

A LINGUAGEM DA CASA ENTRE OS NEGROS NO RECÔNCAVO BAIANO*

Louis Herns Marcelin

Uma concepção dominante de família e de parentesco tem marcado as pesquisas sobre as práticas familiares dos agentes no meio popular do Caribe e da América Latina, relegando suas organizações familiares à ordem da anomia e da patologia. Esta concepção, de um lado, identifica a reprodução dos grupos como função social da família, de outro, privilegia os laços genealógicos, fazendo do parentesco, como notou Schneider (1984:121), o eixo biológico da reprodução nas sociedades humanas. Na base desta concepção encontra-se o postulado legalista que tem marcado a representação vitoriana da sociedade e que constituiu um *bias* a partir do qual as pesquisas estabeleceram um corte analítico entre o domínio doméstico e aquele jurídico-político. Ou, para retomar Fortes (1958; 1969; 1978), entre a *amity* — domínio protegido das vicissitudes da política, das leis do mercado e das determinações históricas, lugar do exercício legítimo da sexualidade e da criação dos filhos —, e a *polity* — domínio do exercício das leis do mercado, da política e da história. Essa concepção jurídica da organização social, tradução erudita desse *bias* legalista, articula uma constelação de objetos, que é de fato uma constelação de representações — a família, o parentesco, a casa, o público vs. o privado — que por vezes se constituem em normas culturais e guias analíticos de pesquisa. Este “juridismo” teórico (duramente criticado por Bourdieu 1977; Goody 1990; Leach 1961; Needham 1971; Schneider 1980, 1984; e diversas analistas feministas, como Rosaldo 1980 e Rapp 1977), é adicionado a uma concepção miserabilista das classes populares, traduzida em uma abordagem que faz de suas organizações familiares uma mera variável da estrutura socioeconômica e transforma esses agentes familiares em seres incapazes de produzir um mundo e habitá-lo simbolicamente.

Os estudos sobre família e parentesco nessas sociedades, ainda que de aparição relativamente tardia, inauguram-se (1) em continuidade com as pesquisas sobre o problema da assimilação dos negros na sociedade

norte-americana e nas Américas em geral, acentuando, principalmente, o fato biológico/cultural primordial que os tornaria pouco ou nada adaptáveis à sociedade moderna (o que sustenta a problemática da família negra)¹; e (2) em continuidade com as pesquisas sobre a passagem, na Europa, da sociedade rural, dita tradicional, para a sociedade moderna industrial (o que sustenta a problemática da família nas classes populares)². No fundo, essas duas linhas mestras constituem as muletas que sustentam a mesma problemática teórica: aquela da erosão dos laços de parentesco em face da modernização. As pesquisas pressupõem que a crescente modernização das sociedades conduziria necessariamente à nuclearização da família. Mas, como em uma sociedade de classes os agentes das camadas populares não teriam os meios para viver a norma dominante, as pesquisas orientam-se no sentido de identificar e estudar as estratégias de adaptação e a anomia da família trabalhadora (ou operária) e da família negra. O paradigma estrutural-funcionalista é a mola mestra que fornece os meios para se pensar a organização familiar nesses espaços a partir de temas como a produção e o consumo, a adaptação e as estratégias de sobrevivência. É em ruptura com o paradigma estrutural-funcionalista e o juridismo, nas perspectivas abertas pela análise cultural inaugurada por Schneider (1980) e pela teoria da ação proposta por Bourdieu (1977), que construo aqui, como objeto de análise, a experiência familiar dos negros de Cachoeira.

A etnografia que proponho construir parte da idéia de que os agentes, os grupos, os povos agem em função da cosmovisão (conhecimento e crença) que possuem de si mesmos, dos outros e do meio em que vivem. Esse conjunto de representações de si e do mundo é traduzido na literatura antropológica pelo conceito de sistema; conjunto de proposições inscritas na cultura de uma sociedade (p. ex., em Geertz 1973) — outros preferem falar em ideologia (Schneider 1984; Smith 1984). Tais proposições, por sua vez, são articuladas em torno de domínios específicos: elas constroem, por assim dizer, os próprios domínios³ — parentesco, nação, religião etc. — devidamente diferenciados para aqueles que os vivem. Os grupos de proposições que constroem e diferenciam os domínios são, na sua maior parte, partilhados pela sociedade na sua totalidade, e outros, unicamente, por categorias ou grupos particulares, ou mesmo por indivíduos. Essa antropologia das práticas humanas, circunscritas nesse “domínio de relações sociais” que é a experiência familiar e de parentesco, se ocupa em descobrir o sentido implícito dos termos fundamentais por intermédio dos quais essas práticas se tornam parte e expressão da ação humana em um modo de produção determinado.

Um estudo da construção e do uso sociocultural dos modos de habitar dos agentes no meio popular (ou seja, da *casa*⁴), é determinante para apreendermos os sentidos das relações sociais, investidas na experiência da família e do parentesco, em sua complexidade. Sugiro que uma antropologia da experiência familiar nas classes populares, que toma como foco a *casa* e suas implicações na produção dos laços sociais, pode contribuir para renovar a abordagem antropológica das condições socioétnicas e para superar as dificuldades das antropologias regionais (e nacionais) para (re)formular seus objetos em contextos específicos.

O modelo que proponho aqui se funda na relação indissociável entre dois níveis — o da “*casa*” e o da “*configuração de casas*” (conjunto de casas vinculadas por uma ideologia da família e do parentesco) — que conformam um sistema de sentidos, mediante o qual a *casa* e a *configuração* se constroem. Esses dois níveis articulam-se por estruturas de tensão, em suas relações simbólicas e sociológicas.

Casa e configuração de casas

Habitar os bairros populares de Cachoeira⁵

Nem o tamanho, nem a antigüidade, nem mesmo a decoração da fachada parecem ser suficientes para dar conta das significações socioculturais das representações locais da idéia de *casa*. As 2.900 unidades domésticas aglomeradas nos doze bairros populares da cidade de Cachoeira traduzem nas suas formas concretas as normas ecológicas e arquiteturas que governam os modos de habitar dessa periferia. As *casas*, cobertas por telhas de cerâmica ajustadas sobre uma armadura de madeira, têm em média uma área retangular de 55 m², com fachada de tijolos, deixando uma abertura em forma de quadrado na qual é fixada a janela, protegida por barras de ferro. Há sempre uma pequena varanda, cujas funções variam de lugar de comércio a espaço de lazer. O espaço interior é organizado de tal maneira que o visitante, segundo seu grau de intimidade com a *casa*, percorre sucessivamente, à direita, a varanda, a sala de visitas (que é ao mesmo tempo sala de jantar), a cozinha e o quintal (onde se encontra o banheiro). Os quartos localizam-se, sempre, à esquerda. O interior da *casa* é ordenado de tal maneira que as portas de cada quarto se abrem para a sala. No fundo desta, na extrema direita, há a imagem do santo protetor (ou orixá) afixada na parede. A princípio, toda *casa* tem seu oratório, localizado no quarto principal, consagrado às divindades de

crença da família. Ainda que a cama seja precária, o essencial nesse cômodo é o espaço deixado para as divindades. Assim, esse quarto é o lugar menos acessível e mais fechado da casa, pois guarda os objetos pessoais de alguns de seus membros e o oratório com os objetos de cada divindade. Em todas as casa observadas, o quarto principal é considerado um espaço sagrado; os agentes admitem que não é o quarto em si que é sagrado, mas sim o fato de este ser o depositário de segredos familiares. Os quartos no seu conjunto opõem-se à sala e ambos à cozinha. Esta é o lugar de sociabilidade por excelência; embora sua dimensão seja modesta, ela é ao mesmo tempo um lugar comum a todos os integrantes da casa e preservado dos intrusos — é uma dimensão da intimidade coletiva dos integrantes da casa. Atrás da cozinha fica o banheiro, que está associado unicamente ao ato de defecar. Por isto, conforme as representações locais, o banheiro deve ficar separado fisicamente da casa, localizando-se no fundo do quintal.

À noite, os espaços da casa são redefinidos, colocando em relevo a divisão sexual do espaço. Como em todos os espaços produzidos nas sociedades humanas, a ordem da casa corresponde, dentre outros, aos princípios que governam as relações entre gêneros e gerações. Durante o dia, esses princípios, embora onipresentes, explicitam-se muito discretamente nas relações cotidianas e são concomitantes a outros. Dessa forma, é à noite, na hora de dormir, que fica clara a relação dos quartos com o feminino, a idade adulta e a conjugalidade, respectivamente, enquanto a sala corresponde ao masculino, à infância e ao celibato. Assim, na maioria das casas observadas, a sala é repartida de tal maneira que os homens dormem perto da porta de entrada e as mulheres perto da entrada para a cozinha, em frente ao quarto dos adultos. A repartição de cada um desses espaços é feita, simultaneamente, com base no gênero e na idade: nos quartos, as mulheres mais velhas e as crianças de até três anos dormem na cama, as crianças mais velhas no solo. Aqui a hierarquia do espaço reproduz-se em função dos grupos etários.

