DOI 10.20396/temáticas.v21i42.11474

INTRODUÇÃO À *TEMÁTICAS*

*Marcos Lanna**

Marshall Sahlins costuma afirmar que "toda sociedade é de casas", brincando com o conceito de "sociedade a casas", de C. Lévi-Strauss, contrapondo-o ao senso comum segundo o qual toda sociedade tem casas. A referência é (respeitosamente) jocosa. A brincadeira indica justamente o oposto do que o conceito propõe: especificar um tipo de sociedade em uma grande narrativa. Este tipo não seria nem o das estruturas elementares de parentesco nem o das complexas, mas o conceito de sociedades a casas estaria próximo daquele de estruturas semicomplexas, nas quais se multiplicam as proibições matrimoniais. Este "estar entre" estruturas elementares e complexas é de um ponto de vista lógico e não histórico. Pode-se ver aqui uma grande narrativa neoevolucionista, ainda que o estruturalismo possa ser dito como oposto disso[1] e Lévi-Strauss tenha se posicionado contra esta posição em entrevista a P. Lamaison[2]. De todo modos, não estão aqui no terreno das conjecturas evolucionistas; ao contrário, o conceito de sociedade a casas exige análise histórica.

E se ele não corresponde exatamente à semi-complexidade, o fato é que ele o conceito nos remete para além das estruturas elementares. Nestas, os matrimônios constituem uma *linguagem* (matrimonial), não algum tipo de infra-estrutura, como ele era tido até a publicação de *Estruturas elementares do*

* Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSCar.

[1] Ver M. Lanna (1999).

[2] Ver Lévi-Strauss (1987).

parentesco, em 1949. Justifica-se assim ser o estruturalismo um estudo das super-estruturas. Três décadas após demonstrar poder ser o parentesco uma linguagem –, lá onde há estruturas elementares de casamento, com o conceito de casa –, Lévi-Strauss mostra como a linguagem do parentesco se desenvolve, no sentido de enfraquecimento das suas estruturas. Nas sociedades a casas, então, parentesco deixa de ser um "algoritmo do social", para usar o termo de Eduardo Viveiro de Castro e passa a expressar ou codificar interesses político-econômicos.

O conceito de sociedade a casas tem, assim, importância na história do pensamento antropológico, elaborado após a feitura das *Mitológicas:* permitir uma recuperação da sociologia. Mas o leitor já nota a enorme possibilidade do conceito de sociedade a casas, tanto para inspirar etnografias (onde e como as sociedades "com casas", referidas por M. Sahlins seriam "a casas"?) quanto para comparações.

Isto posto, temos este número das *Temáticas*, dedicado às casas. Ele reúne doze artigos –, ricas etnografias sobre áreas diversas do planeta –, todos, aliás, preocupados tanto com a comparação assim como com a recuperação de questões sociológicas; alguns de um ponto de vista mais histórico, e todos oferecendo diferentes contextualizações do tema da casa. A importância deste tipo de coletânea é não apenas a de agregar pesquisas feitas em diferentes regiões etnográficas, mas ainda permitir a exploração de um tema, no caso, a casa, em profundidade, demonstrando a sua vasta amplitude e, as diferentes possibilidades de análise. O resultado é mais do que satisfatório, e será comparado abaixo a outros volumes temáticos já publicados sobre a casa.

Nem todos os escritos reunidos aqui foram realizados por antropólogos, nem todos inspirados pelo conceito de C. Lévi-Strauss. Alguns se inspiram diretamente nele, notadamenteA. Guerreiro Jr., outros buscam inspiração em outros mestres. A maioria, como veremos, busca mesclar diferentes teorias, ou outra fonte, caso de A. Guimarães e a noção de "*dwelling*" de T. Ingold. Outros, como os de M. Jardim e o de R. Weitzman, privilegiam noções nativas de casa. Este volume difere assim de outros –, como o editado por J. Carsten e S. Hugh Jones, em (1995), ou o editado por R. Joyce

e S. Gillespie, em 2000, ou ainda aquele editado por P. Bonte, em 1984, livros inspirados pela teoria da casa de Lévi-Strauss e que a enfocam diretamente, ainda mesmo que de forma crítica (noto ainda o interesse do pelo volume 18, de 2012, do *Journal of the Royal Anthropological Institute,* editado por Matei Candea e Giovanni da Col, *The return to Hospitality; Strangers, guests and ambiguous encounters).*

O que dá unidade a este volume de *Temáticas* são assim os conceitos de "casa" de cada grupo apresentado, mas o que cada autor entende por "casa" e como irá apresentar e refletir sobre a noção nativa que varia significativamente, como veremos. A *boutade,* de M. Sahlins, ganha assim um novo significado: há antropólogos levando a sério o fato de que todas as sociedades podem ser interpretadas a partir da moradia, do habitar, assim "são de casa", ou "com casas", ainda que nem todas se conformem ao conceito de Lévi-Strauss de sociedade a casas.

O artigo de A. Guimarães aborda a "íntima relação entre ancestralidade e terra" na África do Sul, as diferentes perspectivas de brancos e zulus quanto ao significado dado à terra e a "modelos de sucesso" e "de fracasso". Narra a construção da posse relacional no caso zulu, ligada a ancestrais e casamentos, um uso criativo da terra. A noção de uso nos leva a uma fenomenologia à la Tim Ingold. Sem chegar a temas relativos à historicidade da paisagem de Ingold, a questão fundamental por trás da análise das casas de Guimarães é a pergunta que Ingold (2000) faz em seus ensaios sobre o morar: *"What does it for a house to be a home?"*. A resposta seria de que há algo mais na morada do que simplesmente "ocupar": pessoas e casas mudam de forma. Guimarães apresenta uma "identidade Zulu fluida", se "está zulu não se é", que se forma a partir da terra ancestral (*umkhamba)*, onde estão enterrados os mortos: "a experiência, muitas vezes forçada, de morar em diversos lugares, é uma das marcas de um século de expropriação e segregação na vida da maior parte das pessoas negras na África do Sul" e, adiciono, outros países africanos.

A noção de "*township*" contrasta com o que a autora chama de "centros urbanos propriamente ditos". Surge a questão de haver diferentes urbanidades, a dos *townships* heterogênea por agrupar diferentes grupos não brancos, de algum modo suportada por estruturas cognáticas que poderiam existir secularmente, de modo mais ou menos fluido, neste ou naquele local.

Além das casas atuais fazerem as vezes de casas pretéritas, as pessoas *se* "transformam-se" em outras – uma neta protagoniza a avó falecida e parentes consanguíneos se passam por afins – para que todos, vivos e ancestrais, possam estar com propriedade na casa que, finalmente, conquistaram. Isto nos leva a pensar na ideia de Lévi-Strauss da casa como pessoa moral, mas a contribuição de Guimarães relaciona "a política de reparação de direitos à propriedade na África do Sul contemporânea ao que as pessoas em questão fazem em suas casas, para que, de fato, estas sejam mais que a expressão de uma conquista política, e sim, também, uma conquista cosmológica", evidenciando marcas do colonialismo e do *apartheid*. A casa, neste contexto, permite pensar mudanças, explica tanto "a luta "por direitos sobre a terra" quanto aquela "pelo direito de praticar alguns rituais".

