

35º Encontro Anual da Anpocs

GT 11 – Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções

Para além da casa: comparações contextuais e expansão analítica em torno da noção de casa no Haiti

Rodrigo Charafeddine Bulamah

Introdução: a “noção de casa” na literatura etnográfica

A elaboração do conceito de “sociedade de casa” (*société à maison*) por Lévi-Strauss (1981 e 1986) se deu em meio a um esforço do antropólogo francês em dedicar-se ao estudo de sociedades de estruturas complexas de parentesco – seguindo a sua tipologia – já que, às estruturas elementares, havia dedicado uma obra de grande impacto nos estudos de parentesco e família, “As Estruturas Elementares do Parentesco” (1973 [1967]). O propósito específico da noção de casa foi o de suprir a falta de uma categoria analítica para mediar realidades que estivessem para além das estruturas elementares de parentesco, mas aquém das estruturas complexas (Lévi-Strauss, 1986). A casa, como definiu o autor, constitui-se como:

(...) pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto.(: 186)

Lévi-Strauss (1986) ainda destaca que tal noção pode servir para a compreensão de tensões e conflitos que poderiam ser tomados como excludentes – como filiação e aliança, endogamia e exogamia – e para sistemas que se utilizassem de outras linguagem que não só a do parentesco na constituição do próprio parentesco, tais como a economia, o direito etc. O central nas “sociedades de casa” é que o patrimonial, seja ele material ou imaterial, seja mantido para além dos indivíduos, por isso, em casas medievais, escolhia-se um herdeiro e em torno dele organizavam-se todos para que a casa se perpetuasse no tempo. A imagem aqui é diferente daquela de uma estrutura elementar centrífuga que prescreve a ordenação do parentesco, se aproximando mais ao de uma estrutura de concha, dentro da qual as pessoas se desdobram para que a estrutura mais possa se manter.

A repercussão desse conceito entre estudos antropológicos realizados entre os ameríndios foi expressiva. Mesmo não tendo sido elaborada à partir do material

etnográfico que o antropólogo francês possuía sobre as terras baixas sul-americanas, a pertinência da noção de casa revelou-se frutífera para além das casas medievais e do parentesco Kwakiutl, como bem demonstrou Vanessa Lea entre os Mebengokre (1992; 1993 e 1994), Stephen Hugh-Jones entre os Tukano (Hugh-Jones, 1995) e Peter Rivière entre os Carib da Guiana (Rivière, 1995).

Além disso, às vezes dialogando com Lévi-Strauss, às vezes utilizando-se de todo um outro aparato conceitual, a “casa” foi um tema central nos estudos sobre populações camponesas. Destacamos alguns trabalhos como os de Moacir Palmeira (2009 [1977]), de João de Pina Cabral (1984) e de Mauro Almeida (1987), entre outros. Somam-se a esses, as pesquisas feitas na região do Caribe, particularmente, no Haiti, tais como as de Rémy Bastien (1951), de Rhoda Métraux (1951) e de Sidney Mintz (1967 e 1974).

Sobre este campo de a que me debruço, o Haiti, houve ali por um longo tempo um grande interesse etnográfico (Jean Price-Mars, 1998 [1928]; Herkovits, 2007 [1937]; R. Métraux, 1951; Bastien, 1951), particularmente durante a primeira metade do século XX, mas uma diminuição considerável do número de pesquisas feitas no país¹ teve lugar em razão dos anos de ditadura (1957-1986), por meio da criação de impedimentos para as pesquisas no país, além da promoção de uma rotineira perseguição a intelectuais haitianos(as)².

A intensificação dos estudos sobre e no país se deu em finais da década de 1980, mas sob a proeminência de uma agenda particular que reafirmava a falência do universo social haitiano, enfatizando problemas políticos crônicos e atrasos acumulados no plano econômico (Pierre, 2007). Contudo, em meio a isso, foram realizados estudos que abordaram não só o impacto do período ditatorial, mas também a riqueza de instituições sociais, das práticas e da simbologia em diversas regiões do Haiti (Lowenthal, 1987; Woodson, 1990), com temáticas inclusive similares às etnografias da primeira metade do século XX (R. Métraux, 1951;

¹ A grande excessão aqui talvez seja Sidney Mintz que manteve um intensa e diversificada produção acadêmica sobre o Haiti e a região caribenha, cf. Mintz, 1967 e 1974.

² Vale ressaltar que resulta disso um deslocamento da produção do pensamento social haitiano para outros centros, tais como a Europa, centrado na figura de Laënnec Hurbon e nos EUA, com pensadores como Michel-Rolph Trouillot.

Bastien, 1951; Mintz, 1967 e 1974).

O objetivo deste trabalho é relacionar essa literatura etnográfica clássica aos estudos recentes, enfocando aquilo que relataram e entenderam como a “casa” nas regiões pesquisadas, particularmente nas regiões rurais, comparando tal material, sempre que possível, às minhas próprias observações de campo.