A idéia de “casa”, tal como formulada pelos agentes, implica a existência do quintal situado próximo à mata. Em alguns casos, além de ser o lugar do banheiro, é também onde se criam animais (aves, porcos etc.). Mas seu uso principal é para o cultivo de plantas medicinais, com efeitos mágicos, particularmente aquelas usadas em banhos contra mau-olhado e “banhos de limpezas”. Plantam-se também árvores ditas sagradas e os segredos místicos da casa. O verbo “plantar”, aqui utilizado para significar o enterro de objetos rituais familiares — principalmente elementos do próprio corpo, tais como unha, cabelo, absorventes higiênicos (panos),

cordão umbilical, placenta etc. —, não é uma simples metáfora. Na cosmologia familiar, tal como explicitada pelos agentes, a natureza é o *habitat* por excelência dos espíritos bons e maus, divinos e satânicos. A natureza, segundo esta cosmologia uma inversão simbólica do mundo produzido pelos humanos, é o lugar que une a diversidade dos seres humanos; é dela que cada um tira a energia necessária para cumprir o seu destino, quer seja branco ou negro, homem ou mulher, rico ou pobre, adulto ou criança. Nas representações dos agentes, o que diferencia os seres humanos é o pacto que eles fazem com as forças do bem ou do mal que reinam na mata. Para eles, construir uma casa é assentar as bases da realização desse destino. Mas, como assentar uma base sólida sem se enraizar materialmente na mata, sem plantar individual e coletivamente as sementes desse destino e retirar da natureza as energias (do bem ou do mal) e a sabedoria necessárias para produzir seu lugar neste mundo hostil e perverso?

A casa, no seu conjunto, é pensada como uma combinação, por assim dizer, da ordem da natureza com a ordem social. Sua organização estrutural é tal que seu interior opõe os espaços entre si, assim como os microespaços a eles associados, fixando as fronteiras invisíveis que condicionam e localizam os modos de conduta que dão forma e sentido às relações familiares. Essa organização estrutural também é percebida na orientação simbólica da casa: o Leste (sol nascente), porta de entrada da casa, orientação obrigatória das camas, se opõe ao Oeste (sol poente), onde se encontra a imagem que protege a casa. É para Leste que os adultos se dirigem, diariamente, às seis horas da manhã, com um copo de água na mão, sem trocar palavras com ninguém, para pedir proteção às forças do bem, a fim de começarem o dia “com alto astral”. E é andando de costas na direção do quintal, em sentido oposto ao Oeste, que eles jogam para fora a água “carregada”.

Na periferia de Cachoeira não se pode isolar o “fato da casa”, do fato de construí-la. A construção mobiliza projetos individuais, recursos humanos e materiais de uma coletividade, constituída a partir de mecanismos socioculturais acionados pela ideologia da família e do parentesco (insisto no fato de que essa coletividade não é algo dado, mas construído). A decisão de construir uma casa não é simplesmente uma operação individual. Segundo os agentes, ela leva em conta várias considerações tais como: onde construir, com quem, com quais recursos e, em alguns casos, para quem. Construir é uma operação coletiva que coloca em jogo negociações matrimoniais, organização ou reforço de um espaço físico no qual se exerce a experiência familiar, estratégias individuais e

coletivas, recursos econômicos e humanos. Construir, na periferia de Cachoeira — como nas periferias das outras cidades do Recôncavo estudadas —, é um processo pré-configurativo da casa; só pode ser uma operação coletiva.

Segundo os agentes entrevistados, a casa é ao mesmo tempo um lugar de passagem e uma referência permanente. Como lugar de passagem, além dos seus residentes fixos, ela recebe periodicamente alguns dos seus membros que “circulam” entre duas ou mais casas da mesma rede social, não somente no bairro, na cidade de Cachoeira, mas também nas outras cidades do Recôncavo. A casa pode incluir membros que emigraram temporariamente para Salvador ou Itaparica, onde alguns deles se reagrupam em casas distribuídas principalmente em três favelas: Nordeste, Pau da Lima e Sussuaruana. Eles reconstróem, consolidam ou prolongam a configuração em torno dos parentes próximos ou afastados, reais ou fictícios; eles se reapropriam das redes de parentesco e se redistribuem pelas redes domésticas sedimentadas nas favelas.

Eles voltam “para casa” a cada ano, por um período relativamente longo (um mês ou um trimestre) de acordo com o tipo de trabalho que exercem. Em certas unidades domésticas encontrei vários casos de jovens mulheres que passam de três a seis meses trabalhando “na casa dos outros”, como domésticas, em Salvador, e voltam para passar o mesmo período “em casa”, cuidando diretamente de seus filhos, ou investindo no comércio ambulante. Muito freqüentemente, o trabalho doméstico é apenas uma árvore que esconde a floresta. Como os empregos domésticos, mesmo muito mal pagos, se tornam cada vez mais raros, algumas delas vão a Salvador para se prostituir durante um período que varia entre três e seis meses. De volta a Cachoeira, retomam a “vida normal” até que se ofereça uma próxima oportunidade. Os agentes movem-se, em uma configuração formada por duas a sete casas, em um espaço próximo (o bairro), menos próximo (a cidade) e afastado (periferia de Salvador, Camaçari etc.).

Para eles, a casa é uma referência permanente. Ela tem, digamos, um *status* mítico no imaginário daqueles que dela se separaram há dez anos ou mais. Bem simbólico coletivo, ela se transforma em uma matriz simbólica na qual nascem a coletividade familiar e os mitos de família.

A casa não é somente um bem individual transmissível, uma coisa, um bem familiar, uma ideologia. Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade. Ela também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as

outras casas que participam de sua construção — no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma *configuração*.

A partir das considerações feitas acima sobre o modo de residir na periferia de Cachoeira e nos bairros populares estudados em Salvador, torna-se difícil circunscrever certos agentes familiares em uma unidade doméstica específica. Da gênese da casa à sua construção, desta ao exercício, no cotidiano, da experiência familiar, os agentes não se pensam e não pensam a vida doméstica a não ser no contexto das redes dentro das quais eles interagem. O processo de produção das casas, nos sentidos concreto e simbólico, a organização da vida doméstica no seu interior, o caráter ao mesmo tempo estruturado e não estruturado das relações entre as casas, fazem da casa uma unidade sociocultural na qual e pela qual o agente se realiza, um lugar no qual ele se identifica. Essas redes domésticas que se constroem no cotidiano, na periferia de Cachoeira e nos bairros populares observados em Salvador são produzidas a partir das referências espaciais que concretizam cada casa. A estas referências eu chamo de *configurações de casas*.

Em Cachoeira, a vida doméstica é produzida e articulada na linguagem das redes de apoio entre agentes familiares. As redes domésticas, por sua vez, são articuladas na linguagem estruturada pelas posições de cada casa em uma dada configuração. A configuração — que é a representação analítica de um dispositivo de posições articulando redes de casas — se dá em um “território” histórica e socialmente construído. Ela não leva em conta as divisões administrativas oficiais — condados, municípios, regiões — nem as divisões (ou oposições) sociológicas clássicas do espaço (bairro rural, cidades pequenas, cidades grandes, oposição cidade e campo etc.).

A configuração de casas não se refere a um conjunto imediatamente localizável. Ela não corresponde ao conceito de “família extensa”. Trata-se de uma conceitualização, por meio da categoria cultural “casa” de *processos relacionais* entre agentes familiares originários de várias casas. Uma configuração não se revela ao pesquisador de um momento para o outro; nesse sentido ela não tem seus fundamentos em valores exclusivamente holísticos. Da mesma maneira que a casa cria em si mecanismos de regulação do individualismo de seus agentes, expressos em seu espaço interior que organiza o comunitário e o individual, a configuração de casas dá conta de um espaço cujas fronteiras são paradoxalmente confusas (do ponto de vista do observador) e nítidas (do ponto de vista dos agentes), no qual se dá um processo contínuo de criação e recriação de laços de cooperação e de troca entre entidades autônomas (as casas).

Pode-se entender a configuração de casa ao mesmo tempo como estrutura e antiestrutura. Como as casas, ela se constrói em uma estrutura de tensão entre a hierarquia e a autonomia, entre o coletivismo e o individualismo, entre os mecanismos tradicionais de socialização e o *élan* pós-moderno de modos individuais de consumo.

Os princípios de sangue e de consideração

Ao colocar a casa como categoria cultural central para a abordagem das relações familiares entre os negros nas cidades estudadas, torna-se possível localizar as relações concretas entre os agentes inscritas no domínio do parentesco. Trata-se de focalizar as relações em seus contextos — de situar, segundo Bourdieu, as relações circunscritas ao domínio do parentesco na prática cotidiana dos agentes —, os comportamentos estratégicos conformados por valores e opções dominantes, mas mediatizados, orientados nas suas execuções por valores objetivos localmente definidos (Bourdieu 1977:29; 1980; 1994).

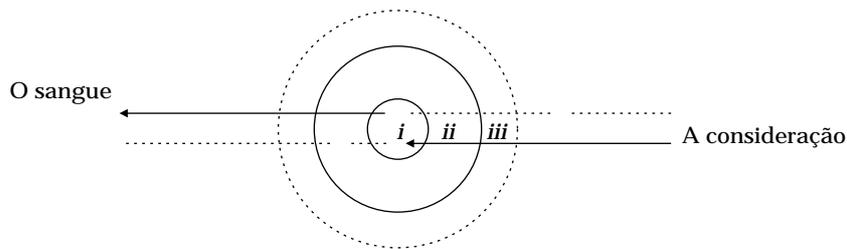
Quando tomamos as formulações ideológicas imediatas dos agentes, a família só existe com os cônjuges unidos legal e religiosamente dentro de uma casa. Como se costuma dizer “quem casa quer casa” (Woortman 1981; 1987). Entretanto, quando se observa e analisa as práticas das relações familiares no cotidiano e quando se confronta essas observações e análises com os sentidos implícitos atribuídos aos termos família e parentesco nesse espaço social, percebe-se o quanto as condições socioculturais mediatizam essas proposições gerais para transformá-las em sistemas de práticas originais.

