrio serve para reafirmar e ressaltar a relação patrão-cliente pré-existente" (Arantes, 1971, p. 25, grifos meus), nem que "laços anteriores de parentesco, corresidência ou econômicos assumam precedência lógica sobre o compadrio" (Arantes, 1971, p. 20). Em outras palavras, a relação de patrão-cliente não é infraestrutural ou pré-existente ao compadrio; os "laços econômicos" não necessariamente "tomam precedência lógica" sobre o compadrio. Do mesmo modo, não se diz 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, p. 93). Não se pode assumir a existência de qualquer grupo como anterior ao compadrio. Arantes (1971), Bloch e Guggenheim (1987) e Eisenstadt (1956) tomam o compadrio como superestrutural e o reduzem 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 ideia de que o compadrio "é um laço diádico, formado pela escolha" por ter uma "utilidade", enquanto o "indivíduo ambiciona reforçar sua posição" (Mintz e Wolf, 1950, p. 358), mas a "razão prática" ainda impregna suas análises.

O entendimento do compadrio como laço superestrutural também se faz presente em análises influenciadas por Marx, como a de Chevalier (1982, p. 328), para quem o "batismo é frequentemente usado para mistificar relações de classe, dando a elas uma pseudossantidade, ideologicamente transformando a dominação no dom da criação" (Bloch e Guggenheim, 1987, p. 385). Prefere-se não tomar a "sacralidade do parentesco cerimonial" (Willems, 1962, p. 76) como "pseudossantidade", entendendo-a como uma ideologia não ao modo marxista de Bloch e Guggenheim (1987) e sim ao modo dumontiano, relacionada a todos os valores sociais e não apenas aos econômicos (Dumont, 1977). Conclui-se que o batismo e as obrigações entre compadres criam desigualdades políticas que obviamente diferem da dominação de classe, e que são 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, analisa-se como o compadrio 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" desses. Escrevendo dez anos depois, Chevalier (1982, p. 310) deu um passo adiante e mostrou que a "seleção recíproca ocorre". Ora, a proibição de os pais escolherem a si mesmos como padrinhos de seus filhos é estritamente análoga 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, ao explicitar o compadrio como "estrutura elementar" do parentesco espiritual. Note-se que se as estruturas elementares são relativas aos matrimônios, à afinidade; no compadrio, trata-se não só de afinidade espiritual, mas tanto de afinidade como de filiação espiritual.

Exatamente como nas estruturas elementares do parentesco, a reciprocidade pode ser mais imediata ou postergada no tempo e pode haver 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 é o de uma reciprocidade potencial: um casal escolhe outro na esperança de que os seus descendentes possam um dia ser escolhidos pelos descendentes dos segundos. Mas há exemplos de ciclos médios, como o encontrado por Woortmann (1995) numa comunidade de Sergipe, na qual há a preferência para um homem escolher um afilhado de seu pai como padrinho de seu filho. Nesse 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, tornando possível o pai

ser o padrinho. A Igreja Católica não tem consciência de que, ao fazê-lo, aprofunda a ideologia africana-europeia da consanguinidade, segundo a qual um pai funda uma socialidade fraterna de irmãos-amigos. A Igreja, desse modo, se afasta de uma tradição oceânica-asiática tão bem configurada por Lévi-Strauss, na qual a socialidade se funda não na figura paterna, mas na relação entre afins, cunhados, que pressupõe um englobamento não da filiação ou da consanguinidade, mas da afinidade. De todo modo, vê-se que Gudeman (1972) erra ao falar em inexistência de reciprocidade no compadrio. A reciprocidade que o compadrio estabelece é fundamental por – em vista da proibição que vigorou por séculos de os pais escolherem-se a si mesmos como padrinhos – dar-se além da esfera da produção doméstica, ou melhor, da família nuclear. Ciclos mais longos estabelecem de modo mais óbvio uma “afinidade transcendental”³, por exemplo, nos casos que testemunhados na costa pernambucana em que santos ou Jesus Cristo ou Nossa Senhora são escolhidos como padrinhos.