Outras relações fundamentais desvendadas pela etnografia zulu dessa brasileira é que "os ancestrais devem sempre ser avisados sobre a nova morada, no casamento; a transferência de casa da noiva – chamada de *makoti* – e sua incorporação na à família do noivo implicam complexas trocas rituais envolvendo pessoas, gado, presentes e ancestrais". Sua interpretação das prestações aos afins (*lobola*), tão importantes até hoje e tão presentes na literatura clássica, permitiu-me imaginar que o casamento zulu é em boa medida para os ancestrais (o de uma filha é como o da mãe com pai), e assim englobado pela consanguinidade. Outro sinal desse englobamento é que a prerrogativa máxima do casamento seria gestar filhos para a linhagem paterna. Estamos longe assim de uma ideologia da afinidade e da aliança ao modo das estruturas elementares e mais próximos de uma ideologia édipo-freudiana, em nome do pai, do filho, etc.. Isto lembra as discussões em torno do chamado "casamento árabe", com a filha do irmão do pai (cf. Bonte, 1984).

Se na África do Sul há casas para antepassados, A. Guerreiro Jr. mostra que no Alto Xingu grandes casas decoradas são para chefes kalapalos vivos, assim como há sepulturas especiais para nobres falecidos – também concebidas como suas "casas" e análogas a seus corpos. Corpos, sepulturas e casas expressam a dualidade entre humanidade e animalidade, assim como aquela entre consanguinidade e afinidade, o que permite a conclusão de que esta dupla dualidade não é mais do que uma. Guerreiro Jr. conclui que a "chefia é

uma condição corporal" e implica posições em um sistema ritual. Casas são corpos, assim como chefes são casa e corpo.

Guerreiro Jr. nos apresenta ainda a noção kalapalo de *tahiti*, "a casa nobre do morto", uma "casa de chefe" que é como um corpo. O *tahiti* é uma forma traçada no terreno, não é uma habitação, não serve para morar, excluindo assim o aspecto utilitário e funcional que damos à nossa noção de casa, mas, não obstante, é uma casa. Já a *taluhe*, "a casa de chefe" feita na aldeia celeste, tem o mesmo tipo de função e uso que a nossa casa, apenas sendo habitada por mortos. Muito mais poderia ser dito sobre a excepcional etnografia kalapalo apresentada nesse artigo, que inclui vários temas fundamentais da etnologia brasileira, como a noção de pessoa, as relações entre mortos e vivos, nobres e comuns, natureza e cultura, genro e sogro, trabalho e mito, caça, inimigos, estrangeiros, etc.. Finalmente, Guerreiro Jr. tem o mérito de ser um dos poucos antropólogos a explorar um aspecto fundamental do conceito levistraussiano de casa: se este permite entendermos casas em possível condição de pessoa moral e instituição, ele permite-se ainda a autores, como Guerreiro, analisar a capacidade da casa kalapalo para "substituir dualidade externa em unidade interna", apresentando-nos uma instância da "viragem topológica" referida por Lévi-Strauss.

Em artigo sobre os Kaingang, P. Carvalho mostra a importância da categoria "casa" como unidade (de residência inclusive) mais duradoura do que a aldeia, dada a intensa mobilidade e a "fluidez das alianças", entre outros motivos. Matrilocais, reúnem consanguíneos e afins (genros, consogros, cunhados). A casa de algum modo antecipa a "interação pública da aldeia", pois à casa de um casal de líderes se agregam outras. Em uma bem-vinda recuperação de questões sociológicas que por vezes têm desinteressado a etnologia brasileira contemporânea, o texto objetiva descrever alguns princípios de agregação kaingang, optando pela escala reduzida das relações microlocalizadas. Recoloca a questão de como pensarmos a agregação sem cairmos em velhas teses funcionalistas e seu título, "viver em comunidade", já indica uma revisita aos trabalhos de J. Overing e C. McCallum sobre socialidades femininas e masculinas. O nível micro não exclui casa e comunidade;

ao contrário. Já as relações com estrangeiros passariam por estruturas como as metades, mais do que as casas.

Ainda no sul do Brasil e ainda sobre pertencimento à comunidade e à casa, R. Wiggers apresenta a casa de um município de não índios em Santa Catarina, privilegiando sua dimensão espacial, pois fora construída como residência e território, reunindo grupos de consanguíneos e afins em um "padrão residência tradicional". No passado, quem migrava para as cidades abria mão de sua herança, o que permitiu à autora identificar um processo atual de criação de valor de troca da terra.

Wiggers mescla definições da casa, trabalhando tanto com a de Lévi-Strauss como com a de J. Bestard, para quem a casa é "unidade de parentesco, baseada na bilateralidade, e <...> unidade de residência e comensalidade"; "propriedade" ou não, "*casa* é a união de residência, família e patrimônio agrícola <...>, símbolo de união entre família e terra". Wiggers mostra que em Caieira da Barra do Sul, a "*casa* não é igual a si mesma através das gerações, porque os fragmentos mudam de forma com a divisão dos bens por herança entre todos os filhos igualmente. E isto a faz não atuar como objeto autônomo que se superpõe às pessoas que residem nela". Por outro lado, a mesma Wiggers afirma que "o fato de viverem juntos cria a obrigação de ajuda, uma dívida moral dos filhos para com seus pais", dívida que poderia constituir autonomia supra-pessoal, a ser verificada por posterior etnografia.

A seguir, Wiggers retoma ideias de J. Pina-Cabral a respeito do "contexto europeu". Enfatiza ser a casa ser mais do que unidade econômica, mas ser uma unidade moral, moralidade cuja descrição também merece futura etnografia. A noção de estrutura de Wiggers difere da de Lévi-Strauss: "a *casa* tem um padrão, uma estrutura, que orienta a forma de organização compartilhada pelos moradores". O fato é que "todos na Caieira se consideram primos" e "uma casa para os moradores engloba um conjunto de habitações"". Há uma noção de autonomia, ou de posse da casa (o termo "posse" é meu e o uso aqui sem maior rigor), "um costume local", segundo o qual "cada residência é uma unidade de comensalidade"; uma "senhora idosa fazer suas próprias refeições demonstra que ela também é autônoma para ter sua própria residência, e assim manter sua autonomia frente à família da filha".

Wiggers mostra que a importância do chefe da casa (que evidentemente não é necessariamente chefe do grupo mais amplo) vai muito além da esfera política: "Este *sujeito aglutinador* é quem garante a unidade da *casa*, é em torno dele que os filhos adultos com filhos adultos se concebem como uma unidade. O *sujeito aglutinador* costuma mediar conflitos <...> todos lhe têm respeito, e é em torno dele(a) que os filhos, genros e noras organizam sua vida social". Um antigo empregado, um filho de criação, ou consogro pode receber autorização para construir uma residência na *casa*, o que nos fez lembrar de exemplos de casa lévi-straussiana, como a kwakiutl ou a maori, em que há adoção e/ou incorporação. Ao mesmo tempo, a residência não é suficiente para fazer a casa: "onde eu moro hoje não é minha *casa"*.