Nos bairros em que trabalhei, duas palavras parecem dar conta dos estatutos e dos usos da família entre os agentes: *parente* e *família*. Em suas conversas, é muito comum ouvi-los usar os dois termos como se fossem equivalentes, mas, como se poderá ver, não é este o caso. Para entrar no universo das representações sobre os parentes e a família e entender não só as distinções, mas também a equivalência entre os dois termos, comecei por trabalhar as “listas espontâneas” (*spontaneous kin lists*) daqueles que os agentes consideram como sendo parentes ou família, segundo a técnica utilizada por Alexander (1978) e o grupo de Raymond Smith (1988) sobre a experiência de parentesco nos meios urbanos.

A produção de listas espontâneas é determinante para o estudo e a reconstituição do universo de parentesco no qual os agentes estão implicados. Ao nomear e listar os parentes, os agentes explicitam suas pró-

prias formulações a respeito daqueles que podem ser considerados como família ou parente. O agente, através da lista, entra em um processo de reconstrução dos princípios inconscientes que condicionam as suas escolhas, suas omissões, sua ênfase em colocar determinado parente em uma linha específica em lugar de outra etc. Para constituir as listas, selecionei duas pessoas em cada uma das quinze casas estudadas nos três bairros (cinco casas por bairro). De um total de trinta listas, escolhi aprofundar-me naquelas que reagruparam as principais variações registradas durante as entrevistas (aproximadamente 1/3 do total). Quanto à constituição das listas, na maioria dos casos constata-se uma regularidade na ordem das pessoas que são ali incluídas: em primeiro lugar, vêm os integrantes da casa e da configuração de casa, os colaterais, os primos de grau mais próximo, os mais distantes, os mortos e, finalmente, os personagens mítico-religiosos (ancestrais, orixás, santos) nos quais a sua identidade familiar se enraíza.

Essa reconstrução dos universos de parentesco com os agentes revela os princípios que os ordenam. O primeiro consiste no grau de proximidade de Ego com os outros agentes na dinâmica da cooperação familiar cotidiana, na casa e em suas redes. O espaço de cooperação por excelência que é a casa, e a dinâmica das configurações de casas, parecem explicar o sentido da produção dos parentes/família no universo dos agentes investigados. Poder-se-ia representar esquematicamente esse universo como composto de três círculos concêntricos (ver diagrama): no centro (*i*), encontrar-se-iam os integrantes da casa; na esfera seguinte (*ii*) aqueles que se distribuem na configuração de casas em que sua casa se inclui (daí a importância desta como referência na classificação dos parentes); no terceiro (*iii*) estariam aqueles que, pelos laços propriamente genealógicos, são considerados como parentes próximos ou distantes. Quanto mais nos aproximamos de (*i*) — o centro de produção dos laços propriamente familiares —, mais o princípio da consideração é determinante e manifesto (porque recorrentemente reivindicado pelos agentes) e menos lembrado é o princípio genealógico, o “sangue”. Inversamente, quanto mais nos afastamos do centro e nos aproximamos de (*iii*) — que, na verdade, não é estritamente um círculo por ser um espaço aberto aos parentes desconhecidos (por isso, foi representado em pontilhado) — menos o princípio da “consideração” é reivindicado (embora implícito), e mais ênfase é dada ao princípio genealógico.



A referência ao laço biológico é explícita nas formulações dos agentes: a existência física de uma pessoa é determinada pelo ato sexual entre um homem e uma mulher; a condição de existência de toda pessoa é a família. Todo indivíduo herda, pelo sangue, características positivas e negativas do pai e da mãe, os quais herdaram dos seus respectivos pais, e assim por diante. Essa afirmação deveria nos autorizar a intuir a consequência lógica do princípio da bilateralidade da herança do sangue na constituição do universo dos parentes. Esse princípio opera efetivamente cada vez que o agente reconstrói sua linha genealógica a partir da mãe ou do pai. Mas a partir da constituição dos “próximos” constata-se que o princípio do sangue opera simultaneamente com um outro princípio para definir proximidade: a consideração. Assim o agente começa, em primeiro lugar, por nomear seus pais, passando em seguida aos seus irmãos (vivendo ou não na casa) e, em seguida, aos outros membros da casa, com laços de consangüinidade ou não, depois menciona os tios maternos (em certos casos sequer menciona os tios paternos), os primos de primeiro grau e outras pessoas consideradas como parentes, que fazem parte da configuração de casas da qual participa a sua própria casa; em seguida menciona os primos de segundo e terceiro graus e, finalmente, os avós e os bisavós.

Os agentes, durante a enumeração, geralmente organizam a seqüência das pessoas em função da distância genealógica, ainda que existam casos em que os agentes permutaram conscientemente a ordem da seqüência em função da importância do parente na sua vida pessoal. Além disso, a referência à casa na constituição dos universos da família é constante. O agente começa por construir seu universo a partir dos próximos, quer dizer, daqueles que fazem parte do “nós” (a casa e a configuração de casas). De outro lado organizam a seqüência separando nitidamente o lado materno do paterno. Alexander (1978:3), ao elaborar *spontaneous kin lists*, viu nessa separação “um princípio de bifurcação”. Em nosso contexto, quer seja nas casas compostas pelo que a literatura classifica como “família elementar”, quer seja nas casas ditas monoparen-

tais, os ascendentes da mãe constituem a grande maioria nas listas ditas pelos agentes. É só depois de estabelecer as referências maternas que os agentes mencionam o lado paterno. Eles têm consciência clara das linhas materna e paterna. É interessante notar que os agentes constroem seus universos de parentes entre as gerações +2 e -1, pois é neste campo que se estruturam as redes de solidariedade, os circuitos de trocas e de cooperação traduzidos na casa.

Lista e Genealogia Parcial de Dona Elma, Descendente de D. Conceição⁶

Maternos

Z1(65) B1(60) Z2 B2(56) B3(54) B4
M B B Z B MM MMM
 B2W1 (Z1) B2W2 (Z2) B2W1S G Z2H
Z1D Z1D2 Z1D3 Z1D4

B2W2D Z2S1 Z2S2

B2W1SW B2W1Sc

GS GD Gds

Z1H Z1S1 Z1S2 Z1D Z1S1W Z1S1d Z1S1d Z1S2W ZS2s ZS2d

Z1D Z1S1 S1S2

B1S1 B1D1 B1S2 B1D2 B1S3 B1S4 B1S5 BIS6 B1W6

B1D

B1S1s B1S1d B1S1W

B1D1d B1D1s B1D1H

B1S2S B1S2Ss

B1D2s B1D2s

B1S4s B1S4d B1S4W

B3D B3S

B3S B3SW B3Sd

B3Dd B3Dd B3DH B3Sd B3Ss B3Sd

B3Sd B3Ss B3Ss

Paternos (continuação)

B5S B5D B5S B5S B5S B5D B5S

etc.

FBS FBD FBDD

FBc etc. FBDC etc. FBDDc etc.

A referência permanente à casa mostra que o termo família pode ser equivalente ao de casa. Quando o agente afirma que a condição de existência de toda pessoa é a família deve-se reconhecer nisto que em “família” ou “casa” há uma significação ontológica. Trata-se de um lugar no qual e pelo qual ele se define e a partir do qual ele sustenta sua existência social como pessoa. O agente situa seu universo familiar na experiência cotidiana entre seus *siblings*, cuja composição se baseia em critérios de proximidade construídos a partir dos princípios do sangue e da consideração. Esta escolha de abordagem da constituição do parentesco e da família através das redes de relações concretizadas nas casas e nas configurações de casas justifica-se pelo fato de os próprios agentes a utilizarem, privilegiando, também, na sua prática, a experiência intrageracional, como símbolo central de construção de relações entre agentes.

As informações colhidas a partir dessas listas de parentes mostram que existe uma concepção da família e de parente fundamentada nos princípios da bilateralidade da herança do sangue e da consideração. O primeiro, remete a uma substância comum, compartilhada entre indivíduos que têm os mesmos pais. E é a bilateralidade que proporciona ao agente a possibilidade de construir a distinção entre o lado materno e o lado paterno. O segundo princípio, a consideração, ativa o mecanismo pessoal e coletivo de seleção, de integração e de exclusão. Ele relativiza a eficácia do princípio de sangue, da mesma maneira que o sangue relativiza a eficácia da consideração. Para restituir essa construção ao seu contexto, há que se estudar o universo das representações produzidas em torno desses dois princípios, assim como a sua eficácia nas práticas dos agentes.

O princípio do sangue

Para os agentes, o que constitui a essência do parentesco é o sangue. O sangue une os iguais, pois, segundo os agentes, uma pessoa pode herdar dois tipos de sangue: o bom e o ruim. O sangue bom forma a personalidade básica daquele/a que é de boa índole. Aquele que herda o sangue bom é marcado pelo trabalho, pelo esforço permanente em enfrentar as dificuldades cotidianas; tem “jogo de cintura”, a inteligência daquele que sabe negociar com a vida, com as circunstâncias adversas do trabalho e com os mediadores dos poderosos. Todas estas qualidades sintetizam-se nos termos *trabalhador* e *lutador*.