Algumas considerações sobre o Haiti

Antes de partir para as etnografias, é necessário levantar algumas notas sobre o Haiti e sua formação. No estabelecimento do Estado-nação haitiano e na definição de suas classes e seus grupos, as contradições estruturais são notáveis. No pós-independência, particularmente, ao mesmo tempo em que houve um esforço em superar os constrangimentos de um passado escravista e valorizar o feito heróico que foi a independência, manteve-se, por parte das elites, uma postura que buscava uma reaproximação com valores do antigo regime e da metrópole, num movimento de desprezo ao mundo rural. Paradoxalmente, a disjunção entre política e sociedade civil, cultivada por um longo tempo, fez com que se estabelecesse uma relação parasitária com este mundo rural, por meio, sobretudo, de uma sobretaxação da produção rural. Como argumentou Michel-Rolph Trouillot (1990: 85):

We have seen that the socioeconomic structures, and the historical and cultural context in which their effects were felt, implied a separation between the peasantry and the urban world. This separation produced two contradictory tendencies: the political marginalization of the peasantry and the concentration of urban demands in the narrow sphere of governmental decisions.

Essa separação é sentida até os dias de hoje, quando salta aos olhos a manutenção da situação de intensa exploração da produção familiar rural, ao mesmo tempo em que os esforços da ajuda internacional (que teve sua montagem muito antes do terremoto de janeiro de 2010) não traz ganhos expressivos para além de restritos grupos cidadãos que dominam o aparato estatal e o capital econômico do país.

Ao lado dessa oposição entre classe média urbana e grupos camponeses, somam-se as diferenciações entre mulatos e negros, entre pessoas vindas da província do norte e pessoas vindas do sul, entre estrangeiros e haitianos, entre faixas etárias, entre gêneros etc, o que confere aos grupos uma grande diversidade, de modo que famílias se constituem numa matriz ampla de possibilidades de alianças e de classificações. Como afirmou Omar Ribeiro Thomaz (2005: 137, grifos meus),

While it is evident that this is a society divided between the 'country' and the 'city', between state and society, it is important to keep in mind that the different social groups constitute themselves in their *interrelations*.

Na cidade de Porto Príncipe, por exemplo, é possível notar uma divisão espacial entre famílias de classe média e grupos de elite, sendo corrente a referencialidade ao lugar de origem de cada família. Outro fato a ser destacado, é a presença marcante de famílias de origem sírio-libanesa na região da capital, que tem proeminência em atividades comerciais da cidade e participam ativamente da política e das disputas locais (Plummer, 1981; 1984).

Tal diversidade e intercruzamento confere à dinâmica social haitiana uma singularidade notável no modo como movimentações constantes de pessoas, mercadorias e valores acabam por configurar redes de relações tanto entre campo e cidade, como para além das fronteiras do país, operando uma manutenção e uma reinvenção de estratégias de reprodução e aliança de diferentes grupos.

Uma das instituições que participam ativamente desse intercruzamento é aquilo que no Haiti é definido por *lakou*, ou conjunto de casas. Há, por um lado, a importância do *lakou* enquanto unidade de produção familiar e, por outro, as estratégias de aliança e nominação e a observância de certos rituais, como o batismo, que funcionam como estruturadores de relações entre regiões rurais e centros urbanos. Exploreemos um pouco melhor a história desse conceito.

O lugar do lakou

Em 1947 teve início um Projeto Piloto coordenado pela Unesco no vale do Marbial, Haiti, cuja previsão era de durar 5 anos. O foco do projeto era a área de educação – sobretudo a educação de base, entendida como alfabetização de crianças, jovens e adultos – e serviria também para o estabelecimento de um modelo de intervenção da Unesco em outros países. Na época, a Unesco estava ainda fundamentando suas bases e via-se nesse projeto a oportunidade para que se demonstrasse a importância da educação, e, tão logo, desse órgão, na reestruturação de um mundo impactado e desesperançoso, recém saído da 2ª Grande Guerra.

Alfred Métraux, antropólogo suíço de formação norte-americana, com experiência de trabalho na Ilha da Páscoa e no Haiti, é quem se coloca como uma das grandes figuras responsáveis pelo projeto. Àquela altura, *Senior Social Officer* do *Departamento de questões sociais* da ONU, Métraux é transferido para a Unesco, onde inicia projetos de survey e intervenção em diversas partes do globo. Nesse momento, é possível identificar o efetivo estabelecimento do Haiti como campo de pesquisas na área das ciências sociais. Antes do projeto piloto, já haviam sido desenvolvidas pesquisas localizadas sobre alguns aspectos do Haiti, de sua cultura e de seus grupos sociais, tais como o trabalho de Melville Herskovits (1937) e os ensaios de Jean Price-Mars (1998 [1929]); mas a idéia de um campo de estudo fechado em si, que se configura como um universo social e simbólico próprios, é a novidade que o projeto da Unesco aporta. Os trabalhos de Alfred Métraux (1958) sobre o vodu haitiano, o de Rémy Bastien (1951) sobre a vida familiar no campo, no vale do Marbial, e o de Rhoda Métraux (1951) sobre parentela e vizinhança, na mesma região, são representativos dessa nova perspectiva teórico-metodológica.³

³ Numa carta à John Bowers, diretor dos projetos de educação da Unesco, (22 de outubro de 1948, arquivos da Unesco), Métraux afirmou:

This will be one of the most thorough ethnographical surveys ever undertaken in an exotic community. I stressed the word 'ethnographic' because my method was that of the anthropologist and not of the sociologist. Moreover I did not restrict myself to economic and social organization, but devoted much time to religion folklore and other aspects of the culture.