Os ciclos de compadrio são, assim, mais longos quando se escolhem para padrinhos santos ou sacerdotes, o que ocorre com mais frequência nas zonas costeiras, que alguns denominaram de “monoculturas de exportação”, como a Zona da Mata nordestina, ainda que isso seja proibido pela doutrina da Igreja Católica. Sejam eles mais ou menos verticalizados, a maioria dos ciclos não necessariamente se fecha. Nesse sentido, por se fechar, o ciclo sergipano encontrado por Woortmann (1995), mencionado acima, é excepcional. Os ciclos mais horizontais são ao menos potencialmente mais curtos, como quando são chamados amigos ou parentes para batizar nossos filhos. A escolha de patrões, representantes do domínio da produção mercantil, são ciclos intermediários entre o dos santos e o dos parentes e amigos.

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

No compadrio intrafamiliar, apresenta-se 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, quando um tio ou um avô passa a ser também padrinho. Existem exemplos etnográficos de irmãos que, transformados em compadres, passam a se chamar de “Senhor”, como foi testemunhado por este articulista, em Carpina, na Zona da Mata de Pernambuco e Cândido (1951, p. 294), décadas atrás, em fazendas de café do interior de São Paulo. Isso demonstra como o compadrio, como afinidade espiritual, engloba (ou pode englobar) a consanguinidade. Isso é um fato fundamental da nossa civilização que complementa descrições ou compreensões magistrais que dela tiveram autores como Freud ou Lacan, por indicar que, mesmo no meio em que se vive cotidianamente, a figura do pai se complementa ou mesmo pode ser englobada pela de um afim (espiritual neste caso), aproximando o ocidente de realidades oceânicas e asiáticas como as analisadas por Lévi-Strauss. Mais ainda, o tratamento de “Senhor” mostra que o compadrio tem uma dimensão pública e social.

Por essas razões, o compadrio não é nunca relação restrita ao ambiente doméstico, mesmo quando é intrafamiliar, entre irmãos e avós. Em São Bento, onde muitos dos 10 mil habitantes são parentes entre si, os padrinhos são escolhidos fora do círculo de parentes⁴. Apenas 20% (ou 74 de 349) dos laços de compadrio em São Bento eram “horizontais”, isto é, pescadores escolhiam pescadores; agricultores, os agricultores etc., mas indivíduos mais prestigiosos ou ricos eram preferidos. Isso 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 de pescadores ou de agricultores.

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 de taxas paroquiais. Padrinhos devem, ainda, *pagar* bebidas nos eventuais festejos, como antes em outras partes do país (Cândido, 1954, p. 356). Outra obrigação dos padrinhos em São Bento é a de pagar pelo enxoval, que, como dito, são as roupas brancas novas usadas pelo afilhado. Algumas vezes se esperam anos para se realizar um batismo, até que os padrinhos tenham dinheiro para o enxoval. A soma do enxoval e os custos de festejos, cartório e paróquia, é denominada de “arrumação”.

Muitos patrões de São Bento recusam convites para se tornar padrinhos, em parte, para evitar esses custos. Entretanto, esta é uma

³ Compadrio é afinidade espiritual na medida em 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 o de que alguns homens chamam suas esposas de “comadres”.

⁴ 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 Guajeru), apenas um padrinho era um tio de seu afilhado, no Guajeru, quatro eram tios e dois eram netos, em Caiçaras. No centro, São Bento, com 500 habitantes, 3 tios e um casal de avós foram escolhidos. 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.

explicação da razão prática que, mesmo se verdadeira, é insuficiente na perspectiva teórica adotada aqui. Alguns padrões diziam que apenas "os trouxas tem muitos afilhados", por "não terem amor ao dinheiro". Não se pode concluir daí, entretanto, que a generosidade não é um valor da elite, mas apenas que a elite direciona de modo específico sua generosidade, a qual é um valor geral. Não se pode ser generoso com "qualquer um". Dadas suas práticas de separação, os mais ricos celebram seus casamentos e batismos na capital, Natal. As alianças assumem forma extrafamiliar na elite como entre os mais pobres, mas, no primeiro caso, assumem também um caráter intrapatronal. Por exemplo, o gerente da agência local do Banco do Brasil tinha vários compadres entre os empresários. Um padrão 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, assume certa "hipergamia" em São Bento: batiza-se "para cima", pois a tendência é o afilhado ser inferior ao padrinho 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 esses, alguém atipicamente generoso. Em geral, trata-se não de empresários empreendedores, mas de pessoas bem empregadas que não desejam fortemente acumular afilhados. Luis Magi, por exemplo, que tinha mais de 40 casas e 13 barcos pesqueiros em Caiçaras, era tão mesquinho que as pessoas imaginavam ter ele feito pacto com o diabo e, não coincidentemente, tinha apenas um afilhado.