Os negros e mestiços da região estudada distribuem-se em atividades instáveis no mercado do trabalho (ver nota 4). O trabalhador deve

saber transitar de um setor de atividade para outro, e se necessário migrar para outros centros importantes, cuja maior diversificação possibilita sua absorção no mercado. Esta diversificação de atividades traduz-se no bairro, na família, pela diversificação das posições sociais: ela constrói a heterogeneidade entre os agentes de um mesmo espaço social e reconfigura no cotidiano as posições sociais confinadas ao domínio do parentesco. A categoria *trabalhador* refere-se também à constituição da masculinidade, sendo a referência pela qual o agente de sexo masculino produz e reivindica a legitimidade de posições adquirida no seu *umwelt* — ela define, enfim, o que é “ser um homem”. Nesse contexto etnográfico, o que dá uma significação particular a essa categoria é a configuração de sentidos que ela sugere. Segundo os agentes, o negro deve construir-se cotidianamente, não só como semelhante, mas também como diferente, alguém que sempre tem alguma coisa para provar:

“Olhe! A classe mais complicada: professor, negro e juiz. O juiz, ele não tem direito de beber na rua, de se divertir, ele não tem direito de andar, ele tem que andar certo. Se ele fizer dentro de casa, dentro de quatro parede e se o vizinho saber, ele é comentado. O professor é o modelo, ele tem que andar certinho, que é exemplo dos alunos. O negro anda certinho ou qualquer coisinha que fizer ele é criticado. Então aqui, no Brasil, isso eu sei porque eu sou negra e sei que é assim”.

O que dá ao lutador a sua determinação de vencer é a *raça*, quer dizer, a vontade de viver e de construir, custe o que custar, um lugar no mundo. A *raça*, nesse sentido, é uma energia distintiva das famílias estudadas, ela seria uma qualidade do sangue. A *raça* (como termômetro moral) pode também caracterizar o domínio da família. Fala-se, por exemplo, “a *raça* de fulano de tal” ou “da família de fulano de tal”; ou ainda, a “*raça* de fulano” é uma *raça* de boa gente ou gente de *sangue bom*. O seu oposto, o *sangue ruim*, é indicativo de todos os defeitos de uma pessoa: preguiça, ingratidão, estupidez, indisciplina, feitiçaria, feiúra, enfim, tudo o que remete à desordem, ao caos, ao antissocial. A oposição *sangue ruim/sangue bom* não é rígida. Trata-se de um princípio de classificação que se aplica a grupos e pessoas, membros ou não da família.

O *sangue bom* e o *sangue ruim* se herda de qualquer *raça* (biológica), mas eles não são igualmente distribuídos entre elas. Os agentes afirmam que a pessoa de *raça* branca é, por natureza, de *sangue bom*. Em geral, ela é honesta, trabalhadora, séria, educada, respeitável e respeitada. O *sangue bom*, segundo os agentes, é mais generalizado entre os

brancos; por serem depositários do sangue bom, eles têm mais raça do que os negros. Paradoxalmente, o que daria mais consistência ao sangue do branco é a mistura, essa miscegenação que fará da sociedade brasileira “uma raça só” — “a raça brasileira” (raça biológica). O que se destaca, sobretudo nas representações dos agentes, é o seguinte: quanto mais uma pessoa tem a pele negra, “nariz achatado”, “cabelos ruins”, e características negróides, mais é considerado naturalmente “ruim”. E como que para liberarem-se deste pecado original, os agentes se constroem, se desconstroem e se reconstroem cotidianamente nas auto-representações das suas “cores” e de sua “raça” (biológica).

É nesse jogo de representações que se produz o quadro local da escolha matrimonial. Nesse nível, o sangue, além de sua substância biológica, transforma-se em uma referência moral que traduz a essência do lugar do negro; em uma categoria moral, metafórica, que opera as classificações das diferenças dos próximos e dos distantes, dos casáveis e não casáveis, na escolha matrimonial (vide Marcelin 1996, cap. IV). O sangue transcende o domínio do parentesco para interpenetrar os domínios culturais, tais como religião, nação etc. Transforma-se em princípio de classificação sociocultural, e como todo princípio traduzido na prática, constrói o paradoxo das exceções, a ambigüidade da exclusão e a ambivalência da aceitação condicional.

Se o sangue dá acesso ao parentesco, completando-se mediante a consideração, o parentesco completo só passa pela mãe. Segundo os agentes, neste caso mulheres, o parentesco biológico entre os indivíduos só se completa pelo vínculo materno. O símbolo absoluto que dá conta desse laço é o cordão umbilical que liga os irmãos através da mãe. É pela mãe que o parentesco entra no mundo e é pela mãe que ele sairá (se tiver de sair). No nascimento do bebê, os agentes cortam o cordão umbilical e o guardam secretamente até que ele esteja seco, pronto para ser plantado no jardim da vida, no quintal da casa. Em geral, os agentes plantam-no junto às raízes de uma árvore, de tal maneira que o crescimento da criança acompanhe o mesmo ritmo de crescimento da árvore. Nas casas associadas aos terreiros de candomblé, o cordão terá um tratamento prévio (o que não é revelado aos estranhos), antes de ser plantado no quintal do terreiro, para que o novo agente entre na “família do Santo”. Ao “plantar” o cordão umbilical do recém-nascido, os agentes inserem as crianças no mundo natural e simbólico da casa. Esse procedimento funda, no imaginário dos agentes, as noções de família e de parente, situando-as em uma continuidade atemporal e trans-espacial, na natureza, habitada pelas divindades familiares.

Da mesma maneira que a casa é pensada na junção das ordens natural e social, a figura da mãe localiza-se, em geral, na junção da casa e das redes de parentesco que se constroem em torno dela. Ela é a memória da casa, o laço entre a herança familiar do passado e as redes familiares do presente, sem as quais nenhuma entrada do recém-nascido neste mundo — julgado por alguns agentes como perverso e exclusivo — é possível.

Eu dizia antes que é pela mãe que o parentesco entra no mundo. A família também. A criança, uma vez aqui introduzida, será construída em uma rede anterior à sua existência e na qual e pela qual ela se definirá como pessoa. Se a família entrou no mundo pela mãe, não é surpreendente que a sociedade que se cria passe pelo mesmo mecanismo. A “família das mulheres” (Landes 1967; Woortman 1987) e as redes sociais que elas constroem não produzem uma sociedade de carência, de falta de homens e de abundância de mães, uma sociedade matrifocal... Trata-se de uma unidade sociocultural na qual certos laços só são possíveis e têm sentidos quando transitam por um lugar. Entendemos então porque em uma das seqüências genealógicas, um agente, Seu Paulo, designou os seus próximos como o seguinte: M M2 Z1 Z2 Z3 Z4 Z5 B1 B2 Z F 1/2B1 1/2B2 1/2B3 1/2B4 1/2Z, no qual Z1-Z5 e B1, B2 aparecem como irmãos, enquanto do lado paterno, 1/2B1-1/2B4 são designados como sendo meio irmãos e 1/2Z uma meia irmã. (Nesta casa, só Z2 e Z3 são filhas do mesmo pai que Ego).

A consideração

Se o sangue é a condição necessária para identificar aqueles que são parentes (parentes de sangue), não o é, entretanto, condição suficiente. O parente é parente somente quando é “reconhecido” como tal. Ser pai é antes de tudo reconhecer que o filho é *seu* filho, o que implica ter consciência das relações de obrigações que este reconhecimento requer. O mesmo vale para a mãe, a tia, o tio, o primo de primeiro grau etc. “A mãe que não cria é cachorra”, diz um adágio popular nas comunidades estudadas. A mãe que dá à luz uma criança e não a reconhece é comparável a um animal. Este reconhecimento traduz-se na categoria cultural de consideração, já que esta supõe uma estrutura de relação de troca, uma demonstração, por meio dos códigos socioculturais, partilhados e reconhecidos pela comunidade, da aceitação do parente como um dos seus, e a entrada no circuito de troca e de reprodução simbólica da família e do parentesco. De outro modo, um parente que não tem consideração por outro — quer dizer, que rompe suas relações com a rede doméstica, que

evita a cooperação, que se constrói em um conjunto de valores opostos ao de solidariedade, que não investe na relação com o parente e que não se reconhece nesta relação — não será tido como parente.

A idéia de consideração sugere um conjunto de proposições partilhadas pelos agentes sobre o que eles entendem como obrigações morais contidas nas noções de parente e de família. Como já mencionei acima, a idéia básica que, segundo os agentes, traduz essas obrigações é a união e a colaboração. A mão direita — ou qualquer parte do corpo tomada isoladamente — não vale grande coisa, dizem os agentes. É a união e colaboração de cada membro do corpo que o faz funcionar. Sem isso, o mundo, a sociedade, a família, a casa... não existiriam mais. As relações *obligatoires* (que fazem com que qualquer um se sinta obrigado a colaborar) inauguram-se com o nascimento. E como toda criança está marcada por uma deficiência original, segundo os agentes, pois dependerá de sua mãe ainda por um bom tempo antes de poder se cuidar parcialmente, os pais (biológicos ou não) têm a obrigação de socializar seus filhos. Esta obrigação inscreve-se em uma relação de troca mais vasta, segundo a qual todo parente tem a obrigação de educar uma criança de um outro parente, não importando qual seja o seu grau de proximidade consangüínea com este último; daí a abundância dos filhos de criação nas zonas pesquisadas. A socialização das crianças estrutura as relações *obligatoires* entre as gerações, conforme a condição de dívida, que tem origem na condição humana. Uma outra obrigação moral dos parentes é a de ajudar, participar, colaborar: um parente é aquele com quem se pode contar.

Estas proposições sugerem como o uso da família e do parentesco é seletivo. Os agentes selecionam seus parentes, ou aderem a eles de acordo com seus interesses específicos. O reconhecimento efetivo coloca em ação mecanismos de seletividade — a consideração é a seletividade em ação.