É na etnografia do antropólogo haitiano Rémy Bastien (1951) que encontramos a elaboração teórica mais bem acabada do conceito de *lakou*. O termo possui um polissemia local: i) pode designar o pátio em frente a uma casa – e, por extensão, o espaço de conexão com outras casas –; ii) o jardim e a área detrás dela ou ainda iii) o conjunto de casas enquanto um todo, em que cada casa é ocupada por uma família, constituindo unidades domésticas dentro de uma comunidade local. Na época da pesquisa de Bastien, e também de Rhoda Métraux, era notável a memória recorrente de um esplendoroso passado em que um *lakou* agregava 18 ou mais casas, não passando de 8 ou 10 no momento e local da expedição. Retomarei isso mais à frente.

Quando atentamos ao parentesco definido nesse *corpus* etnográfico, algumas definições surgem daquilo que podemos nomear de um sistema de parentesco. A consanguinidade é transmitida bilateralmente, centrada num indivíduo localizado dentro de um eixo horizontal de filiação (materno e paterno) e num eixo lateral de geração (grupo de germanos). A noção de um compartilhamento de “substâncias” entre a parentela é baseada na idéia de “sangue”, como representado na expressão “*Nou se menm san*” (“temos o mesmo sangue”) (Lowenthal, 1987: 186). A transmissão de direitos e de propriedade é feita bilateralmente, não importando o sexo dos descendentes. Pela restrição de espaço na expansão da posse da terra, o momento de fundação de uma neolocalidade – exigência consequente do casamento estabelecido pelos filhos e filhas – normalmente não é acompanhado de uma neolocalidade da área de cultivo. Funda-se uma nova casa dentro do mesmo *lakou* dos pais, normalmente seguindo um princípio virilocal (Bastien, 1951; R. Métraux, 1951).

No espaço do *lakou* está ainda presente uma área reservada ao cemitério. Bastien (1951) observa uma grande quantidade de tumbas (*kav*) nos *lakou* que visitou – em um deles, um agrupamento de 4 gerações, o autor somou 57 tumbas –, encontrando duas justificativas para esse fato: i) o grande número de nascimentos e a elevada taxa de natalidade e ii) o direito que possui qualquer parente – seja ele consaguíneo ou “político”, filhos adotivos ou não, primos distantes ou próximos – de ser enterrado no *lakou* de sua pertença. Por trás disso está ainda a importante constatação de que os parentes mortos compõem ativamente o sistema de

parentesco no Haiti, sendo o seu passado e a sua história centrais na definição do próprio grupo de parentes enquanto descendentes de um antepassado comum (Bastien, 1951; Lowenthal; 1987).

A esses parentes falecidos é prestada uma série de homenagens, evitando assim qualquer tipo de reprimenda que possa advir da inobservância de certos preceitos que regem os rituais mortuários (A. Métraux, 1958). Como afirmou Bastien, uma das grandes “preocupaciones del campesino es el temor de que sus parientes no cumpliesen debidamente con las obligaciones necesarias para obtenerle el descanso y la paz” (Bastien, 1951: 103). Aqui subjaz um importante papel da filiação, já que, aos filhos cabe a responsabilidade maior de levar à cabo os rituais funerários e as homenagens prestadas após a morte. Não ter filhos implica em uma fragilidade quanto aos destinos de si enquanto morto (Bastien, 1951; Métraux, 1958), podendo estar, por isso, mais sujeito a tornar-se um *zombi* ou ter sua alma aprisionada⁴.

A esses rituais e prestações com relação aos mortos, somam-se as obrigações e demandas frente às potências que compõe a simbologia vodu. Os *Iwa*, espíritos e potências do vodu, possuem notável agência no cotidiano da família rural e do *lakou*, sendo possível distinguir uma série de cultos e rituais com diferentes propósitos, alguns deles, relacionando-se com a própria morte, como os rituais que objetivam o impedimento de que um morto possa ser feito *zombi* por algum *ougan* (sacerdote vodu).

Outra forma de prestar homenagens aos mortos se realiza no ritual de batismo, particularmente no momento da nomeação. Rémy Bastien (1951), apontou que entre os haitianos e haitianas do vale do Marbial, a nomeação só era efetuada após um período subsequente ao nascimento, sendo que a própria gravidez era mantida em segredo pelos familiares, não sendo objeto de alarde ou difusão excessiva. O mesmo fato foi observado quando pude acompanhar o nascimento de uma criança de pais haitianos no Brasil.

⁴ A alma é constituída de duas potências: de um lado o princípio vital do corpo (*gwo bo naj*) e de outro algo como um anjo da guarda (*ti bo naj*), cf. Bastien, 1951 e A. Métraux, 1953.

Tal reserva encontra justificativa em razão dos espíritos malfeitores do universo simbólico haitiano. Entre os mais temidos estão os *lougawou*, figuras vampirescas e metamorfos, que voam durante a noite espreitando crianças e recém-nascidos em busca de seu sangue e de sua carne⁵. Esta potência, diretamente relacionada com a simbologia vodu, se aproveita da fragilidade e desatenção dos pais, sobretudo da mãe, para chupar o sangue do feto, quando a mulher ainda está grávida, ou para sequestrar o bebê, após seu nascimento (Bastien, 1951; A. Métraux, 1953; 1958). Se o *lougawou* fica sabendo da gravidez ou do nome da criança antes do nascimento, suas intenções poderão realizar-se com maior facilidade.