Wiggers oferece explicações de ordem prática para o fato de os casais recém-casados construírem sua habitação no terreno dos pais de um deles. A primeira é pelo fato de os terrenos no bairro serem muito caros e os casais jovens não terem dinheiro para comprá-los. A segunda é serem os terrenos dos pais grandes o suficiente para os recém-casados construírem nele suas residências. No entanto, existem outras motivações de ordem simbólica muito mais importantes e que estão relacionadas com ao convívio dos membros da família extensa. Wiggers mostra ainda que existem em Caieira habitações que não são *casas*, o que afeta o argumento de que o pertencimento a uma *casa* da Caieira, conjugado com as relações familiares cotidianas, é o único elemento constituidor e localizador da pessoa "daqui". Finalmente, Wiggers esboça hipóteses sobre a relação casa-bairro, a casa sendo a estrutura que formula o pertencimento ao bairro e a identidade dos seus moradores. Conclui que "as *casas* da Caieira podem ser pensadas como *sociedade de casas*, na medida [em] que a *casa* naquele contexto é uma pessoa moral detentora de direitos e deveres, sendo entendida como uma associação de pessoas a uma propriedade e costumes comuns, além de ser a base para o estabelecimento de solidariedades duradouras (Bestard, 1998)." Mas Wiggers reconhece que isso não seria suficiente: "As *casas* da Caieira não podem ser interpretadas a partir da definição de *sociedades de casas* proposta por Lévi-Strauss, principalmente porque não se adequam ao conceito definido pelo autor no que tange ao principal elemento constituidor da *casa*: continuidade no tempo". Discordo dessa interpretação

de Wiggers do conceito de Lévi-Strauss, nele salientando certa funcionalidade. Remeto o leitor às passagens sobre a casa balinesa, cuja continuidade temporal é reduzida ao mínimo, em *Paroles donées*. Seja lá como for, resta entendermos como a casa em regiões como a Caieira é um valor, um ideal, "um lugar bom de se viver", e "o convívio na *casa* é tido como ideal e desejável".

D. Amoedo faz uma detalhada etnografia de "aspectos da vida social" a partir da casa em Cortellas, uma pequena aldeia da Galícia, Espanha. Como Wiggers e outros autores deste volume, busca "uma comparativa entre as diferentes definições da categoria analítica ""Casa"", elas mesmas sendo bastante amplas, permitindo-o ir além da esfera do parentesco, incluindo festa e sacrifício. Diferencia a habitação e o conceito que nos apresenta, referindo-se a eles, respectivamente, como "casa" e "Casa".

Em Cortellas, "alguns edifícios", como "uma escola comunitária", são "propriedade comum dos vizinhos". Entre estes, há a "malhada" do milho, um sistema de trabalho coletivo semelhante a um mutirão entre casas, uma troca de trabalho, a ponto de Amoedo falar em "necessidade de cooperação".

Para Amoedo, "Lévi-Strauss nomeia vários grupos sociais de contextos totalmente diferentes <...> para verificar o que há de comum entre eles, que é a – "a pessoa moral",– a quem detém o domínio, representado na Casa". Mas, como vimos, o artigo de Guerreiro Jr. mesmo mostra que, mais importante do que a pessoa moral para Lévi-Strauss é a casa fetiche, operador capaz de um 'giro topológico'", ideia que a meu ver teria rendimento tanto na Galícia como no Xingu.

Além de Lévi-Strauss, Amoedo usa ainda as abordagens de F. de Rota, P. Bourdieu e C. Tolosana, que notam como as casas "se compõem também em esferas morais, no sentido de transcender a materialidade que as constitui, fazendo com que o imaterial dê o suporte ao material e vice-versa." Isto é, para a antropologia, a dimensão moral depende de uma espacialidade, como nota Amoedo, mas também de organização social e de cosmologia. Resta a questão fundamental: como? Se *"la norma cultural propia de cada diferente subsistema familiar está revestida y expresada en términos de moralidad* (Tolosana, 1971, p. 400")", qual seria essa "norma cultural"? O que me parece distinguir Lévi-Strauss de Bourdieu, de Tolosana e de Rota, é o primeiro, como já foi dito, ir além dos

aspectos funcionais como "garantia de reprodução do grupo social". Já autores como F. de Rota oferecem, na melhor das hipóteses, uma compreensão funcional, logo, redutora da moralidade, ao propor "que o ponto de vista moral entra como elemento que garante e respalda uma ação que vem sendo produzida e reproduzida como parte de um processo histórico impregnado de princípios e normas". Não se trata assim apenas de que Lévi-Strauss se "centra na pessoa" e Tolosana e F. de Rota, como Bourdieu e outros, nas "práticas". Interessa a Lévi-Strauss muito mais do que "a reprodução da casa" e desde "As estruturas elementares do parentesco". Sabemos que, o casamento entre primos é muito mais do que "estratégia para preservar o patrimônio" de certos domínios, em qualquer parte, ainda que diferentemente em cada caso.

Amoedo nos informa ainda sobre uma instituição muito significativa e específica de seu contexto:, o "mellorado", – a pessoa, geralmente filho, que, depois de partilhadas as propriedades da Casa, fica com a casa. Tal instituição, como se vê, cria a desigualdade entre irmãos. Como no caso brasileiro de Caieiras da época em que homens migravam para as cidades, "as mulheres eram as que preferencialmente levavam maior proporção de propriedades". Após a declaração da *partilla*, a dona da Casa é a que segue mandando e dispondo de tudo. Pode-se imaginar tendência semelhante em Santa Catarina. Para Amoedo, "com a repartição das propriedades, estamos quebrando um princípio fundamental apresentado tanto na definição de Bourdieu como na de Lévi-Strauss. O patrimônio ligado à Casa deveria ser transmitido de maneira integral". Não me parece que tal seja verdade no caso de Lévi-Strauss, cuja noção de casa é extremamente flexível, compatível com princípio de unigenitura. Poder-se-ia ir ainda mais longe e notar a compatibilidade da noção de casa de Lévi-Strauss com a de pessoa fractal, afastando-nos da obsessão funcionalista com a integração. Poder-se- ia mesmo se falar em uma "casa fractal", pois, como me indica Guerreiro Jr. em comunicação pessoal, em uma casa qualquer "uma parte do patrimônio pode objetificar, como fetiche, as mesmas relações que o patrimônio integral objetificava".

O caso galego se aproxima ainda do kaingang e do kalapalo aqui apresentados pela articulação entre casa e aldeia feita pelos autores dessas

etnografias. Em Galícia, como em outros contextos, uma casa específica pode ser referida como aldeia, representando-a metonimicamente. Amoedo ambiciona ainda mostrar como o rito da matança do porco "manifesta a casa", adotando aqui, talvez sem consciência, posições tipicamente associadas a E. Durkheim, assim como em sua noção de "reificação identitária" promovida pela festa. O funcionalismo é evidente ao se entender a festa da matança como "evento de renovação e reativação das relações sociais, que têm como referência a família, a pertença à aldeia e os amigos da infância, num processo que vai sendo renovado com a presença anual.".

Tal funcionalismo, entretanto, não deixa de ser ferramenta útil ao etnógrafo, que acaba revelando facetas que também encontramos em festas brasileiras: "a festa começa meses antes com os preparativos, a criação de uma comissão que irá Casa por Casa não só das Cortellas, senão que também as aldeias vizinhas, solicitando uma ajuda econômica por *Casa* para ajudar nos gastos de contratação dos grupos que irão animar a festa". Chegamos à relação entre casas e entre essas e a aldeia, relação que Amoedo sugere ser fractal, "jogo de escalas" que deslinda "múltiplas dimensões da casa". A essa compreensão, vimos estar presente certo funcionalismo, que tem a vantagem de ser ferramenta do etnógrafo, uso que me parece legítimo, e ainda a de iniciar reflexão sobre a difícil questão da relação entre casa e aldeia: "a Casa funcionou e funciona como uma categoria organizativa da aldeia e das próprias famílias, pois como vimos ao longo do texto, duas esferas foram apresentadas, uma interna (a *matanza* do porco) e outra externa (a festa de San Francisco). A primeira (interna), para mostrar quem é parente, e a segunda (externa), para dizer quem é vizinho. Como se de uma leitura fractal se tratasse". A demonstração dessa fractalidade merece ser aprofundada. Haveria de se mostrar que essa divisão entre interno e externo opera no pensamento nativo e não seria imposta pelo analista.