Casa, mitos familiares e transmissão de bens entre gerações

Vimos como o conceito cultural de casa é central para a compreensão da experiência familiar dos agentes nas periferias das cidades estudadas. A análise realizada até aqui, construída a partir da observação da vida cotidiana dos agentes, constitui uma análise apenas parcial. Nesta seção, pretendo explorar brevemente como a casa opera como um foco estratégico na constituição, invenção e reprodução não só de laços familiares e de parentes, mas também das tradições, dos mitos familiares e de sua

transmissão da identidade socioétnica e até da economia política da hierarquia sócio-racial que molda a sociedade local.

Se não é possível estudar plenamente as tradições familiares e sua força operante na constituição das individualidades a partir da rotina cotidiana, é precisamente porque o cotidiano em cena é ao mesmo tempo uma cena de negociações. Os agentes negociam, no interior e no exterior das casas e das configurações de casas, suas posições, suas escolhas, suas sub-redes de pertencimento, bem como os lugares de conflitos nas relações entre iguais.

A festa de família pareceu-me um dos códigos por excelência pelos quais eu poderia observar o que, em condições normais não seria observável. O estudo das celebrações permite estabelecer outras relações entre a produção do cotidiano na sua relação com o espaço, com a memória e com as representações da mudança social entre os agentes. A celebração da família, seguramente, não é uma exclusividade dos grupos estudados. Ela é a dramatização das relações socioculturais — de exclusão ou de inclusão — em vigor na sociedade brasileira desde a sua fundação (DaMatta 1991). No caso estudado, é impossível compreender completamente as relações familiares, os sentidos e os *enjeux* que elas comportam, sem passar pelo estudo das festas.

As representações estudadas possuem uma riqueza simbólica excepcional, que, para ser plenamente entendida, deve ser restituída ao seu contexto: trata-se das festas de família realizada pelos descendentes de Dona Conceição (Xangô e São Benedito). Como outros grupos familiares estudados no Recôncavo, os descendentes de Dona Conceição possuem mitos familiares muito poderosos, que justificam as celebrações familiares. Nos próximos parágrafos, tentarei fazer um resumo das narrativas obtidas junto aos membros dessa família. Por falta de espaço, não poderei analisar detalhada e sistematicamente a celebração, nem tampouco analisar e explorar as implicações dos mitos que a sustentam (vide Marcelin 1996, cap. V).

De acordo com os membros da família de Dona Conceição, no tempo em que se obrigava os negros a deixar a África para vir para o Brasil, a bisavó (MMM), filha de um dignatário muito importante de uma grande nação africana (Jege-Nagô, para alguns agentes e Angola para outros) foi trazida à Colônia. Como estava grávida, alguns meses depois de sua chegada ao Brasil deu à luz uma filha (MM de Dona Conceição) e morreu alguns meses depois do parto. O seu senhor acolheu e criou a filha, pois ela havia nascido sob a Lei do Ventre Livre, escapando assim da condição de escrava. Ainda segundo a lenda, durante sua infância sua mãe

vinha regularmente em sonhos para ensinar a ela os segredos da família, e os modos de transmiti-los. A mãe ensinou os segredos de Xangô, as raízes místicas e as forças deste poderoso Orixá, e exigiu dela uma devoção eterna a São Benedito e a Xangô, que conseguiram libertar os seus familiares da escravidão. Por isso, no dia da celebração, deve-se preparar uma grande festa, dar de comer a todo mundo, abrir a porta da generosidade. Segundo os agentes, São Benedito era um religioso cujos talentos de cozinheiro eram inigualáveis; como ele amava os pobres, deixava regularmente o convento, contra a vontade dos seus superiores, para distribuir a comida aos famintos. Um dia, alguém da comunidade o denunciou e seus superiores começaram a observá-lo. No meio da rua, bem perto da massa dos desprovidos, seus superiores o pararam:

- O que está carregando nesta bolsa?, perguntaram.
- Flores!, respondeu, arriscando-se a mentir para tirar os pobres da miséria.
- Abre esta bolsa imediatamente!, ordenaram seus superiores, o que ele fez sem hesitar, pois tinha a certeza de que, contra ele, e contra os pobres, Deus nunca ficaria.
- Flores!, exclamaram seus superiores aliviados. E só flores!, confirmaram.

A comida havia se transformado em flores; juntos com ele, os superiores as distribuíram aos pobres e, claro, depois que retornaram ao convento, longe dos olhares indiscretos, as flores se transformaram em comida nas mãos daqueles que as tinham. Desde então, São Benedito é o patrono dos pobres. Para os agentes, é uma das razões pelas quais a bisavó da Dona Conceição deixou esta herança à família: para que seus descendentes nunca sofram do mal da fome. Dona Conceição, antes da sua morte, em 1982, escolheu duas herdeiras, ou responsáveis por essa herança da família: Dona Elma, para tomar conta da festa de São Benedito (o aspecto católico da celebração) e Dona Clíce, para as festas de Xangô (o aspecto secreto da celebração)⁷. Foi por meio de uma mulher que esta linha de descendência entrou no mundo, e é por meio delas que se perpetua.

Sempre que possível, os descendentes de Dona Conceição se organizam para celebrar a festa da família, a festa de São Benedito e de Xangô. Para produzi-la, os membros da família, de sangue ou de consideração, consagram uma parte dos seus recursos para a sua realização. Em torno da festa mobilizam-se também as redes sociais mais amplas cujo apoio econômico e simbólico é decisivo. De modo geral, é a capacidade de mobilizar uma grande rede social que legitima o *status* dessa família no seu próprio bairro e a diferencia das “famílias ordinárias”, confirman-

do para os membros das casas a posição de poder daqueles que participam do centro da configuração. Mas o que confere a este modo de mobilização um caráter específico é o fato de ter sido organizado em torno da ideologia do parentesco, enquanto princípio de organização social. Esse modo de mobilização ativa uma linha de descendência (parentes de sangue e de consideração) e, num segundo nível, os recursos sociais (padrinhos, madrinhas e até mesmo patrões) e religiosos (os irmãos de santo) traduzidos em termos de parentesco. Assim, não é o terreiro ou a casa de candomblé sob a direção de uma mãe de santo que submete o parentesco biossocial ao parentesco espiritual (como é o caso das casas ligadas aos terreiros estudadas por Silverstein 1979). Não se recruta o primeiro com vistas a reproduzir o segundo, mas é o parentesco biossocial que redefine o parentesco espiritual no seu domínio, mesmo se a maior parte dos parentes da família são também integrantes de terreiros. Finalmente, num terceiro nível, esse modo de mobilização cativa os vizinhos e os amigos dos bairros nos quais os agentes se constroem.

A festa de família apresenta-se como um evento que rompe o tempo comum e que se inscreve no *continuum* de um tempo familiar. Uma de suas características principais consiste na autoglorificação e autoimortalização da linha, da família, demonstradas, primeiramente, pela exibição de certos signos da identidade familiar. A escolha das cores das roupas dos agentes os submetia ao mesmo regime mítico e místico do Xangô familiar; os objetos rituais eram entalhados nos espaços mitologizados (a casa de Dona Conceição); a ritualização da festa e a escolha dos cantos que acompanharam os rituais eram completamente orientados para a família, para suas raízes, seus fundamentos, as suas dimensões e seus lugares de *repérage* no imaginário coletivo e individual. Esses signos reinventam o lugar da família na sociedade local e regional, convidam-na a efetuar uma certa volta sobre si, sobre a existência individual e coletiva. Os agentes tinham consciência de que esses signos constituem uma herança simbólica e familiar e que participam de um lugar coletivo, no qual o “nós” é construído na igualdade com os outros, e situacionalmente realizado na sua diferença.

A quarta característica do evento é a de ser uma pantomima da estrutura social local e regional. Segundo os agentes, uma festa de família (a família como representação biossocial ou espiritual — família de santo) só é importante na medida em que demonstra aos olhares dos espectadores e participantes suas conexões com as classes ou grupos julgados superiores, simbolizados sempre pelos brancos. Uma festa de família que não exhibe o seu homem branco (às vezes um político local) não é

satisfatória (nas festas os agentes colocam o convidado branco — sempre um homem — patrão, benfeitor, protetor, padrinho, bem à vista no salão, como símbolo de *status* e de conexão política). A busca permanente de integração de homens brancos de classe média nas festas de família traduz a consciência dos agentes da hierarquia sócio-racial e de gênero em curso e da sua economia política na sociedade local.

Conclusão

Neste artigo, procurei mostrar contextos significativos em que se constroem, de modo variável, valores e práticas familiares dentro de uma mesma classe social. Propus uma etnografia que leva em conta categorias e experiências (representações e práticas), determinadas por processos sociohistóricos e culturais, como foco de análise do domínio da família e do parentesco entre os negros no Recôncavo da Bahia. Nesta perspectiva, a unidade sociocultural “*casa*” e “*configuração de casas*” revelou-se uma categoria central não só na decifração e interpretação das relações socioculturais ali inscritas, mas também na renovação de abordagens antropológicas de práticas e condições socioétnicas nas suas particularidades. Ao focalizar a categoria casa, tal como construída pelos agentes, e tal como revelada nas práticas sociais, indica-se a necessidade de um retorno à etnografia da construção desse domínio de relações sociais (a família e o parentesco), nas suas variações no interior das classes, dos segmentos sociais dentro de uma classe, e dos lugares étnicos que os articulam, de maneira a estabelecer novos termos de comparação intrasocietal — empresa necessária para que a comparação e a generalização sejam possíveis (como o desejou Corrêa 1982).