Além da nomeação posterior ao nascimento e da restrição em difundir a notícia da gravidez, Bastien (1951) fala de outras medidas para espantar os *lougawou*, entre elas estão os banhos administrados pelo *ougan*, o sacerdote vodu. É feita uma mistura de ervas conhecidas no vale pelo seu mal-cheiro e, seguindo certos ritos, o bebê é banhado nessa água. O resultado disso é que o sangue do bebê adquire um gosto desagradável ao paladar dessas potências malignas. Vale a pena reproduzirmos aqui o relato de um camponês colhido por Bastien (Bastien, 1951: 55, tradução minha):

Si no ha sido 'bañado' un niño está en peligro de muerte. De noche el *loup-garou* [sic] se acerca a la casa de su víctima Aplica contra uno de los postes, a un ángulo de la casa, el tubo de su pipa y ofrece, en sueño, un objeto bonito a la madre. Si la mujer rehusa la oferta, es victoriosa y no hay peligro. Pero si aceptar, el *loup-garou* [sic] tiene poder sobre el niño, provisto que conoce su nombre. En este caso, chupa por su pipa tres gotas de sangre. Con esta sangre puede 'echar' cualquiera enfermedad sobre la criatura, quien muere y es enterrada. De noche se saca de la foza y rodándolo sobre el suelo como masa de tripo, el diablo lo transforma en pescado o carne, a su gusto. [...] Además ciertos *movezè* [potências malignas] se transforman en cucarachas y entran en las casas para chupar la sangre. En ambos casos, si el niño ha sido bañado, al *loup-garou* [sic] no le gusta la sangre amarga y se va.

⁵ Para uma visão detalhada dos *lougawou* e de outras potências visíveis ou invisíveis que compõe esse universo religioso, cf. A. Métraux, 1953.

No que tange a nomeação em si, pelos relatos de Bastien (1951), cabe ao pai nominar o filho. Evidentemente há regras que gerem a escolha do nome do filho, mas ao mesmo tempo esta parece bastante aberta à criatividade. Por vezes, busca-se homenagear algum antepassado do *lakou*, ou algum parente vivo, ou ainda alguém importante, sobretudo que consiga estabelecer alguma conexão com a cidade. Como para que o *lougawou* se apodere da criança é necessário que saiba seu primeiro nome, é muito comum utilizar-se de um nome fictício ou secreto como mais uma técnica para espantar tais potências malignas. Tais nomes vão desde algo jocoso, como “Pózinho”, “Trapo”, “Cabo-de-vassoura” à algo relacionado à religião, como “Caridade”, “Salvador”, “Deusdeu”, sendo que os primeiros tem função de enganar os malfeitores e os segundos de atrair a piedade divina. Desse modo, há propriedades mágicas no nome, que carregam sua escolha de grande importância, estando sujeito a uma maior ou menor eficácia simbólica.

Notas sobre um evento de nomeação

No caso que pudemos acompanhar, encontramos notáveis coincidências com aquilo que Bastien (1951) observou sobre os processos de nomeação no vale do Marbial. A gravidez de Jeanne⁶, mesmo sendo motivo de alegria para ela e o marido, não era algo que assumia o caráter festivo, e a escolha do nome ocorreu num espaço de duas semanas após o nascimento, à revelia de cobranças que vinham da equipe médica e dos brasileiros que já começavam a fazer parte do seu círculo de amizades. Por terem tido o filho em uma região cultural diversa, o casal se viu face a um problema que tiveram de administrar: ao mesmo tempo em que tinham que responder a essas pressões, não faziam concessão quanto àquilo que entendiam como a “boa escolha” do nome do seu rebento. Assim, esse novo evento exigiu um posicionamento claro e uma defesa daquilo que o casal haitiano entendia como princípios de nomeação, ao mesmo tempo em que buscavam negociar tais concepções e práticas frente a novas exigências situacionais. Isso permitiu uma abertura pontencial ao acaso, a um resultado não-antecipado, o que culminou em

⁶ Os nomes aqui são fictícios, mas seguem os mesmos princípios que os originais.

uma redefinição funcional de certas categorias *vis-à-vis* a revalorização advinda da prática, se quisermos utilizar o vocabulário de Marshall Sahlins (Sahlins, 2008).

Similar ao contexto estudado por Bastien (1951), cabia ao pai escolher o nome do filho, e foi o que Baptiste fez. Como era seu primeiro filho, ele foi em busca de sugestões de sua mãe, que lhe propôs o nome de Gérard, numa homenagem à São Geraldo, santo padroeiro das crianças. Quando o questionei sobre as razões de sua mãe ter-lhe sugerido tal nome, Baptiste revelou-se que sua mãe tinha uma grande dívida com este santo sobretudo pela infância conturbada que Baptiste teve. Quis ir mais a fundo e perguntei sobre sua infância e o porquê de seu nome, mas trataremos disso mais a frente, voltemos ao caso de seu filho.