Em contraste, dois casais tinham, em 1989, 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 bolso⁵. No centro de São Bento, Querubino e Dona Riva também tinham 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 brigavam constantemente: o padrinho paradigmático criticava o político paradigmático por este ser, aos seus olhos, mesquinho, enquanto Valdir achava que o irmão dava crédito a muitos que nunca lhe pagariam a dívida, ou em sua avaliação mais moral, "não mereciam".

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 se vê, é aquele que promete. Uma boa madrinha deve se lembrar de seus afilhados com afeição e não demonstrar interesse na vida das comadres. Dona 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. Testemunhou-se o caso de compadres de Riva e Querubino que, mesmo se mudando de São Bento, assumiram com estes uma relação menos pessoal, mas não necessariamente mais fraca.

Encontrou-se em São Bento uma transformação da bênção comum no Brasil, na qual o rito prescreve geralmente que o afilhado *peça* a bênção e ao pedido "à bênção" padrinho (ou madrinha) responde "Deus *lhe* abençoe" ou, como é comum no Rio Grande do Norte, "O Senhor *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 entre eles. Há, assim, em São Bento, uma inversão estrutural no conteúdo do rito, tal como ele é praticado em outras partes do país, fato que significa uma horizontalização da relação. Importa ter em mente que esta não diminui o aspecto hierárquico da relação. Se, em São Bento, o padrinho se submete ao beijar a mão do afilhado, esta submissão é temporária e a ela se seguirá a volta ao normal, em que ele é superior, por ser doador de graça. Nota-se, ainda, que essas inversões hierárquicas são intrínsecas à definição de hierarquia de Dumont (Dumont, 1980; Tcherkezoff, 1987).

Outra inversão do conteúdo do compadrio que se observa em São Bento foi que a frase "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 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. Mencionam-se esses fatos para sugerir novamente que se pode, no futuro, analisar as transformações de uma manifestação do compadrio a outra. Na Ilha do Marajó, no Pará, por exemplo, encontra-se outra sugestiva inversão: os donos de terra e gado escolhem seus vaqueiros para padrinhos de seus filhos. Essas formas são variantes umas das outras. Observa-se, agora, o compadrio de fogueira, presente nos distritos rurais de São Bento em 1991, ainda que também valorado pelas pessoas da

⁵ Zé 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. Mediante procedimentos burocráticos, cassaram-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 um político; ao contrário, podem atrapalhar. Isso mostra que, independente das práticas, o mais importante é haver em uma dimensão mais abstrata, uma transformação estrutural de uma figura à outra.

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 também uma fogueira comunitária maior. Por não se limitar ao número de recém-nascidos, o compadrio de fogueira permite o estabelecimento de grande número de relações. Difere ainda do compadrio batismal, o qual foi analisado até aqui, por envolver dois indivíduos e não dois casais.

O compadrio de fogueira, de igual modo, permite o surgimento de primos de fogueira. No passado, quando não havia padres morando próximo dos distritos, o casamento era realizado próximo à fogueira. 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 se tornavam noivos de fogueira, testemunhou-se o oposto como mais comum: apenas pessoas já noivas se tornam primos de fogueira ou, por outra razão, realizam as "brincadeiras de solteiro", pois hoje só se brinca assim seriamente com a intenção de casamento. É notável esta assimilação do compadrio às danças e brincadeiras, afinal, as próprias festas juninas são brincadeiras com o santo⁶.

Há quem pense que o "parentesco ritual não floresce nas condições modernas de organização política formal e mercado" (Eisenstadt, 1956, p. 94). Mas Mintz e Wolf (1950, p. 354) já notavam que até transações comerciais têm padrinhos "em várias comunidades latino-americanas". 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, p. 458) Mas não se assevera com isso que as assimetrias como as de São Bento sejam expressão de desigualdades produzidas pelo mercado, como creem Wolf e outros. Esta análise do caráter hierárquico do compadrio mostra haver uma articulação entre várias lógicas assimétricas mediadas por relações de troca, de tal modo que relações de produção capitalista e não capitalistas mantêm sua distinção.