Restituir o sentido da casa como categoria cultural é partir do lugar étnico-social no qual ela se inventa. A casa se constrói e se lê dentro das relações socioeconômicas e culturais da sociedade. Ela deve ser pensada como o lugar no qual se sobressaem as contradições e as ambivalência da sociedade global, em relação ao grupo que se estuda. A hierarquia social conjugada com a hierarquia racial molda todos os níveis da sociedade brasileira. Ela é constitutiva das condições sociais nas quais as casas se concretizam. No entanto, esta abordagem não é um fim em si, não esgota a necessidade de pesquisar: ela é um ponto de partida que leva a várias rupturas e posicionamentos teórico-metodológicos.

Em primeiro lugar, esta abordagem restitui práticas e experiências familiares e de parentesco dentro de contextos socioculturais, políticos e

de processos sociohistóricos mais abrangentes nos quais elas se inserem e se configuram. Segundo, a indissociabilidade da *casa* e da *configuração de casas*, entendidas como processo, leva a investigar como outros domínios, tais como a política, a religião, as relações raciais e interétnicas — tradicionalmente estudados na literatura como domínios autônomos ou entidades *per se*, extraídas da complexidade do cotidiano — são ativados na produção de relações e valores familiares. Uma tal abordagem conduz à ruptura com o essencialismo e o juralismo que marcaram muitas vezes os estudos sobre “a família negra” e/ou “a família” no meio popular e dos seus atavismos — matrifocalidade, desorganização, ilegitimidade (ver a introdução e a nota 1). Além disso, o modelo *casa* e *configuração de casa* como unidade sociocultural de análise supõe o reconhecimento de variações nas funções classicamente atribuídas ao grupo doméstico ou *household* (produção, distribuição e reprodução), segundo configurações locais e étnicas partilhadas por uma mesma classe social (Netting, Wilk e Arnould 1984; Yanagisako 1979; 1985). Finalmente, minha abordagem conduz à desconstrução dos sentidos presentes nos vocabulários analíticos e nos modelos questionados no início deste texto, utilizados para dar conta da verdade sociológica dos outros, seja nas etnografias nacionais, seja nas formulações teóricas gerais. O ato de desconstrução — entendido no sentido proposto por Derrida, como destrutivo e construtivo — consiste na confrontação dos termos da tradução cultural, mediante as etnografias da família e do parentesco no meio popular, com as elaborações teóricas sobre o tema. A instituição casa é um lugar, um mundo de *ethos*, a partir do qual os “sistemas de disposições” fundamentais se constroem e se configuram. E como todo lugar, a casa participa de uma hierarquia cujos termos específicos, no Brasil, são constituídos historicamente pelos modelos socioculturais instituídos pela escravidão e colonização.

Recebido em 15 de abril de 1999

Louis HERNs MARCELIN é professor de Antropologia e Sociologia na Universidade de Miami. Dirige pesquisas sobre Processos Transnacionais, Violência, Família e Saúde, na Flórida e no Caribe, junto ao Health Services Research Center e Sociocultural Research Center no Department of Psychiatry and Behavioral Sciences da Universidade de Miami.

Notas

* Agradeço calorosamente aos professores Moacir Palmeira — a quem dedico este artigo —, Afrânio Garcia, Marcio Goldman, Antônio Carlos de Souza Lima, Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional/PPGAS-UFRJ, assim como a Michael Houseman, do CNRS, por sua generosidade intelectual. A tradução deste artigo foi possível graças ao apoio de Afrânio Garcia e à diligência de Elizabeth Linhares. Ao longo de toda a pesquisa beneficiei-me do apoio financeiro da Anpocs, da Capes e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, aos quais renovo, aqui, meu profundo reconhecimento. O trabalho de campo que serve de base à produção deste texto foi realizado entre 1993 e 1996 em cidades do Recôncavo baiano, em especial Cachoeira. Ao longo de toda a pesquisa privilegiei a entrevista, a observação, o questionário, assim como o *survey* como complemento à *démarche* antropológica. Em 1993, vivi no Recôncavo durante sete meses. Ao longo deste período, coletei informações demográficas, sociográficas, genealógicas e residenciais em 45 casas (quinze por bairro — aproximadamente 10% do total de residências) por meio de questionários, complementando as informações gerais recolhidas junto ao IBGE. Também entrevistei pessoas pré-selecionadas nos bairros em questão. Na minha segunda estada de quatro meses, em 1994, escolhi três das quinze unidades domésticas (por bairro) que serviram de base à minha amostra, proveniente de três bairros diferentes, partícipes da mesma rede de unidades domésticas (configuração de casas) (ver nota 4). Entrevistas em profundidade foram feitas com todos os membros adultos (e em certos casos as crianças) de cada uma dessas casas, assim como com alguns membros-chave de sua respectiva configuração. Entre 1994 e 1996, realizei *focus-group discussions*, e participei intensamente de certos acontecimentos significativos na vida dos agentes, como as festas comunitárias e as “festas de família”. O termo “agente” refere-se aqui às pessoas entrevistadas e observadas em suas práticas cotidianas, as proposições fundamentais partilhadas pela maioria dos habitantes dos bairros estudados estão relatados e formulados neste texto do seguinte modo: “de acordo com os agentes” ou “segundo as representações dos agentes”. Sobre o conceito de agente, ver Bourdieu (1977, 1980); sobre os problemas epistemológicos colocados pela generalização das proposições fundamentais ou particulares a um domínio sociocultural, ver Geertz (1973); Schneider (1980, 1984); Smith (1984, 1988); Yanagisako (1984, 1987).

¹ Desde os trabalhos de Frazier (1939) e de Herskovits (1941) — trabalhos que lançaram um debate cujos efeitos ainda se fazem presentes nas discussões contemporâneas — os antropólogos têm escrito dezenas de etnografias sobre essa questão. O debate articulou-se em torno das seguintes perguntas: qual é a parte da herança africana na constituição do negro nas Américas? Deve-se pensar o negro a partir de sua condição sociohistórica (Frazier) ou a partir de uma perspectiva que põe em relevo sua especificidade sociocultural (Herskovits)? A família dos negros é a expressão de uma desorganização conseqüente da escravidão, ou seja, de uma *tabula rasa* (Frazier), ou das sobrevivências (heranças) africanas

(Herskovits)? A partir daí, todo um campo foi aberto à sociologia e à antropologia norte-americanas. Essas abordagens tornaram-se paradigmas para as pesquisas sobre “a família negra” não somente nos Estados Unidos, mas também no Caribe e em algumas regiões da América Central. Na América do Sul, principalmente no Brasil, em função do jogo instituído pelas relações entre os conceitos de raça, classe e nação — relações que traduzem, evidentemente, a ordem racial e socioeconômica em vigor (Skidmore 1974; Wade 1994) — as práticas familiares entre os negros não conheceu o mesmo destino. No Brasil, as idéias de miscigenação e de democracia racial permitiram às ciências sociais construir o objeto “família” a partir de uma representação dominante, a família patriarcal, na qual a organização familiar dos escravos e dos seus descendentes é pensada somente como um componente agregado à família patriarcal branca (Samara 1987). Nesse contexto, o tema “família” — tanto quanto o de raça e de nacionalidade — foi central para a constituição de um discurso acadêmico nacional sobre práticas socioculturais da sociedade brasileira. A discussão em curso, justamente pela posição que ocupa no pensamento nacional, mostra o quanto as representações sociais e intelectuais a ela associadas, assim como as abordagens utilizadas, são construídas em função de relações e *enjeux* sociais e simbólicos que as sustentam.

² No caso brasileiro, pode-se periodizar a produção intelectual sobre família, sem muita arbitrariedade, em dois momentos: (1) aquele anterior à década de 70, marcado pela hegemonia da figura-modelo “família patriarcal”, elaborada principalmente a partir dos trabalhos de Freyre (1977 [1933], 1936) e de Cândido (1951, 1964), que dominarão as pesquisas posteriores, tais como Hutchinson (1955); Willems (1954). Para Cândido, por exemplo, esse modelo desenha-se da seguinte forma: três círculos concêntricos, sendo o primeiro o núcleo familiar do mestre branco e em torno dele a periferia indiferenciada — composta de escravos, agregados, índios, mestiços, nos quais se contavam as concubinas dos chefes e seus filhos ilegítimos — vista como um espaço natural no qual as pessoas não constituem “família”, mas se reproduzem e satisfazem as suas pulsões sexuais; e enfim, no último círculo a massa dos desclassificados. Essa figura-modelo (o patriarcal) foi tomada na historiografia da família como ponto de partida das pesquisas, e, às vezes, também como ponto de chegada: o conceito de família patriarcal daria conta da sociedade brasileira como um todo. Como Samara o percebeu, “a família brasileira” seria uma vasta parentela que se distribuiria verticalmente, através da miscigenação, e horizontalmente, através dos casamentos entre as elites brancas (1987: 30). A adaptação complexa da família portuguesa ao meio colonial constituiria uma sinonímia entre família patriarcal, família extensa e família brasileira. (2) A produção posterior aos anos 70 é marcada por um questionamento da pertinência do modelo patriarcal para dar conta não só da sociedade colonial, mas também do conjunto da sociedade brasileira contemporânea, em sua variabilidade regional, intra e inter-classes (Corrêa 1982, Graham 1976; Samara 1983, 1987; Slenes 1983). Trata-se de uma ruptura epistemológica significativa

com a abordagem e com a tese freyriana, que conduzirá à construção do objeto “família” na sua relação com a classe (Alvim 1979; Bilac 1978; Durham 1973; Fausto Neto 1982; Macedo 1979; Woortmann 1982), a partir das teorias de gênero (Almeida 1982; Bilac 1978, Di Giovanni 1983; Woortmann 1987), bem como investigando outros aspectos até então inexplorados ou simplesmente ignorados pela bibliografia, tais como casamento e organização familiar entre escravos (Graham 1976; Nizza da Silva 1984; Slenes 1983), e o sistema de casamentos no Brasil colonial (Nizza da Silva 1976).