R. Bulamah nos oferece a oportunidade de conhecer algo da realidade haitiana. Comenta que "viajantes e observadores, entre os séculos XVIII e XIX, reafirmavam a impossibilidade da família negra nas Américas". Fala de uma tradicional oposição entre "campesinato negro e grupos brancos", com seu texto apresentando dinâmicas de diferenciação envolvendo diversos eixos

classificatórios, como mulatos e negros, camponeses e citadinos, pessoas vindas da província do norte e pessoas vindas do sul, entre estrangeiros e haitianos, entre faixas etárias, entre gêneros, etc.

Apresenta-nos a noção já antiga de "*lakou*", "a extensão do terreno que circunda a casa, particularmente a parte de trás ou o pátio (ou capoeira) que conecta casas em um mesmo espaço delimitado. Nesse sentido, toda casa, seja ela no campo ou na cidade, possui um *lakou*", que também pode ser descrito como "conjunto de casas ocupadas, em geral, por uma família", formando grupos domésticos.

Cita P. Bourdieu, para quem "todas as sociedades se apresentam como *espaços sociais*, ou seja, estruturas de diferenças que só podem ser verdadeiramente compreendidas quando se constrói o princípio gerador que estabelece essas diferenças na objetividade. Princípio este que é a própria estrutura da distribuição das formas de poder e das espécies de capital" que "variam de acordo com os lugares e momentos" (Bourdieu, citado por Bulamah). Ora, o que Bulamah faz, indo além de Bourdieu, – sem o perceber ou ao menos não afirmando issto explicitamente –, é mostrar que não há só um princípio gerador, mas sobreposição de princípios ou "eixos classificatórios". Por exemplo, "são particulares às relações familiares que configuram o *lakou*, o cuidado com os filhos, a transmissão da moral, a participação em ciclos de dádiva e troca, a observância de certas responsabilidades para com os familiares mais velhos, os vizinhos, os mortos e os espíritos da família (*iwa*) e a atenção a certos princípios de herança". O casamento muitas vezes se dá dentro do mesmo *lakou* dos genitores e "herda-se o uso do terreno, mas não a possibilidade de vendê-lo". Apesar dessa possível endogamia, "menos do que uma lógica centrípeta e de auto-rreferencialidade, o *lakou* é também maleável e agregador, possibilitando a expansão da família e das relações de parentesco por meio da incorporação de novas pessoas". Bulamah mostra que "o *lakou* é também uma unidade produtiva" e que "há terras individuais localizadas dentro do lakou", posicionando-se "contra visões que pregam a morte do *lakou* ou a inexistência de relações ordenadas no país".

No final dos anos de 1940, "era notável como os camponeses referiam-se recorrentemente a um esplendoroso passado em que um *lakou*

agregava 18 ou mais casas, não passando de oito ou dez no momento e local da expedição". Neste contexto, lembrando algo do caso Zulu analisado por A. Guimarães, "os parentes mortos compõem ativamente o sistema de parentesco", "não necessariamente através de uma memória clara de quem são os antepassados, mas por meio da herança de responsabilidades com relação à terra e com relação aos espíritos que a família historicamente serviu (*sèvi*), denominados genericamente de *lwa* ou, em algumas regiões, por *jany"*. "Aos parentes mortos é prestada uma série de homenagens, a fim de evitar algum tipo de reprimenda que possa advir da inobservância de certos preceitos que regem os rituais mortuários.". O "compartilhamento de substâncias dos pais para a criança é baseada na ideia de "'sangue"' (*san*)."

O *Lougwaou* é um espírito canibal que aproveita a "desatenção dos familiares para beber o sangue do feto, quando a mulher ainda está grávida, ou para sequestrar o bebê, após seu nascimento". Se não tiver sido "banhada", a criança está em perigo de morte. O pai escolhe o nome do filho, mas pode haver renominação para garantir lhe a vida dos filhos: em "caso de grave enfermidade, que se suspeite como não 'natural', também se procede ao câmbio do nome como modo de proteção".

Relacionando-o à circulação de nomes e a outros circuitos de dons, Bulamah aborda ainda o compadrio, "possibilidade para a *circulação de crianças*, com jovens se mudando para a casa dos padrinhos, podendo esta localizar-se em um centro urbano". "Recebida na casa dos padrinhos, a criança pode se ver em uma situação em que deve retribuir ao que recebeu através de pequenos serviços domésticos, e, dependendo da condição de trabalho, acabar como um *restavèk* (literalmente "'ficar com"')."

Cita Rhoda Métraux (1951), que "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, pelo lado masculino, "redes de parentela que se espalham por diversas vizinhanças" (p. 175), ao mesmo tempo em que se estrutura-se aquilo que, na literatura caribenha, ficou conhecido como *matrifocalidade*. "<...> uma propriedade das relações internas, tanto em grupos domésticos encabeçados por homens, como

aqueles dirigidos por mulheres". Cita ainda posições contra o pressuposto de universalidade da família nuclear, que teriam a consequência de "tomar tudo que lhe fosse diferente como formas anômalas ou distorcidas".

Temos assim subsídios para entender algo do o que se passou "nos dias posteriores ao terremoto de 12 de janeiro de 2010, a dimensão do deslocamento populacional, algo da ordem dos 600.000 mil habitantes (Nascimento e Thomaz, 2010)"; esta "só foi possível, em grande medida, pela existência de redes de solidariedade e troca que giram em torno de parentes, comunidades locais e dos *lakou,* distribuídos por grande parte do território nacional – entre regiões rurais e aglomerados urbanos –, e, até mesmo, internacionalmente".

O texto de T. Brosler e S. Bergamasco trata a "agricultura familiar brasileira" a partir de assentamentos paulistas e de uma perspectiva teórica menos etnográfica. Há uma generalização para o Brasil a partir de Mogi Mirim e Tremembé e a "agricultura familiar brasileira" é apresentada com capacidade para "conformar um espaço de representação do patrimônio familiar, trabalho e consumo". A seguir, a categoria central da análise deixa de ser a "representação", noção que mais uma vez nos traz ecos de E. Durkheim, e passa a ser "meio" e "modo de vida" do "camponês tradicional". "Sua tradição, seus traços culturais, trazem em suas raízes o camponês tradicional, com seu modo de vida, [o] qual determina as múltiplas dimensões de suas atividades.". Fechando este círculo tautológico, esse "camponês" é "orientado por uma lógica de funcionamento específica", não descrita, mas apresentada com outro truísmo, a ser "caracterizada fortemente pelas coletividades, nos laços de integração e na base familiar de trabalho na terra". Pressupondo sabermos o que são o camponês e a ruralidade, as autoras a seguir indicam interesse em pesquisar a estética e a construção da casa rural para entender "como se modifica e para onde vai".

Antonio Candido é inspiração e mais uma vez encontramos o funcionalismo, já que a "cultura rústica [é] representada na estrutura através do bairro, e subsistência apoiada na própria família e no auxílio vicinal. Estas, por sua vez, estão apoiadas em soluções mínimas suficientes para manter a vida dos indivíduos, visando à estabilidade do bairro, assim a simplicidade é

atribuída, também, aos padrões construtivos de suas casas".." Do colonato paulista, o texto passa sem mediações à morada pernambucana, tão bem descrita por A. Garcia Jr. décadas atrás, e desta de volta ao estado de São Paulo, tanto à Bofete de Antonio Candido como ao município de São Carlos. Seria interessante abordar essas figuras da morada e do colonato, mas com suas mediações, que sugeri serem transformações uma da outra, e ainda que ambas estejam em relação de transformação com todas as outras formas de parceria, como a meia, a terça, entre outras, mais, sertanejas ou não (cf. Lanna, 1995).