A literatura mostra que, do ponto de vista do capitalismo, o compadrio, como tantas assim chamadas "crenças tradicionais", pode ser benéfico. No entanto, deve-se interpretar este fato sem reduzi-lo à razão prática, como se o compadrio se explicasse apenas pelo seu uso e pela perspectiva do capitalismo. Do mesmo modo, há subsídios à acumulação capitalista derivados de práticas econômicas tradicionais, como as culturas de subsistência. Trocas e crenças tradicionais não só subsidiavam lucros, mas também se tornam parte integral da constituição da modernidade e/ou pós-modernidade.

Maybury-Lewis (1968, p. 163), entre outros, afirmou que o controle estatal da economia brasileira reforça a estrutura hierárquica local e menciona que partidos políticos são meros arranjos locais para obtenção de votos e, assim, "instrumentos perfeitos para

os chefes locais". Sim, mas, como já se averiguou, os chefes locais ocupam uma posição *hierárquica* nas estruturas comunitárias. Entender isso leva a evitar a compreensão instrumental funcionalista e perceber haver em São Bento tanto o que aponta Maybury-Lewis (1968) como seu inverso, a saber, que as estruturas locais geram (e não só "reforçam") o controle estatal, tanto quanto o controle da economia capitalista "reforça" ou gera estruturas hierárquicas locais. Mais estudos podem demonstrar a existência de uma "dialética generativa" (Turner, 1986) entre estruturas local e estatal, articulada pelo município. Não há razão para correlacionar, 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.

Oliveira (1990, p. 68) classifica o Estado brasileiro como "Estado do mal-estar". 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. A hipótese que se formula é a de que, como os patrões de São Bento, ele redistribui preferencialmente aos ricos, aos amigos, aos compadres. Sabe-se que há empreendedores mais subsidiados pelo Estado do que outros, e que há mais continuidade entre o Estado e a pessoa social de alguns, considerados por ter relação incestuosa com ele. Quer dizer, esta situação de um particular assistencialismo dirigido aos ricos revela algo além de práticas manipulativas. Oliveira (1990) também fala em poder haver controle estatal de fundos públicos mediante uma "lógica privada", e pede uma democratização do Estado que promova uma "publicização do privado".

Ora, as estruturas hierárquicas que se apresentam já são, por definição, públicas. A noção de hierarquia de Dumont importa, justamente, por remeter à construção de socialidades e não apenas a uma esfera política que seja apenas jogo de forças, campos, interesses. Ao remeter a algo intrínseco à constituição simbólica do social, a noção de hierarquia de Dumont refere algo público em um sentido muito mais amplo do que a noção burguesa de público, historicamente determinada, que aparece em vasta parte das ciências sociais. As estruturas hierárquicas aqui descritas são, por definição, públicas no sentido mais amplo de serem, como as estruturas elementares do parentesco, da linguagem. Foi esta a 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 do Fundo de Participação Municipal (Lanna, 1995). Devem-se considerar estas práticas arcaicas? Talvez, sim, mas não no sentido de "inexistência de uma esfera pública", dada a significância da prática dos hierarquicamente superiores, tanto do ponto de vista deles mesmos como de todo o resto da

⁶ Vê-se que se compadrio e casamento se associam neste complexo com a brincadeira, talvez por isso uma mulher caridosa da *Oxford Committee for Famine Relief* (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, 1972, p. 164), tocada pelo fato de rapazes economizarem para fazer uma festa de casamento, na qual "todos que podiam davam um presente ao casal" (Benton, 1972 p. 167). Estas festas eram raras em São Bento, em 1991.

população. Isto é verdade tanto de suas ações como de sua morte, bastando recordar a diferença do tipo de repercussão dos funerais do Ministro Sergio Motta ou do Deputado Luis Eduardo Magalhães, em abril de 1998, e o de da ex-primeira dama Ruth Cardoso, em 2008, esta uma figura pública num sentido mais republicano do termo. Em resumo, a esfera pública pode se constituir diferentemente, de modo mais ou menos hierárquico, mas não há como não ver algo de hierárquico, no sentido dumontiano e não republicano do termo, na repercussão da morte de um Tancredo Neves, por exemplo.