O nome Gérard lhe agradou, contudo Jeanne não teve a mesma aprovação. A ela parecia mais apropriado um nome como Cláudio, ou melhor, Claudinho – em português e no diminutivo –, ou mesmo uma composição entre o que a mãe de seu esposo havia sugerido e aquilo que ela tinha como aspiração, o resultado seria algo como: Gérard Claudinho. Tal escolha revela um interesse bastante forte de conciliação entre as diversas partes que acompanharam o nascimento da criança. Por um lado, está a família de seu marido, com todas as suas exigências enquanto parentes por aliança e, por outro, aqueles que lhes receberam no Brasil, que também de sua parte expressavam exigências. Desso modo, é possível entender a nomeação tanto como um *modo de inscrição do mundo na criança* – quando os pais escolhem o nome seguindo certas regras culturais e negociando certas agências situacionais – quanto como um *modo de inscrição da criança no mundo* – quando o nome da criança, e, tão logo, a criança em si resolve conflitos ou estabelece novas relações.

Percebemos assim, de que modo a nomeação não se configura apenas como um exercício de atualização de uma estrutura qual uma obra puramente derivada de um sistema simbólico, mas antes possui efetiva ação no mundo, sendo por isso socialmente eficaz. A nomeação do próprio pai, Baptiste, que mencionamos acima, pode ilustrar um pouco mais essa questão e nos aproximar daquilo que podemos entender como um *sistema de nomeação haitiano*. Quando Baptiste

estava para nascer, sua mãe teve um sonho⁷ em que uma entidade lhe aconselha a nominar seu rebento de Emmanuel. Somente com esse nome, o garoto iria conseguir ser saudável durante sua vida, do contrário o destino lhe reservava uma série de revezes. Contudo, por alguma razão que foge ao próprio Baptiste, o pai ao registrá-lo colocou o nome de “Baptiste”, contrariando aquilo que a mãe havia recebido como conselho. Com o passar dos anos, Baptiste de tempos em tempos era acometido por alguma doença, confirmando o presságio. A causalidade estava clara: por não terem respeitado aquilo que lhes havia sido indicado, o filho estava agora destinado a sofrer com problemas de saúde. A solução encontrada foi a de começarem a chamá-lo pelo nome que lhe fora indicado na premonição, Emmanuel. A partir daí, a criança não teve mais o mesmo tipo de complicação.

Essa renominação que garantiu a vida do filho é algo comum também no contexto rural haitiano estudado por Rémy Bastien (1951), como ele mesmo afirma: “En caso de grave enfermedad, que se sospeche como no ‘natural’, también se procede a cambiar el nombre a manera de protección” (Bastien, 1951: 53).

Além disso, assim como Gérard, o nome Emmanuel é um nome bíblico, que se refere à figura de Jesus Cristo. Fica claro aqui que a sugestão de nome dada pela mãe de Baptiste para seu neto tem perfeita coerência com aquilo que ela concebia como um “bom nome”. Quando se escolhe um nome de santo, há um evidente processo metafórico em jogo cujo objetivo é o estabelecimento de uma similaridade, em que características do santo seriam transferidas à criança⁸. E, é necessário ressaltar, o nome de Jeanne segue esse mesmo princípio.

Porém, Gérard ou Gérard Claudinho não foram os nomes que os pais haitianos deram ao seu filho. No fim, Jeanne não se mostrou muito convencida pela escolha da mãe de seu esposo. Sem mais rodeios, o casal optou pelo nome de Jean Baptiste. Se permanecermos na ordem estrutural, é possível entender a nova escolha como sendo de mesma natureza, à exceção de que o predomínio não é o

⁷ Em seu artigo sobre as concepções e práticas mágicas do vale do Marbial, Alfred Métraux (1953) destaca que os “sonhos premonitórios” possuem uma central importância entre aquela população.

⁸ Para uma definição sobre metáfora e metonímia, cf. Jakobson e Halle, 1956. Ou para essa discussão à luz do debate sobre o totemismo, cf. Lévi-Strauss, 1962.

de um processo metafórico, mas sim metonímico. Ao nos atermos à justificativa do pai, perceberemos isso de modo claro. Para Baptiste, Jean Baptiste representa a fusão de seu nome com o de Jeanne de tal modo que temos: Jean Baptiste = Jean (Jeanne) + Baptiste (Baptiste). Isso revela o caráter metonímico do nome, sendo a junção de duas partes advindas cada uma de um todo, o que evidencia a contiguidade característica desse processo (Jakobson e Halle, 1956). Todavia, não podemos desprezar que o próprio nome Jean Baptiste é também formado por um processo metafórico em que características da mãe e do pai estão sendo transferidas ao filho, e que, além disso, remete à São João Batista, do panteão católico. Essas observações evidenciam aquilo que propusemos logo de saída: que o nome é também algo que tem efetiva ação no mundo, não sendo somente mera atualização de uma causa ou ritualização de uma estrutura.

Podemos assim dizer, em coro com aquilo que afirma Claude Lévi-Strauss, que há de fato uma estruturação das representações, que é da ordem do pensamento humano, das estruturas. Tal ponto ficou evidente pelo modo como o casal de haitianos pensou a escolha do nome de seu filho, algo perceptível inclusive nos próprios nomes que lhes passaram pela cabeça.