Suposições durkheimianas voltam no postulado de que "na agricultura familiar, o espaço delimitado pela unidade de produção – o lote, no caso de um assentamento de reforma agrária – é entendido como a representação da identidade da família que a constitui". Não há tentativa de se mostrar o que seria "identidade da família" nem como ela se representaria na forma do lote ou outra "unidade de produção". O que se mostra é que a casa de alvenaria é ideal e há recursos do governo para sua obtenção. O adobe é rejeitado, mas há uma sabedoria construtiva em torno dele.

A discussão sobre organização do espaço doméstico também passa de São Paulo ao Nordeste, enfatizando semelhanças, mas não se atendo às diferenças nem às dificuldades do exercício comparativo. Assim, o texto volta ao caso específico da família de S. Lauro, cuja esposa queria "fazer a casa e eu queria comprar trator, comprar as coisas. Eu queria investir na *roça* e ela queria fazer a casa", concluindo com uma equação entre o feminino e o conforto e o masculino e o trabalho, o que me parece discutível.

Ainda abordando o contexto rural brasileiro, mas neste caso o Vale do Jequitinhonha, L. Rodrigues e J. Costa se propõem a entender a apropriação do espaço, sem colocarem a questão da sua produção. Uma particular concepção de moradia diferencia a comunidade "veredeira". Ao contrário do texto sobre assentados, o urbano aqui não é inexoravelmente hegemônico, como o descreve A. Candido. Os autores mostram haver estratégias locais para a incorporação de práticas e valores ligados ao urbano. As habitações refletem não apenas distinção, à la P. Bourdieu, mas diferenças temporais que incorpora: "o espaço é transformado numa perspectiva própria, capaz de

caracterizar uma comunidade através de concepções distintas ao longo dos tempos"."

Mais uma vez surge em um texto desta coletânea a sombra de E. Durkheim e a casa é entendida como representação, epifenômeno: "A moradia replica em seus espaços, uma realidade social.". Ou ainda: "As diversas formas com que as casas são construídas refletem as dinâmicas sociais vividas e a inter-relação das pessoas com o mundo.". O mesmo vale para as categorias de tempo e espaço: "o homem, ao construir um abrigo para lhe proteger das intempéries do tempo, retrata um tempo, um espaço", o que leva os autores a concluir que "padrões arquitetônicos enunciam dinâmicas e tradicionalidades". Fruto de trabalho de campo feito entre abril de 2008 e maio de 2010, ficamos sem saber quantos desses 25 meses foram a ele dedicados. Há a importante proposta de entender a casa como fato social total maussiano, mas, para tanto, haveria de se escapar da perspectiva durkheimiana enunciada.

Os autores realçam que "as várias comunidades que compõem o Vale do Jequitinhonha apresentam especificidades, e, ao generalizá-las, corremos o risco de deixar de conhecer uma imensa riqueza cultural capaz de distinguir uma comunidade da outra, mesmo que essas sejam separadas apenas por uma serra". Ao mesmo tempo, creem ("possível afirmar baseado em Bourdieu (1980)") haver "replicação dos padrões culturais na estrutura física de uma casa onde quer que ela se encontre situada, seja entre grupos indígenas, entre grupos tradicionais ou na sociedade moderna". Entretanto, nesse texto, Bourdieu apresenta uma cosmopolítica especificamente kabila, "oposições [que] se estabelecem entre a casa, como um todo e o resto do universo". Não é assim exato que "uma residência tem prefigurada nos signos que nomeiam cada espaço interno ou externo a visão de mundo de qualquer sociedade humana". Sem apresentar demonstração, os autores concluem que "podemos afirmar que a casa constitui-se como o microcosmo da vida *veredeira*, pois a totalidade da vida social dessas gentes encontra-se nela condensada".

A etnografia abarca ainda o importante "processo de instalação da Usina Hidrelétrica de Irapé, [que] culminou na remoção de várias comunidades ribeirinhas, dentre elas, as comunidades Canabrava e Peixe Cru, que estabeleciam

relações diversas com a comunidade Gigante, principalmente através dos casamentos preferenciais.". Além disso, "com o advento das ações conservacionistas, muitas atividades de coleta, caça e criação de gados e porcos nas diversas *vargens* que compõem a região, foram impossibilitadas", pois "órgãos do governo como o IEF, o IGAM, o IBAMA controlam a utilização dos recursos naturais e não aprovam muitas de suas práticas ancestrais.".

A seguir, como no texto sobre assentamentos, aproxima uma comunidade local, a de Gigante, dos bairros rurais paulistas tratados por A. Candido. Trata-se mais de suposição de similitude do que de comparação. Para comparar, precisaríamos saber como são organizados os "grupos domésticos" de Gigante. A indicação de lá ter havido casamentos preferenciais com as comunidades de Canabrava e Peixe Cru é interessantíssima e distinguiria tais locais da Bofete paulista. Ficamos ainda sem saber como eram e são as festas de santo. O que sabemos é que "cada grupo familiar tem sua própria nascente", mas novamente tal ponto não é explorado.

Depois do "tempo das *terras soltas,* a formalização da condição de posseiros pelo INCRA, instituiu um limite em hectares a que cada família teria direito. Uma média de seis a oito. A esses pedaços de terra, os moradores locais dão o nome de *direito* <...>." "A formalização da divisão limitou a um único proprietário o uso de áreas que eram comuns". Com as alterações advindas com a usina, grandes fazendeiros não encontraram empecilhos para registrar as terras centrais entre as duas serras, restringindo o território tradicional às encostas, também área de e Áreas de Preservação Permanente. Muitas atividades dos veredeiros, como o manejo tradicional das nascentes, são questionadas pelos órgãos ambientais, quando não são proibidas, caso da caça, e o. O uso das madeiras das matas das encostas tem sido uma das atividades mais restringidas.

Os produtos eram comercializados a partir de um sistema de trocas, infelizmente apenas mencionado e não descrito. Isso minimizava o suposto isolamento e viabilizava as relações de reciprocidade com outras comunidades. Para Rodrigues e Costa, os casamentos preferenciais são resultantes das relações econômicas. Eu preferiria imaginar não relação de causa e efeito, mas sobreposição de circuitos análogos de coisas e pessoas. Seja lá como for, tais circuitos de troca não são descritos.

L. Rodrigues e J. Costa afirmam ainda que a estrutura arquitetônica anterior tinha como principal função o abrigo, mas esta afirmação utilitária não é demonstrada, assim como a de que "o espaço arquitetônico, ainda era de certo modo um espaço inferior" e não conferia *status* à família. Há mais: Nessa época, "os veredeiros de Gigante se relacionavam intensamente com a natureza, utilizando os vários ambientes conforme a potencialidade de cada um, desfrutando de forma livre de cada recurso natural e utilizando- os em suas edificações.". Mas ficamos sem saber por que só nessa época a relação com a natureza era mais intensa e o que significa "desfrutar de forma livre". A ideia parece ser que o espaço arquitetônico refletiria menor individualismo, menos separações e menor preocupação com privacidade, mas essas hipóteses ganhariam força com etnografia mais detalhada e superação de teorias funcionalistas, como as de Marx ou Durkheim, em que esferas simbólicas surgem como reflexo, rebatimento, epifenômenos.