Oliveira (1990) supõe ainda ser evidente que esta esfera pública não redistribui. Ora, o fato é outro, o de que a direção dessa redistribuição não é necessariamente a dos pobres, mesmo nos bilhões de gastos em saúde e educação, acontece algum tipo de circulação intrapatronal, estruturalmente semelhante à que se encontra em São Bento. Nesse sentido, o "bolsa família" é relativa novidade. Oliveira (1990, p. 70, 72) fala em "perversão da lógica do estado", no sentido de este ser "conduzido pela lógica do mercado". Isso parece correto, mas não deve ser entendido como significando que a constituição do Estado brasileiro se dê pela lógica do mercado. Ao contrário, no Brasil como em toda a parte, o Estado se constitui por uma lógica própria, redistributiva, no sentido de Polanyi (1978). Certamente, há manipulação da lógica do Estado para se atender a interesses de mercado, a famosa "convivência incestuosa" entre mercado e Estado, mas não incorporação do Estado pelo mercado. Ao contrário, o mercado que existe é domesticado, formatado na distribuição de créditos, por exemplo. Mais, o Estado se constitui como o patrão pela manipulação de dívidas, e, assim, engloba a lógica do mercado e, por vezes, perverte eventuais mecanismos positivos do mercado, muito mais do que corrige a produção de desigualdades advinda deste, como pretenderia, em tese, um Estado do bem-estar.

Mostra-se como o compadrio "incorpora uma forma básica de relação capitalista de produção" (Benholt-Thompsen, 1981, p. 16) hierarquicamente. Destaca-se, ainda, que ele é por definição uma forma não capitalista de produção de relações sociais. Em um raciocínio que se aproxima do pensamento de Oliveira (1990), Arantes (1971) argumenta como o capitalismo pode ter "precedência lógica" sobre formas não capitalistas como o compadrio. Entretanto, lembra-se que, mais próximo do individualismo, ele não tem a mesma capacidade das estruturas hierárquicas para o englobamento. Esta "tensão permanente entre uma realidade hierárquica e um *ethos* aparentemente igualitário" (Stolke, 1981, p. 36) é inerente ao capitalismo e, como tantos já demonstraram, o capitalismo existe não só pela exploração do proletário, mas também por coexistir com formas não-capitalistas de produção (novamente, produção de relações sociais em sentido geral, não apenas econômicas).

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 país⁷. Essas prestações constituem tanto os domínios que Da Matta denomina da "casa" como os da "rua". Conclui-se o trabalho, com a análise das 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 estruturas.

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 vissem próximo do local que porventura alcançassem.

As promessas representam o compromisso de uma pessoa dar a si mesma a um santo, em troca de um milagre que este possa oferecer (Zaluar, 1983, p. 89). Como o compadrio, a promessa é uma série de trocas de dons com claro caráter sacrificial. Retribui-se o milagre dos santos com o dom de uma parte do corpo do fiel (representada nos ex-votos, mas também com cabelos, por exemplo) ou com o desempenho 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.

Hubert e Mauss criam, em 1899, um esquema do sacrifício como comunicação entre humanos e divindades. Porém, o fazem ainda presos a teses durkheimianas, e, assim, como se pode ver, essa é a ideia ou valor fundante na dicotomia entre sagrado e profano. Mas após Lévi-Strauss, pode-se tentar transformar este esquema em modelo. Há um modelo por trás das promessas aos santos, que também se revela nas promessas políticas, aquelas feitas pelos políticos durante as eleições: a promessa de retribuir o voto com sacrifício. Qual a eficácia dessa promessa que a faz tão comum no Brasil? Em que ela seria análoga à religiosa? Vê-se que há algo de excepcional nas prestações patronais e estatais, que, quase como milagres, acontecem infrequentemente. Esta excepcionalidade também marca o tempo da política. Mas marca este tempo ainda numa inversão: nele, as pessoas comuns assumem uma posição superior e os políticos, usualmente superiores, são obrigados a pedir, até suplicar votos⁸. Todavia, que tipo de mendicância é esta, qual modelo ela segue? Em primeiro lugar, as promessas políticas são similares às religiosas nos dois casos, já que a relação se inicia com um *pedido* dos inferiores, similares ambas, assim, ao compadrio. Esse pedido, seja, do político ao povo, seja do fiel ao santo, 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

⁷ Oliveira (1990, p. 67, 87), como tantos outros ainda insistem, fala em "não integração" de partes do país, o que denota influência do pensamento funcionalista, obcecado com o tema. O argumento que se enfatiza é que algum tipo de "integração" já existe, mas este talvez não seja o melhor termo para nos referir à convivência entre capitalismo e não capitalismo.