³ Cf. Schneider 1980; 1984. E, em uma reapropriação crítica de Schneider, Alexander 1984; Smith 1984, 1988; Yanagisako 1984, 1987).

⁴ No decorrer da pesquisa de campo, o tema da casa foi de longe o mais recorrente nos discursos e representações dos agentes. Como veremos, a idéia de casa refere-se, na região estudada, não somente à construção física, mas também às relações estruturais dentro das casas e entre elas, às pessoas que as habitam e aos mitos que as fundam. Ela se refere ao universo familiar em perpétua transformação, a um lugar ontológico socioespacial que se define em termos identitários ou em termos de ligações afetivas, familiares ou domésticas (donde o sintagma “configuração de casas”). A casa, em sua configuração, é aqui construída como uma unidade sociocultural empírica e analítica de base. Ela nos permite explorar as formas das relações sociais que ela traduz, circunscreve e articula, assim como os modos de produção e reprodução de identidades e de hierarquias no local estudado. Como categoria analítica, o conceito de casa (*maison*) foi proposto por Lévi-Strauss para designar “essas unidades que não se deixam definir nem como famílias, nem como clãs ou linhagens” (1991). Lévi-Strauss (1979) inspirou-se na *maison des nobles* da Europa medieval e utilizou o conceito para reinterpretar a etnografia de Franz Boas sobre o *numayma* kwakiutl e as reflexões de Kroeber sobre a importância da casa na configuração social dos Yurok. Em textos posteriores (1983, 1984, 1987 e 1991), Lévi-Strauss tentou construir a noção de casa como uma categoria analítica que daria conta de experiências comparáveis, no âmbito da cultura e da organização social, em diferentes sociedades. Segundo ele, a casa resultaria do parentesco cognático, escapando assim dos paradigmas analíticos da descendência e da aliança. Ela seria uma representação dos laços sociais sob forma material (1984:200). Assim, concluiu ele no verbete “Maison” (1991), que as longas discussões a propósito da aliança e da descendência unilinear e bilinear, que têm atravessado todo o campo da antropologia, não encontrariam mais razão de ser se tomamos a casa como unidade social e cultural de análise. Essa noção, tal como proposta por Lévi-Strauss, não traduz a unidade sociocultural que me proponho a estudar. Lévi-Strauss não está interessado na casa como processo, menos ainda na sua gênese nas sociedades cognáticas, mas apenas enquanto pessoa moral detentora de direitos e deveres, que se perpetua pela transmissão de bens simbólicos e materiais. Já são numerosas as discussões sobre a noção de casa em Lévi-Strauss, assim como sua apropriação nas etnografias em diversos contextos regionais e nacionais. O leitor pode consultar, entre outros, Carsten e Hugh-Jones 1995; Cuisenier 1991; Ellen 1986; Marshall 1983; McDonald 1987; McKinley 1983:335-387; Waterson 1992, 1993.) No Brasil, é importante destacar estudos

pioneiros realizados sobre a casa na sua relação com o trabalho nas plantações pernambucanas (Palmeira 1977; Garcia 1983), na sua dimensão cosmológica (Woortman 1981), e nas suas dimensões ideológica e hierárquica (Freyre 1977; 1936; DaMatta 1985).

⁵ Nascendo às costas da Baía de Todos os Santos, o Recôncavo Baiano abriga dezenas de municípios e constitui um dos reservatórios da herança africana na sociedade brasileira. Na história da Bahia, o Recôncavo destacou-se pelas grandes plantações de cana-de-açúcar e de fumo utilizando mão-de-obra escrava. A cidade de Cachoeira, fundada no século XVI, teve um papel capital nessa economia, o que explica, hoje, sua configuração socioétnica particular. Construída ao lado do Rio Paraguaçu, a cidade foi passagem obrigatória entre as vastas regiões do interior e a capital Salvador. Sua posição estratégica, conjugada com a sua importância econômica, fizeram dela uma das cidades mais ricas dos séculos XVIII e XIX. No município de Cachoeira, a cultura do tabaco e da cana-de-açúcar foram relegadas a segundo plano. As antigas *plantations* foram transformadas em fazendas, hoje em dia pouco produtivas. Mais de 55% dos trabalhadores permanecem sob o regime tradicional de trabalho, como meeiros. Os negros, distribuídos nessas fazendas, trabalham por conta própria, cultivando mandioca, dendê, laranja, além de feijão e produtos de subsistência. Algumas fazendas tentam racionalizar a produção: a pecuária extensiva ocupa cerca de 7% destas, segundo meus dados; a agropecuária, 5%; a cultura do tabaco, 10%; e a da cana-de-açúcar, 30%. Os principais proprietários não moram na região. Segundo fontes do IBGE local, atualmente, uma boa parte da economia (40%) da cidade de Cachoeira subsiste da agricultura, cerca de 20% depende do comércio, 25%, da indústria artesanal e agrícola e 10%, do setor de serviços. O censo de 1991 confere ao município de Cachoeira 28.258 habitantes, dos quais 14.172 residem na região urbana, em 4.016 domicílios. A periferia de Cachoeira é entendida aqui como um conjunto de bairros pobres e marginalizados que participam, em certa medida, da vida social e econômica da cidade. A periferia é dividida em sete bairros que contêm mais de 80% da população de Cachoeira. Escolhi trabalhar com três desses bairros: o bairro nº 1, de 150 domicílios, que de uma plantação colonial foi transformado, no final do século XIX, em uma fábrica de papel, e cujos habitantes são, em sua maioria, descendentes de escravos e de libertos do tempo da Colônia. Deste bairro retirei o exemplo da família de Dona Conceição, como ilustração; o bairro nº 3 tem 450 domicílios e o bairro nº 2, 210. A média dos componentes de cada casa é de 5,8 pessoas. A estrutura demográfica demonstra uma população muito jovem com taxa de alfabetização de 40% para adultos e 60% entre os menores de 10 anos, segundo o IBGE local. Os adultos, 70% negros e 30% mestiços (segundo meus dados) trabalham como agricultores sazonais, 34% no setor de serviços e comércio, 18% como empregadas domésticas e 13% são donas de casa (não há informações para os demais). A religião dominante a julgar pela declaração dos agentes é o catolicismo, mas a prática religiosa comum está ligada ao candomblé. No bairro nº 1 a terra pertence à fábrica que leva o nome do bairro, no bairro nº 2 a terra é de propriedade da Prefeitura, e no bairro nº 3, embora a terra também pertença à prefeitura, 60% dela estão arrendadas aos habitantes por particulares.

⁶ Esta tabela ilustra a tendência das seqüências genealógicas no meio estudado e a importância da casa na constituição do universo de parentes; i.e., daqueles que fazem parte do “nós”. Como disse, os agentes organizam a seqüência separando nitidamente o lado materno do paterno, com um conhecimento mais profundo do primeiro. Os agentes incluem na lista de parentes pessoas que não têm nenhuma relação biológica com eles (como nos casos de B2W2D B2W1 (Z1) B2W2 (Z2) B2W1S Z2S1 Z2S2 em que Z1 e seus filhos são considerados parentes e listados *antes* de outros parentes de sangue). As conseqüências desses dados sobre teorias convencionais de notação assim como sobre o papel da genealogia biológica no entendimento do parentesco são significativas. Limitei-me aqui a apresentar esses dados como ilustração da organização das seqüências, de acordo com *ethos* da casa. As discussões analíticas sobre genealogia enquanto tal, não foram deliberadamente incluídas neste artigo por questão de espaço. Utilizei o sistema de notação tal como sugerido por Barnes (1967) (ver, também, Conklin 1964). Assim, M = mãe; F = pai; W = esposa; H = esposo; G = germano; Z = irmã; B = irmão; S ou s = filho (minúsculo para filho de até 10 anos de idade); D ou d = filha (minúsculo para filha de até 10 anos); C ou c = filhos cujo sexo não foi identificado pelos informantes (minúsculo para crianças de até 10 anos). O número à direita do *kintype* indica a ordem de nascimento; números entre parenteses indicam a idade absoluta do indivíduo. Assim, por exemplo, deve-se ler a notação B2W1SW como: a esposa (W) do filho (S) da primeira esposa (W1) do segundo irmão (B2) de Ego. Os símbolos sublinhados representam um parentesco fictício (por consideração); aqueles em itálicos representam os mortos. A metade esquerda da tabela expõe as seqüências do lado materno (predominante); a direita, as do lado paterno.