O texto de R. Weitzman analisa múltiplos significados associados à casa para pessoas oriundas da área rural do estado de Minas Gerais que se deslocaram para as comunidades Morro dos Prazeres e Escondidinho, na cidade do Rio de Janeiro. A etnografia nos permite concluir ser a casa um operador temporal, de memória, organizando e explicitando aspectos centrais das trajetórias desses mineiros, "a teia de relações constitutivas de suas vidas" e seu "enraizamento" em um novo "contexto social – a cidade". O texto é original e relevante por abordar uma tragédia, provocada por chuvas que causaram desabamentos e mortes, seguida de intervenção estatal. Analisa a emissão e recepção do discurso estatal de remoção das famílias e a negociação de "recompensas", discurso institucional que descarta os valores da casa como bem simbólico. O Estado exime-se de responsabilidades e classifica a população local como "de risco", seus com procedimentos burocráticos resultando em violência. A marginalização e exclusão sociais vêm acompanhadas da naturalização da tragédia, da parte do Estado, como "fenômeno ambiental".

O artigo também etnografa bem ainda continuidades entre um tempo-espaço da "roça" e aquele da cidade, o trânsito simbólico e material (especialmente de alimentos) entre o lugar de origem em Minas Gerais e os mineiros vivendo no Rio de Janeiro, indicando como relações de parentesco orientaram o fluxo original de pessoas para a cidade e como há um vínculo

constantemente renovado. A casa na cidade se constrói em relação a uma casa anterior que era tudo, menos própria, pois era cedida por fazendeiros; é na área urbana que esses mineiros deixam de "viver de favor" e se fazem "donos de seu lugar de moradia". Finalmente, as indenizações do Estado revelam diferentes significados atribuídos à casa, seja pelos mineiros, seja pelas autoridades. Ainda que faça bom uso das contribuições de J. Pina-Cabral, o fulcro do artigo é a etnografia do sentido atribuído a suas casas pelos mineiros.

Assim como o artigo de R. Weitzman, o de M. Jardim também é uma contribuição baseada em uma situação etnográfica original, a da rede de migração indiana em Moçambique, Portugal e Inglaterra, que também privilegia a concepção nativa da casa e também usa bem o trabalho de J. Pina-Cabral. Mais: também enfoca a circulação de alimentos entre casas. Evidentemente, esses pontos comuns não retiram nada da originalidade e relevância de cada uma dessas contribuições. Jardim inicia citando o uso que faz Bestard da teoria de David Schneider a respeito da "produção e reprodução" de parentesco, mas ela mesma acaba enfatizando muito mais a reprodução, o que remete seu artigo a outros deste volume com um viés funcionalista que já comentei acima. A passagem do contexto rural europeu, analisado por Bestard e outros (Lévi-Strauss, Bourdieu e Gullestad & Segalen também são citados), a casas (*gahr*) indianas em Inhambane, Moçambique é mediatizada pela autora por serem ambas "uma associação de pessoas a uma propriedade e a um costume", o que me parece excessivamente generalizante. A diferença seria é que a segunda seria mais fluida por poder "envolver, ou não, a coabitação, a comensalidade, a sociedade econômica, a coparticipação de crença". A etnografia apresentada é suficientemente densa para demonstrar a relevância e as diferentes possibilidades de organização e vivência da *gahr*. O argumento é o de que "no processo de reprodução das relações de família está embutida a capacidade de modificá-las". Ela difere assim tanto de "não hindus moçambicanos quanto acadêmicos, que levam em conta a presença hindu em Moçambique [e] consideram a família hindu especialmente conservadora e reprodutora de um código de família estático. Esse código é associado a regras milenares e a noções de pureza e impureza correspondentes a castas.". Entretanto, não encontrei argumentos ou dados que demonstrem esse código não estar por trás das modificações arroladas ou do próprio cozinhar e da

repartição e consumo dos alimentos. Isto é, poder-se-ia afirmar, inspirado em teorias conhecidas como as de M. Sahlins, que as modificações não excluem o código, mas que este tem a capacidade de organizá-las. Isto, entretanto, seria objetivo de outro artigo. O fato, é que a mudança, a transformação, a reprodução, não excluem a constituição, a produção, o significado ontológico de qualquer relação em qualquer tempo e local. Se as casas "referendam nomes e inventam novos", ficamos sem saber como isso ocorre, e sim apenas que esses nomes seriam nomes do pai do marido, o que nos indica a importância de uma teoria da aliança à la L. Dumont. Há indicações interessantes sobre as relações nora-sogro assim como nora-sogra, infelizmente tomadas como casos particulares individuais, mas que poderiam nos conduzir a um entendimento de relações de gênero mais amplas, dado, por exemplo, que "o mais importante signo de poder entre as mulheres parece ser a condição de ser casada e ter filhos homens casados".

Jardim reconhece que "o exame do uso desses diferentes fogões informa também, além de aspectos da hierarquia interna, distintas unidades familiares – no nível das práticas de compartilhar a comensalidade –", mas não orienta sua etnografia à descrição dessa hierarquia. Seu interesse é maior nas variações das práticas, nos diferentes modos de usar (fogões, por exemplo) e arranjos. Assim, mostra-nos que "uma Casa divide-se em unidades domésticas e de comensalidades distintas, sustentadas por um ou mais negócios" e "em uma mesma unidade doméstica, entre outras de uma mesma Casa, pode haver unidades distintas de comensalidade, igualmente sustentadas por um ou mais negócios" e, "por último, "Casas diferentes podem compor uma mesma unidade de comensalidade".

Temos ainda indicações preciosas, mas não desenvolvidas sobre a comensalidade fazer grupos: "Um grupo de pessoas que se alimenta de um mesmo conjunto de fogões será chamado aqui de fogo"; "os fogos devem reproduzir tradições nomeadas em Casas que, entretanto, vão sendo renomeadas e refeitas no ato de sua reprodução".

A casa se define por uma linha agnática ("Irmãos homens ou pais e filhos homens casados são identificados como da mesma Casa, *a Casa de pai*, embora possam ou não coabitar"), mas a autora deixa claro como esta regra não é suficiente para entendermos os seus múltiplos arranjos que, como indiquei,

implicam regras de aliança. Esta aliança não se funda apenas no parentesco, na circulação das pessoas, mas também das comidas: "Apesar da variedade das unidades domésticas, de quem as sustenta e ainda da diferença entre as unidades de comensalidade, o que unifica uma Casa é o cardápio". A autora faz, ainda, considerações importantes sobre oferecimentos de alimentos a deuses, festas, calendários, jejuns e "rituais de adoração e respeito aos antepassados de seus sogros". Mas, quando conclui que "as práticas (Bourdieu, 1980) põem em ação estratégias que dão sentido à valorização das linhagens masculinas, evidenciando relações familiares que não são resultado de obediência às regras", ficamos curiosos para saber mais a respeito dessas regras, que vão muito além das linhagens e da consanguinidade, e talvez nos levassem também para além da reprodução, à produção das relações.

Não seria justo demandar perspectiva uniforme entre os doze autores que contribuem para este número. Indiquei que meus comentários, por sua vez, também seguem uma perspectiva particular, próxima do conceito de sociedade a casas de Lévi-Strauss. A uniformidade diminuiu quando comparamos textos antropológicos com outros de mais clara inspiração da perspectiva dos arquitetos. Certamente os editores deste número de *Temáticas* merecem elogios por sua coragem em incluí-los aqui, dado que a perspectiva arquitetônica tem evidentes contribuições a dar. O diálogo, mais ou menos crítico, é inevitável e idealmente deveria implicar mínima unilateralidade, isto é, capacidade de não antropólogos para lerem conceitos antropológicos e não apenas capacidade de antropólogos em lerem conceitos não antropológicos.