⁸ Como coloca Elio Gaspari (1998) "pedir votos na santa mendicância que a democracia impõe aos governantes"; como se observa, sim, há nas eleições, enquanto fato social total, um elemento religioso não desprezível, apesar de nele o político ser a esfera englobante.

prestação inicial (porém não exatamente a primordial, englobante) a ser retribuída por outro dom. Assim, as promessas políticas e religiosas são similares, já que constituem promessas de retribuição que, cada uma a seu modo, adquirem proporções sacrificiais e o mesmo vale para o compadrio. Entretanto, o sacrifício ocorre na prática no compadrio e nas promessas religiosas e, apenas retoricamente, nas políticas.

Se o sacrifício se evidencia nas promessas religiosas e está presente apenas retoricamente, prometido, em potência, nas promessas políticas, é ele que dá a eficácia a estas. Nelas, o político promete se sacrificar ao povo como este se sacrifica aos santos. O povo faz a prestação fundamental, o voto, do mesmo modo que um santo, nas promessas religiosas, faz o milagre⁹. Mas, em todos os casos, a prestação inicial é um pedido do termo inferior. A reciprocidade parece se esmaecer quando vamos das relações mais religiosas e ligadas ao parentesco para a política: ao contrário dos santos, que fazem seus milagres, os políticos não necessariamente dão algo em troca dos votos. 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, o pedido, é feito pelos hierarquicamente inferiores. A ele acompanha, no mesmo sentido, do inferior ao superior, uma prestação sacrificial, a criança no compadrio e o sacrifício ou a representação metonímica do fiel nas promessas religiosas, mas o mesmo não ocorre nas eleições. No compadrio, a prestação sacrificial da criança é retribuída pela graça, na promessa religiosa pelo milagre, mas o voto, prestação que caracteriza as eleições, não é retribuído, ao menos não sacrificialmente, como prometido pelo político em sua mendicância. Mas o voto se associa ao milagre e a graça por serem imateriais, eles que são os dons primordiais nos casos das eleições, promessas e compadrio, respectivamente.

É fundamental notar a seguinte diferença: é no compadrio e nas promessas religiosas que se estrutura a reciprocidade, que, nas promessas políticas, é potencial. 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, nessas esferas, assume formas extremamente desequilibradas. Além da esfera religiosa, ela é atingida também no nível parentesco. Verifica-se que se pode incluir aqui o compadrio, entretanto também neste ponto de análise a reciprocidade pode ser real (como no ciclo mais curto, sou padrinho do filho do indivíduo que é padrinho do meu filho) ou potencial (Nossa Senhora, sendo a madrinha, como se, um dia, algum descendente meu pudesse ser convidado a ser padrinho de algum descendente

dela). Nesse sentido, pode-se dizer que o parentesco e a religião constituem a vida social. Tudo se passa como se a religião e o parentesco fossem como infraestruturas. Entretanto, recusa-se aqui este tipo de funcionalismo. Resta entender melhor a política e a economia brasileiras como prolongamentos das estruturas de reciprocidade que se vê existirem nas circulações sacrificiais, no parentesco e no compadrio. Cabe a hipótese de que o parentesco, por ser circulação de pessoas, tem dimensão sacrificial. Ora, na economia, é o trabalho que remete ao sacrifício, ao dar de si mesmo. O trabalho é mercadoria, como Marx demonstrou, contudo também Polanyi (1978) apontou não haver puro capitalismo ou, nos seus termos, “sociedade de mercado”, apenas “economia de mercado”. Talvez fosse o caso de se começar daí.