Contudo, as novas exigências situacionais somadas ao potencial subversivo da atualização de uma estrutura implicaram a negociação de novas possibilidades. A nomeação adquire então o caráter de uma ação direta no mundo, tendo efetiva agência nas relações entre o grupo familiar (local) e o grupo que lhes recebeu no Brasil (extra-local).

Afastando-se do exemplo que observamos, é possível levantar ainda que a nomeação é também uma possibilidade de que conexões sejam estabelecidas com pessoas da cidade, criando por meio desse mecanismo de compadrio um “aparentamento”, podendo inclusive resultar numa incorporação daquela pessoa e de seu grupo ao *lakou* de cuja criança ele é padrinho ou madrinha. Expande-se assim as fronteiras daquilo que pode ser entendido por *lakou*, não estando restrito somente à abstração definida como “universo rural”. Disso, advém também a possibilidade de que a criança batizada possa migrar para um centro urbano e ser recebida como um *restavek*, trabalhando em regime de semi-escavidão, tendo a possibilidade de ter seus estudos financiados pela família que a emprega.

Ainda sobre a migração, esta pode ser entendida como uma estratégia positiva de manutenção da casa e do *lakou* no tempo e sua extensão no espaço, por meio da diversificação das atividades produtivas e de trabalho dos membros da família, particularmente os jovens, algo já apontado em diversos estudos sobre sociedades camponesas em diferentes contextos (Pina Cabral, 1984; Almeida, 1986). Esse mecanismo também funciona quando a casa ou *lakou* encontra um limite em sua fragmentação, em razão de uma desproporcionalidade entre herança e número de herdeiros. No contexto haitiano, adiciona-se a isso uma marcante autoridade paterna (*mèt kay*) exercida sobre os filhos de um modo bastante severo, como apontam as descrições de Bastien (1951), de Rhoda Métraux (1951) e Lowenthal (1987). A migração surge então como uma possibilidade de deixar para trás a necessidade de se dobrar aos mandos da figura autoritária paterna e ao excesso de regras de uma vida em família.

Casa, trabalho e mercado

Partindo agora para questões relacionadas à conjugalidade, Rhoda Métraux (1951) mostrou de que modo o caráter expansivo do *lakou* se dá também pelo fato de que é legítimo o estabelecimento de uniões livres para além de um casamento civil ou religioso (*mariaj*), o que recebe o nome de *plasaj*. Nisso, são mantidas “redes de parentela que se espalham por diversas vizinhanças” (: 175) pelo lado masculino, ao mesmo tempo em que estrutura-se aquilo que, na literatura caribenha, ficou conhecido como “maridos ausentes” ou *matrifocalidade*. Contudo, a definição de Raymond Smith (1996), desenvolvida no contexto da Guiana e da Jamaica, opera uma divisão de gênero colocando o homem do lado político-jurídico e familiar e a mulher se restringe ao doméstico, algo que não se observa no Haiti de modo tão estanque. É preciso ainda incorporar a crítica feminista. Evelyn Blackwood (2005) levantou que o que de fato se observa não são figuras masculinas ausentes, mas sim residências constituídas por mulheres autônomas e que o vício heteronormativo da disciplina é o que nublava a evidência de tal fato. No contexto haitiano, como a transmissão de direito e propriedade se dá em linha bilateral, é bem possível que uma mulher consiga manter uma casa em um pedaço de terra que herdou dos pais, sem depender de uma figura patriarcal ausente ou da boa vontade dos filhos. Isso

somado ao fato de que são as mulheres que dominam parte das trocas comerciais no país, o que garante certa independência econômica em casos como este, podendo, de fato, constituir uma unidade familiar que independa do casamento heterossexual.

Já foi mencionado acima que o *lakou* é também uma unidade de produção. Há terras (comunais e familiares) localizadas dentro do *lakou* que servem ao propósito de produzir alimentos, os *jardin*, não só com a finalidade de subsistência, mas também para o comércio. O mito da unidade doméstica rural auto-suficiente é algo que não se realiza na economia rural haitiana. “Nem tudo o que se consome é produzido e nem tudo o que é produzido se consome”, afirmou Woodson (1990: 140) em seu estudo sobre a posse da terra no Haiti. Numa economia altamente monetarizada como o Haiti, o excedente é vendido e o dinheiro adquirido é utilizado para suprir outras necessidades e exigências do grupo doméstico e da comunidade local.

O trabalho nessas pequenas plantações tanto pode empregar uma mão-de-obra familiar, como também vizinhos ou amigos próximos, havendo modos de regulação e pagamento pelo trabalho que vão desde de uma troca por parte da produção, troca obedecendo um princípio de reciprocidade em forma de trabalho na plantação do outro, até o pagamento de um salário, dependendo do ciclo de colheita ou sementeira, ou do acordo instituído (Woodson, 1990). Pode-se ainda, como apontou Herkovits (2007 [1937]) e Bastien (1951), ser organizado algo muito similar ao *mutirão* descrito por Antonio Candido (1964), em que trabalho e festa são conjugados naquilo que localmente é definido por *combite*⁹. Além disso, o trabalho nas plantações é predominantemente masculino, cabendo às mulheres esforços pontuais como o auxílio no momento da sementeira de um espaço de cultivo.