Se todo diálogo abre possibilidades, isso não exclui dificuldades, evidentes no caso de diálogos ainda incipientes ou em construção, como aquele entre arquitetura e antropologia. Aliás, o já citado *About the hous*e não deixa de tentar iniciar este mesmo diálogo, de modo não muito diferente do que proponho aqui, a partir das ideias de C. Lévi-Strauss, lá abordadas mais criticamente. Estas dificuldades se explicitam no texto "A casa e suas casas", escrito por dois arquitetos, A. Oliveira e L. Pinto de Faria e um antropólogo, P. Castro Seixas, todos portugueses.

Sem fazer uma discussão sobre a relação entre mito e história, estes autores, – ao modo da história conjectural evolucionista já criticada por

Radcliffe-Brown, entre tantos outros —, postulam ser a casa "primeiro recurso civilizacional que o homem soube construir" e "célula primordial do espaço urbano, da cidade". A casa é apreciada "enquanto palavra e conceito <...> a partir da etimologia, mas com destino às novas questões contemporâneas que se colocam perante as teorias do espaço urbano e social". Lévi-Strauss também busca compreender a construção lógica desta passagem casa-cidade, mas de modo diferente. Para ele, a descoberta de estruturas orienta futuras pesquisas históricas, como explicitam suas considerações sobre a passagem casa/quarteirão/bairro/aldeia/cidade no capítulo VI, sobre a África, da quinta parte, intitulada "Clã, linhagem, casa", de *Paroles donées*, em que indica como a palavra inglesa "*compound*" traduziria mal as noções africanas. Parece-me importante explicitar aqui a diferença entre tais tentativas, cuja semelhança se restringe ao objetivo de investigar a passagem casa-cidade.

Oliveira, Pinto de Faria e Castro Seixas se perguntam como tal "célula primordial da cidade" passou a se chamar casa e ao mesmo tempo tentam pensar a casa como "gerador de urbanidade". Para tanto, não imaginam haver sempre conceitos nativos de "casa" que definiriam de alguma casa específica, pernambucana, mineira, maori ou kwakiutl. Tomam a casa como um valor, não mero objeto, mas ao tentar desvendar a "evolução" ao longo da história e da civilização da "casa enquanto palavras" evitam necessariamente qualquer noção antropológica sobre modos de significação, pois esta já seria dada na palavra, como um arquétipo. E fazem isso assumindo uma forma de diálogo entre linguística e antropologia típica do século 19, anterior a F. de Saussure. Assim, por exemplo, certamente não é apenas "com a cidade grega que se consolida a ideia da *casa* como um lote e um proprietário"; afirmo isso não para criticar os autores, mas para valorizar a contribuição da antropologia.

É dito ainda que "na história da humanidade, nomeadamente no período pós Idade Média, a definição de *casa* rapidamente ultrapassou a origem das suas fronteiras etimológicas, pois a *casa* enquanto conceito deixou de ser a coisa, o objeto físico e artificial, para se caracterizar também como uma construção cultural da sociedade". Aqui fica evidente uma confusão entre história da humanidade e história da Europa. Deixam ainda de notar que a casa, enquanto construção mesma, nunca foi mera coisa, objeto físico, mas sempre "construção cultural da sociedade". A perspectiva antropológica

permitiria ainda evitar ambiguidades como a expressa nessa na frase: "a casa enquanto conceito universal possui várias formas, diferentes conceitos, articulando-se com os diversos elementos culturais de cada civilização ou povo." O que seria "a casa enquanto conceito universal" para os autores se não a casa "enquanto palavra"?

Evidentemente, não argumento aqui pelo monopólio do saber antropológico, mas uma incursão pela noção de casa no decorrer da história da humanidade não pode recusar certas lições da antropologia. Claro que "os edifícios podem ser estudados de diferentes formas. Podemos observá-los cronologicamente, mapeando a sua evolução no tempo ou podemos estudá-los a partir de um ponto de vista específico". Mas, se, "no nosso caso, julgamos que este último é o método mais útil, uma vez que, como vimos, os edifícios primitivos e vernaculares distinguem-se pela falta de mudança, são, portanto, basicamente não cronológicos na sua natureza", fica claro que por "ponto de vista específico" os autores entendem algo bem diferente de quaisquer das múltiplas versões das disciplinas da antropologia ou mesmo da história, que jamais tomariam edifícios como "não cronológicos na sua natureza".

Eu dizia que o texto em questão coloca a corajosa e importante proposta de que "refletir e estudar a casa é também estudar uma dimensão da cidade". Mas sua justificativa se resume ao fato de o arquiteto Aldo Rossi ter apontado que a "cidade sempre foi caracterizada amplamente pela residência". Entendo a afirmação de Rossi como a de que a casa é condição da cidade (necessária, mas não suficiente, eu complementaria). Como então a cidade sempre foi caracterizada pela residência? Como investigar isto, a não ser por etnografias de casas e cidades específicas? E como compará-las? Para os autores, "os antropólogos abordam a temática dessa mudança com um determinismo empírico que nos obriga a refletir". Ora, poucos de nós seríamos adeptos de alguma forma de determinismo empírico. Etnografamos, o que é algo muito diferente.

Os autores supõem, com M. Augé, sem apresentar a demonstração deste, ser a casa "não lugar" ou "bolha de imanência", o que é muito diferente de "determinismo empírico". Constatam que a "mudança" que constatam que explicitaria o "determinismo empírico" dos antropólogos seria a de que "nos encontramos num espaço-tempo onde se está a operar uma mudança

de paradigma através da introdução de novos fatores tecnológicos (a internet, as comunicações, os sistemas integrados de controleo de energia e recursos, a urbanização do mundo rural) e de fatores culturais (as redes sociais, o espaço virtual, a globalização)". Mas se "estamos então perante novas realidades", o que justifica concluir que "a casa hoje deseja-se agregadora e coeva dos princípios basilares da sociedade"? Quais poderiam ser tais princípios?

Trazem a seguir uma série de novas questões: "quais são então os fatores que determinam a escolha e seleção de uma habitação? E quais são os elementos que os produtores de espaço introduzem para atrair os utilizadores das casas que criam? Quais são os parâmetros que os promotores colocam para irem de encontro aos anseios da habitação desejada? Qual o tipo de casa que queremos? E qual o método para a encontrarmos, nomeadamente no seu contexto cultural contemporâneo?". Tentei aqui indicar que tal método não seria o etmológico, arquitetos ou antropólogos brincando de linguística e conjecturando uma história da palavra "casa".

Em uma passagem, surge a afirmação de que "a casa dos nossos dias já não pode continuar a ser desenhada segundo a cartilha do modulator". A referência é à cartilha do arquiteto suiço Le Corbusier, ele tema do último texto deste volume. Esta cartilha está ultrapassada mesmo por quem segue Le Corbusier, tendo sido pequena sua importancia entre estes e mínima do ponto de vista amplo da "história da habitação humana" que é o dos autores.
Mas nada impede uma investigação sobre uma noção específica de casa e a "configuração de subjetividades" a partir de um projeto desse arquiteto-ícone modernista, como justamente tentam os argentinos M. Massini e N. Rodriguez. Não que isso seja permitido pela "riqueza de seu desenho", afinal o mesmo poderia ser tentado a partir de uma casa de mendigo embaixo de uma ponte de uma cidade qualquer.