Referências

- ARANTES, A.A. 1971. *Compadrio in rural Brazil*. Campinas, UNICAMP, 57 p.
- BENHOLDT-THOMSEN, V. 1981. Subsistence, Production and Extended Reproduction. In: K. YOUNG (ed.), *Of Marriage and the market*. Londres, CSE Books, p. 2-19.
- BENTON, P. 1972. *Fight for the drylands*. Londres, William Collins Sons, 137 p.
- BLOCH, M.; GUGGENHEIM, S. 1987. Compadrazgo, baptism and the symbolism of a second birth. *Man*, 16:376-386.
- CÂNDIDO, A. 1951. The Brazilian family. In: T. LYNN SMITH; A. MERCHANT (eds.), *Brazil: Portrait of half a continent*. New York, The Dryden Press, p. 269-301.
- CÂNDIDO, A. 1954. A vida familiar do caipira. *Sociologia*, 16(4):341-367.
- CHEVALIER, J. 1982. *Civilization and the stolen gift*. Toronto, University of Toronto Press, 467 p.
- DUMONT, L. 1977. *Homo aequalis*. Paris, Gallimard, 236 p.
- DUMONT, L. 1980. *Homo Hierarchicus*. Chicago, The University of Chicago Press, 386 p.
- EISENSTADT, S.N. 1956. Ritualized personal relations. *Man*, 96:90-95.
- GALBRAITH, E.K. 1983. *Facets of social experience: Household family and compadrio in a northeast Brazilian community*. Baltimore, Estados Unidos. Dissertação de Ph.D. The Johns Hopkins University, p. 458.
- GASPARI, E. 1998. Para começar, Viagra. *Folha de S.Paulo*, 1:11, 03 de jun.
- GRAEBER, D. 2007. *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion and desire*. Oakland, AK Press, 430 p.
- GREGORY, C. 1986. On Taussig on Aristotle and Chevalier on everybody. *Social Analysis*, 19:64-69.
- GUDEMAN, S. 1969. *Household, family and compadrazgo in a panamanian community*. Cambridge, Inglaterra. Dissertação de Ph.D. Cambridge University, 403 p.
- GUDEMAN, S. 1972. The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1971:45-71.
- HOMANS, G.; D. SCHNEIDER. 1955. *Marriage, authority and final causes*. Glencoe, The Free Press, 64 p.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. 2005. *Sobre o sacrifício*. São Paulo, Cosac Et Naify, 87 p.

⁹ No caso da patronagem, a prestação englobante, que define a relação, é o salário (ou dinheiro), mas a analogia fica apenas sugerida, implícita, aqui.

- KOTTAK, C. 1967. Kinship and class in Brazil. *Ethnology*, 6:427-443.
- LANNA, M. 1995. *A dívida divina. Troca e patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas, Ed. Unicamp, 260 p.
- LANNA, M. 2001. Sobre Marshall Sahlins e as cosmologias do capitalismo. *Mana*, 7(1):117-131.
- LANNA, M. 2005. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, 11(2):419-448.
- LANNA, M. 2009. A imaginação sociológica de C. Lévi-Strauss. *Cadernos de campo*, [no prelo].
- MAYBURY-LEWIS, D. 1968. Growth and change in Brazil since 1930: an anthropological view. In: R. SAYERS, (ed.), *Portugal and Brazil in transition*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 160-192.
- MINTZ, S.; WOLF, E. 1950. An analysis of ritual co-parenthood. *Southwest Journal of Anthropology*, 6(4):341-368.
- OLIVEIRA, F. 1990. A metamorfose da Arribaça. *Novos Estudos CEBRAP*, 27:67-92.
- POLANYI, K. 1978. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro, Ed.Campus, 298 p.
- PITT-RIVERS, J. 1976. Ritual kinship in the mediterranean: Spain and Balkans. In: J.G. PERISTIANY (ed.), *Mediterranean Family Structures*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 320-352.
- PITT-RIVERS, J. 1977. *The fate of Shechem*. Cambridge, Cambridge University Press, 342 p.
- SAHLINS, M. 2008. The stranger-king or, elementary forms of the political life. *Indonesia and the Malay World*, 36(105):177-199.
- STOLCKE, V. 1981. Women's Labours. In: K. YOUNG (ed.), *Of Marriage & the Market*, Londres, CSE Books, p. 31-54.
- TCHERKEZOFF, S. 1987. *Dual classification reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press & Ed. De la Maison des Sciences de L'Homme, 321 p.
- TURNER, T. 1986. Production, exploitation and social consciousness in the 'peripheral situation'. *Social Analysis*, 19:91-119.
- VALERI, V. 1979. Festa. *Enciclopédia*, 6:87-99.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1998. Entrevista com C. Lévi-Strauss - A antropologia de cabeça para baixo, *Mana*, 4(2):119-126.
- WILLEMS, E. 1962. On Portuguese family structures. *International Journal of Comparative Sociology*, 3:65-79.
- WOLF, E. 1955. Types of Latin American peasantry. *American Anthropologist*, 57:452-471.
- WOORTMANN, E. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo, Hucitec, 312 p.
- ZALUAR, A. 1983. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 148 p.

Submetido em: 12/01/2009

Aceito em: 17/02/2009