⁷ As festas possuem sempre esses dois aspectos: um aberto e católico, e outro secreto, consagrado exclusivamente aos orixás familiares (interdito não só àqueles que não são membros da família, como também aos membros que não foram iniciados nos “segredos” da família e não têm poder econômico e místico suficiente).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Jack. 1984. “Love, Race, Slavery and Sexuality in Jamaican Images of the Family”. In: R.T. Smith (ed.), *Kinship, Ideology and Practice in Latin America*. Chicago: Chicago University Press. pp. 147-180.
- . 1978. “The Cultural Domain of Marriage”. *American Ethnologist*, 5(1): 5-14.
- ALMEIDA, Angela M. de. 1987. “Notas sobre a Família no Brasil”. In: A. M. de Almeida (ed.), *Pensando a Família no Brasil: da Colônia à Modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/UFRRJ. pp. 53-66.
- ALMEIDA, Suely Kofes de. 1982. “Entre Nós Mulheres Elas as Patroas e Elas as Empregadas”. In: Almeida et alli.

- Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- ALVIM, Maria Rosilene B. 1979. "Notas sobre a Família num Grupo de Operários Têxteis". In: J. S. Leite Lopes et alli. *Mudança Social no Nordeste*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 99-124.
- BARNES, John A. 1967. "Genealogies". In: A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Anthropology*. London: Tavistock. pp. 101-128.
- BILAC, Elisabete D. 1978. *Famílias de Trabalhadores: Estratégias de Sobrevivência*. São Paulo: Símbolo.
- BORGES, Dain. 1992. *The Family in Bahia, Brazil, 1817-1945*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1994. "La Famille Comme Catégorie Réalisée". *Actes de la Recherche*, 100: 32-36.
- . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Minit.
- CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CÂNDIDO, Antonio. 1951. "The Brazilian Family". In T. Lynn Smith e A. Marchant (eds.), *Brazil, Portrait of Half a Continent*. New York: The Dryden Press. pp. 291-312.
- . 1964. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- CONKLIN, Harold C. 1967. "Ethnogenealogical Method". In: W. Goode-nough (ed.), *Exploration in Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill. pp. 25-55.
- CORRÊA, Mariza. 1982. "Repensando a Família Patriarcal". In: M. Corrêa (ed.), *Colcha de Retalhos*. São Paulo: Brasiliense. pp. 13-38.
- CUISENIER, Jean. 1991. *La Maison Rustique: Logique Sociale et Composition Architecturale*. Paris: PUF.
- DaMATTA, Roberto. 1985. *A Casa e a Rua*. São Paulo: Brasiliense.
- . 1991. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DI GIOVANNI, Rosângela. 1983. *Projetos de Vida, um Estudo das Representações Femininas do Aborto*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. Campinas: UNICAMP.
- DURHAM, Eunice R. 1973. *A Caminho da Cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- ELLEN, Roy. 1986. "Microcosm, Macrocosm and the Nuauy House: Concerning the Reductionist Fallacy as Applied to Metaphoric Levels". *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde* 142(1):2-30.
- FAUSTO NETO, Ana Maria Q. 1982. *Família Operária e Reprodução da Força de Trabalho*. Petrópolis: Vozes.
- FORTES, Meyer. 1978. "An Anthropologist's Apprenticeship". *Annual Review of Anthropology* 7:1-30.
- . 1958. "Introduction". In J. R. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1969. *Kinship and the Social Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FRAZIER, E. Franklin. 1939. *The Negro Family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- FREYRE, Gilberto. 1977. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- . 1936. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- FUKUI, Lia Freitas Garcia, "Estudos e Pesquisas sobre Família no Brasil". In: *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais* 10:13-23.

- GARCIA, Afrânio. 1983. *Terra de Trabalho. Trabalho Familiar de Pequenos Produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- GOODENOUGH, Ward H. (ed.). 1964. *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- GOODY, Jack. 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAHAM, Richard. 1976. "Slave Families on a Rural Estate in Colonial Brazil". *Journal of Social History*, 9(3): 382-402.
- HERSKOVITS, Melville J. 1941. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- HUTCHINSON, Carmelita. 1955. "Notas Preliminares ao Estudo da Família no Brasil". *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*.
- LANDES, Ruth. 1967. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEACH, Edmund R. 1961. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *La Voie des Masques*. Paris: Plon.
- . 1983. "Histoire et Ethnologie". *Annales*, 38(2):1217-1231.
- . 1984. *Paroles Données*. Paris: Plon
- . 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
- . 1991. "Maison". In: P. Bonté e M. Izard. *Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*. Paris: PUF.
- MACEDO, Carmem Cinira de. 1979. *A Reprodução da Desigualdade*. São Paulo: HUCITEC.
- MARSHALL, Mac (ed.). 1983. *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*. Lanham: University Press of America.
- MARCELIN, Louis H. 1996. *A Invenção da Família Afro-Americana: Família, Parentesco e Domesticidade entre os Negros do Recôncavo da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ.
- McDONALD, Charles (ed.). 1987. *De la Hutte au Palais: Sociétés "à Maisons" en Asie du Sud-Est Insulaire*. Paris: CNRS.
- McKINLEY, Robin. 1983. "Cain and Abel in the Malay Peninsula". In: M. Marshall (ed.). 1983. *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*. Lanham: University Press of America.
- MEDINA, Carlos Alberto. 1974. "Bibliografia Crítica sobre Família no Brasil". In: C. A. Medina, *Família e Mudança*. Petrópolis: Vozes/CERIS.
- . 1974. *Família e Mudança: O Familismo numa Sociedade Arcaica em Transformação*. Petrópolis: Vozes/CERIS.
- NEEDMAN, Rodney. 1971. *La Parenté en Question*. Paris: Seuil.
- NETTING, Robert, WILK, Richard R., e ARNOULD, Eric J. 1984. *Households*. California: California University Press.
- NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. 1976. "Sistema de Casamento no Brasil Colonial". *Ciência e Cultura*, 28(11): 1250-1263.
- . 1984. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusp.
- PALMEIRA, Moacir. 1977. "Casa e Trabalho: Notas sobre as Relações Sociais na 'Plantation' Tradicional". *Contraponto*, 2(2): 103-114.
- RAPP, Rayna. 1977. "Review Essay: Anthropology". *Signs*, 3:497-513.
- ROSALDO, Michelle Z. 1980. "Woman Culture and Society: A Theoretical

- Overview". M. Rosaldo e L. Lamphere (eds.), *Woman Culture and Society*. California: University of California Press. pp. 17-42.
- SAMARA, Eni M. 1983. *A Família Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- . 1987. "Tendências Atuais da História da Família no Brasil". In: A. Almeida (ed.), *Pensando a Família no Brasil: da Colônia à Modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/UFRRJ. pp. 25-36.
- SCHNEIDER, David M. 1980. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- . 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SILVERSTEIN, Leni. 1979. "Mãe de Todo Mundo". *Religião e Sociedade*, 4(1): 143-170.
- SKIDMORE, Thomas. 1974. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press
- SLENES, Robert. 1983. *Escravidão e Família: Casamento e Compadrio entre os Escravos de Campinas no Século XIX*. Niterói, ms.
- SMITH, Raymond T. 1988. *Kinship and Class in the West Indies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984. *Kinship, Ideology and Practice in Latin America*. Chicago: Chicago University Press.
- STACK, Carol. 1974. *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row.
- TURNER, Victor. 1982. "Introduction". In: V. Turner (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington: Smithsonian Press. pp. 11-30.
- WADE, Peter. 1993. *Blackness and Race Mixture the Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- WATTERSON, Roxana. 1992. "Uses of Houses as History in Tana Toraja, Sulawesi (Indonesia)". *People and Physical Environment Research*, 39-40:15-21.
- . 1993. "House and Built Environment in Island South-Asia". In: J. Fox (ed.), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*. Canberra: Research School of Pacific Studies.
- WILLEMS, Emilio. 1954. "A Estrutura da Família Brasileira". *Sociologia*, XVI: 4.
- WOORTMANN, Klaas. 1982. "Casa e Família Operária". *Anuário Antropológico*, 80:119-150.
- . 1987. *A Família das Mulheres*. Rio/Brasília: Tempo Brasileiro/Cnpq.
- YANAGISAKO, Sylvia J. 1984. "Explicating Residence: A Cultural Analysis of Changing Households among Japanese-Americans". In: R. Netting, R. Wilk e E. Arnould (eds.), *Households*. Berkeley: California University Press. pp. 330-353.
- e COLLIER, Jane. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

Resumo

Para analisar o sistema familiar dos negros do Recôncavo da Bahia, Nordeste do Brasil, é preciso compreender a construção cultural da organização e das relações sociais, bem como as representações que as sustentam. Este artigo começa com uma discussão das categorias analíticas chave e das metodologias estrutural-funcionalistas, seus fundamentos teóricos e socioculturais e seu lugar nas análises das práticas familiares e de parentesco entre populações marginalizadas da América Latina, particularmente do Brasil. Em seguida, busca explorar os sentidos implícitos, imersos nos contextos socioétnicos, e que estruturam as linguagens, crenças e experiências familiares entre negros na região. O modelo proposto funda-se na associação entre dois níveis conceituais: o das “casas” e o da “configuração de casas” (conjunto de casas estruturadas por uma ideologia da família e do parentesco) como um sistema de significados.

Abstract

Among Blacks in the Recôncavo da Bahia, Northeastern Brazil, the cultural construction of social relations and social organization, as well as the representations that sustain them must be understood in order to analyze their family systems. This article begins with a discussion of key analytical categories and structuro-functionalist methodologies — their theoretical and sociocultural foundations and their place in the analysis of family and kinship practices among marginalized people in Latin America, particularly in Brazil. It then turns to exploration of implicit meanings that are embedded in socioethnic contexts that structure languages, beliefs, and experiences of family among Blacks in that region. The model proposed is founded in the association of two conceptual levels: that of the ‘house’ and ‘configuration of houses’ (ensemble of houses structured within the ideology of kinship and family) as system of meanings.