Parte da produção do *lakou* destina-se aos “mercados” e àquilo que pode ser

⁹ Vale a pena citar o trecho em que Herkovits falou da grande excitação criada por um *combite* (1937: 71):

So great is the pleasure derived from work of this sort, however, and so living is the realization among the peasantry of its potential benefits, that a man hesitates before he refuses to take part in a *combite* to which he has been summoned.

definido como “situações de mercado”, momentos diversos da vida social haitiana, como brigas de galo e encontros ocasionais (R. Métraux, 1951; Lowenthal, 1987). Há ainda nesses espaços a predominância feminina, o que é observado tanto em contextos rurais (Bastien, 1951; Mintz, 1967), como no urbano (Bazabas, 1997). São as mulheres que realizam a venda daquilo que é produzido no campo ou compram produtos em diferentes espaços e o revendem tentando com isso obter algum lucro (*benefis*). A prática desse tipo de troca comercial recebe o nome de “*pratik*” (Mintz, 1967), sendo que a observância de um valor definido socialmente é levada em conta no momento em que se negocia o preço do produto trocado, cuja ação é designada localmente como *fè pratik*, e as pessoas envolvidas na transação possuindo maior ou menor capacidade de negociação (*gen pratik*). Aos homens cabe uma parte restrita do comércio, particularmente o mercado de animais (*marché de bete*), que é bastante menos numeroso se comparado ao domínio feminino dos espaços e situações de comércio (Silveira, 2009). Resumidamente, como definiu Drexel Woodson, “[c]ommerce and peasant agriculture are integrated components of a fully monetized national economy, which is closely tied to the international capitalist system of production and exchange [...]” (Woodson, 1990: 138).

Assim, é notável como essa estrutura e organização da troca e do comércio não se restringe somente àquilo que identificamos como espaço rural, ela é estruturante de todo o sistema de comércio que vai além de um conjunto de *lakou* e dos mercados regionais, definindo o modo como são feitas as trocas nos centros urbanos, e também em escala internacional, quando observamos associações de mulheres que viajam a outros países, para adquirir produtos que serão vendidos no Haiti. Exploreemos um pouco mais essas mulheres que mantêm grandes rotas de troca.

Na diferenciação de gênero na âmbito do comércio, notamos uma figura importante no espaço do mercado que revela a fluidez na definição dos grupos e espaços e é também reveladora de dinâmicas locais. Trata-se das *madan-sara*, agentes que realizam o trânsito e a distribuição de mercadorias tanto no eixo rural-urbano, como para além das fronteiras haitianas, em países como a República Dominicana, o Panamá e os EUA (sobretudo nas cidades de Miami e Nova Iorque). Como afirmou o urbanista haitiano Dingan’ Bazabas, “dans le type de circuit de

commercialisation de produits destinés au marché local [...], la madan-sara apparaît comme un acteur essentiel du système d’approvisionnement des marchés urbains.” (1997: 19).

São elas que garantem grande parte das redes de distribuição de mercadorias e que por vezes apresentam característica de corporação, sendo um objeto privilegiado para entender a organização econômica do Haiti. Em campo, pudemos notar que a existência dessas redes de comércio e distribuição foi o que garantiu a sobrevivência de grande parte da população de Porto-Príncipe e seus arredores nos dias subsequentes ao terremoto (Thomaz 2010; Bulamah e Thomaz, 2010). Nas mercados de rua que se organizaram após a catástrofe, encontrávamos produtos vindos de regiões rurais do Haiti, tais como animais, vegetais, legumes e frutas, assim como produtos importados. A trajetória dessas mulheres demonstra efetivamente o modo como a configuração de espaços no Haiti vai além de uma divisão entre rural e urbano, entre elite e povo e entre o que está dentro e o que está fora da fronteira.

Conclusão: tempos passados, tempos presentes

Falta-me ainda material suficiente para compreendermos a situação real do *lakou* nos dias atuais. É sabido pelas etnografias recentes, como busquei demonstrar, que a instituição ainda opera de modo central no sistema de parentesco haitiano e na dinâmica e organização do comércio e das trocas no país, rompendo com uma visão dicotômica entre campo e cidade. É também possível observar similaridades entre as práticas de nomeação e de cuidado com recém-nascidos entre, de um lado, o nascimento de uma criança que pudemos observar e, de outro, as estruturas e práticas sociais de uma zona rural do Haiti, num tempo longínquo.

Contudo, para além disso, foi no momento do pós-terremoto e nos dias posteriores que houve a possibilidade de acompanhar dinâmicas de circulação e troca, princípios de solidariedade e a observância a regras sociais que remetiam diretamente àquilo que lemos sobre o *lakou*. Se atentarmos para o deslocamento populacional, algo da ordem dos 600.000 mil habitantes (Nascimento e Thomaz,

2010), este só foi possível, em grande medida, pela existência dessas redes de solidariedade e troca que giram em torno de parentelas, comunidades locais ou *lakou*, distribuídos por grande parte do território nacional – entre zonas rurais e centros urbanos –, e, até mesmo, internacionalmente.

Ficou evidente, ainda, que o distanciamento cultivado pelos organismos de ajuda humanitária internacional – como a ONU, as Ongs etc –, sua descrença completa nas redes de circulação e troca locais e sua surdez frente às demandas dos atingidos pela catástrofe foram, em parte, os responsáveis pela proporção que o desastre adquiriu. Aquilo que Bastien e outros pesquisadores já levantavam quanto ao fim eminente do *lakou* parece que não se comprova, como não se comprovou nem mesmo após o grande abalo sísmico. Contudo, isso não nos permite chegar a uma conclusão diferente daquela a que chegou Bastien (1951: 121): “[a] pesar de todas las reservas formuladas, llegábamos a la sencilla y lógica conclusión de que los tiempos pasados habían sido mejores.”

Bibliografia

ALMEIDA, Mauro. "Redescobrimo a Família Rural Brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 1, nº1, julho. São Paulo: Anpocs, 1986.

BASTIEN, Rémy. *La familia rural haitiana – Vale de Marbial*. México: Libra, 1951.

BLACKWOOD, Evelyn. Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies. *American Ethnologist*. vol. 32, nº 1, 2005.

BAZABAS, Dingan’. *Du marché de rue en Haïti. Le système urbain de Port-au-Prince face à ses entreprises ‘d’espace-rue’*. Paris: L’Harmattan, 1997.

BULAMAH, Rodrigo C. e THOMAZ, Omar R. 40 segundos de ruína. *Ciência hoje*. vol. 4, nº 268, 2010.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen. "Introduction", in _____, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.

GORDON, Cesar. . Resenha de Carsten & Hugh-Jones, 1995. About the house: Levi-Strauss and beyond. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 192-195, 1996.

HERKOVITS, Melville J. *Life in a Haitian Valley*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007 [1937].

HUGH-JONES, Stephen. "Inside-ou and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia" in CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

JAKOBSON, R. e HALLE, M. "The metaphoric and metonymic poles", in *Fundamentals of language*. Haia: Mouton e Co, 1956.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le totémisme aujourd’hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

_____, "A eficácia simbólica", in _____, *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton, 1973 [1967]

_____, *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____, "A noção de casa". In: _____, *Minhas palavras*. São Paulo : Ed. Brasiliense, 1986.

LEA, Vanessa. Mebengokre (Kayapó) Onomásticas: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. *Man*, vol. 27, n° 1, 1992.

_____, "Casas e Casas Mebengokre (Jê)". In: Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP, 1993.

_____, Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, n. 3, 1994.

LOWENTHAL, Ira Paul. "Marriage is 20, children are 21": *The cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti*. Tese de Ph.D. The Johns Hopkins University, Baltimore, EUA, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haiti. *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo 42, 1953.

_____, *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.

MÉTRAUX, Rhoda. *Kith and Kin: A Study of Créole Social Structure in Marbial, Haiti*. Tese de Ph.D, Columbia University, EUA, 1951.

MINTZ, Sidney. "Pratik: Haitian Personal Economic Relationship". In: Potter, J.M. et al. *Peasant Society: a Reader*. Boston: Little Brown, 1967.

_____, *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine, 1974.

NASCIMENTO, Sebastião e THOMAZ, Omar R. *Da crise às ruínas – Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*. Relatório de pesquisa, Campinas, 2010. (disponível em: www.prpg.unicamp.br/noticias/dacriseasruinas.pdf)

PALMEIRA, Moacir. "Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional", in WELCH, C. et alii (orgs). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. vol. 1, São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

PIERRE, Louis N. *Haiti: les recherches en sciences sociales et les mutations sociopolitiques et économiques*. Paris : Ed. l'Harmattan, 2007.

PINA CABRAL, João de. Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural. *Análise Social*, v. XX (81-82), n° 2 e 3, 1984

PLUMMER, Brenda Gayle. Race, nationality and trade in the Caribbean: the Syrians in Haiti, 1903-1934. *The International History Review*. vol. 3, n° 4. 1981.

_____, The Metropolitan Connection: Foreign and Semiforeign Elites in Haiti, 1900-1915. *Latin American Research Review*. vol. 19, n° 2, 1984.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Porto-Príncipe: Imprimeur II, 1998 [1928].

RIVIÈRE, Peter. “Houses, places and people : community and continuity in Guiana” in CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdos da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SIGAUD, Lygia. “A Idealização do passado numa área de plantation”. *Contraponto*, vol. II, p. 115-126, 1977.

SILVEIRA, Pedro B. A. *Os porcos e as margens: notas sobre um mercado camponês do sul do Haiti*. Apresentação feita no 33º Encontro Anual da Anpocs, 2009.

SMITH, Raymond T. *The matrifocal family – power, pluralism, and politics*. Nova Iorque: Routledge, 1996.

THOMAZ, Omar R. “Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality”. In: Reis, Elisa & Moore, Mick (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. London/New York: Zed Books. 2005.

_____, O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou. *Novos Estudos Cebrap*. nº 86. 2010.

WOODSON, Drexel G. *Tout mounn se mounn men tout mounn pa menm: Microlevel sociocultural aspects of land tenure in a Northern Haitian locality*. Tese de Ph.D., University of Chicago, EUA, 1990