Massini e Rodriguez indicam fazer abordagem transdisciplinar. As linhas gerais do artigo são dadas pela sociologia de P. Bourdieu e a meu ver sua contribuição mais original é o uso da tríade lacaniana "real/simbólico/imaginário" em sua conclusão. Seria a única casa projetada por Le Corbusier, construída na América Latina, obra de arte, patrimônio arquitetônico ou "vivenda" (questão que, aliás, vale também para as casas de chefes xinguanos analisadas por Guerreiro Jr. neste volume). Para tanto, seria necessário etnografar

o morar nesta casa, mas nenhuma família a habita. Como responder: *"¿Cómo podría ser vivir en la Casa una vez que asumió ese estatuto de casa – arte, preguntándonos por el tipo de subjetividades que serían viables de configurarse en dicho escenario?"?* Parte-se, então, para a análise de um filme que tem a casa como cenário e personagem, habitada que é (no filme), por um professor de *design*. Antes, trazem um pouco da história da casa, cujo projeto foi encomendado a Le Corbusier pelo médico que deu nome à casa, Curutchet, em busca de "*espacio tanto para habitar con su familia como para atender a sus pacientes*".

Na falta de um real etnográfico, o artigo inteligentemente mistura o real histórico ao imaginário fílmico, na busca pelo "*recorrido semántico*" do edifício e pelas configurações subjetivas e deslocamentos da percepção em torno da casa. Fazendo a história da casa, o artigo pesquisa desde desacordos entre Curutchet e o construtor até ideais de "simplicidade e harmonia" de Le Corbusier. Não se trata assim exatamente de perspectiva etnográfica e se recorre rapidamente até a ideia de M. Heidegger de que "*el ser del hombre descansa en el habitar*".

Surgem as questões seguintes: *"¿Puede la arquitectura intervenir en la mejora de las condiciones y de la calidad de vida? ¿Tiene algo que ver ella con la equidad y dignidad humana? ¿Es la arquitectura una ivía para alentar nuevas formas de fundar los lazos sociales?"*. As respostas exigiram uma antropología da arquitetura e são buscadas longe: *"en las décadas previas al nacimiento del proyecto de la Casa, podemos percibir la emergencia de una preocupación libertaria en diversos movimientos artísticos (vanguardias como la surrealista) con la finalidad máxima de desprenderse del peso de tradiciones que hasta ese tiempo no daban cuenta de aspectos humanísticos fundamentales.". "Con en el proyecto de Le Corbusier <…> la modernidad se radicaliza en la deriva de una salida tecnocrática, la Casa se posiciona como una afirmación de subjetividad."*. A casa cria uma *"densa trama subjetiva que sobredetermina el fin práctico de la arquitectura, y, si se quiere, el fin ético y social en términos de funcionalidad"*. Estamos, assim, na presença de um marco da modernidade, que nos lança do cotidiano de um médico platense a questões fundamentais das ciências sociais como a distinção (Bourdieu) e a uma história mais fria (conservação patrimonial) ou quente (inovação moderna). Este cotidiano é repleto de "inquietudes", da construção ao habitar, até o abandono da casa por Curutchet. Se Heidegger está certo que o ser é o habitar, neste caso moderno o ser é movimento, projeto e decepção com este

projeto idealizado. Enfatizo o projeto por ser uma das marcas do pensamento científico para Lévi-Strauss em *Pensamento selvagem*, contraposto à arte, ao mito e à bricolagem. Neste quadro, um projeto arquitetônico fascina por ser sempre algum híbrido arte-ciência.

De acordo com ideais modernos, Le Corbusier buscava *"bienestar individual y colectivo como base de sus diseños, antes que el mero desarrollo estético de una obra – - por más que a veces no sea entendido de esa forma – <…> colocando la casa y a su espacio de inserción, como una especie de impulsor de las potencialidades humanas"*. O arquiteto se faz demiurgo, supostamente capaz tanto de conhecer como de realizar potencialidades humanas por ele imaginadas como essências reais, logo muito diferentes daquelas que os antropólogos, mais o u menos humildemente, tentam etnografar. Do mesmo modo demiúrgico, as pretensões de Le Corbusier, em seu "*modulator*", se se assemelham à prerrogativa de alguns poderosos imperadores chineses, fundadores de dinastias, que introduziam novo sistema de medidas de valor cosmológico – (inclusive novas escalas musicais, – cf. conforme Sahlins (1988). A racionalidade moderna, assim, por mais que use retórica humanista, está próxima de entidades divinas ou transcendentes. A obra de Le Corbusier resultaria, para os moradores da casa, menos em bem- estar do que em dificuldades, como excesso de luminosidade e calor.

Os autores notam ainda que o projeto estava fora das diretrizes legais para as construções, mas abriu-se uma exceção, como, aliás, já havia ocorrido em outros porojetos de Le Corbusier, na em França: *"la fuerza que cobró el nombre del arquitecto se torna en una Ley que rebasa a la propia Ley del Derecho, o sea, la palabra autorizada de la Municipalidad de La Plata."*. Notam, ainda, que *"por más que se trate de una casa pensada desde una concepción vanguardista, su especificidad no deja de ser la de un espacio destinado a (re)producir la lógica de comportamientos del habitar de una familia tipo"*.

Vimos que na impossibilidade de etnografar o curto período em que a casa foi habitada, o artigo recorre ao filme "*El Hombre al lado"*, que imagina (não mais em projeto, mas como arte) a moradia e as relações dos moradores com vizinhos. O filme apresenta "*una serie de obstáculos – principalmente encarnados en la figura de Víctor, un vecino" – que desestabilizarán ese potencial deseo",* projetados a meu ver pelo arquiteto e seu cliente. Explicita-se assim que um projeto

construído é tão imaginário quanto um filme, podendo, em certa medida, ser reduzido a um desejo. A figura do vizinho Vícitor é interpretada como uma erupção do "real" lacaniano, que expõe "*lo irrealizable de la clausura de sentidos procurada* [pelo arquiteto e seu cliente]: *la imposibilidad de la apropiación completa de los sentidos circulantes en lo social dada la falta constitutiva sobre la que se configura el sujeto".*

No filme, a casa é habitada e possuída por um professor de *design* da universidade e apresentada como *"centro mismo del saber de la profesión y pisando en uno de sus templos".* O professor tem familia, "*mujer y su hija, respondiendo a un modelo socialmente aceptado*", assim como "*éxito profesional*". Mas, aos poucos, o real não simbolizável se apresenta não só no vizinho como no conflito entre pai e filha, que reduzem "*la Casa a una casa cualquiera.*". Seguindo o vocabulário lacaniano, o vizinho Vícitor é para o designer-proprietário "*como un síntoma*". Vícitor altera a fachada de sua casa, comum e mal iluminada, fazendo uma janela que se abre para a casa-arte. O designer-proprietário busca amparo legal para se resguardar da atitude de Vícitor, que consegue por sua vez superar "*una instancia de la Ley*", pois "*es una forma que se mueve por fuera de lo instituido*".

Neste contexto tumultuado, seguem-se conflitos entre pai e filha. *"Esta reiterada sucesión de apariciones de lo no simbolizado, acabó con que el nivel imaginario perdiera el soporte de articulación de la realidad.*". A casa e seu dono perdem "*la mirada reconocedora de los otros*", exemplificada pela imprensa, pois jornalistas interrompem brutalmente uma entrevista com o designer. Os autores fazem aqui bom uso da noção lacaniana de subjetividade: "*La subjetividad no es estanca, sino un equilibrio precario.".* Por sua vez, a" "Casa" se reduz a "*dispositivo, o sea, como un artefacto que habilita una diversidad de sentidos que son captados en la configuración de diferentes nudos semánticos".*

Se não chegaram a fazer etnografia, os autores foram muito bem-sucedidos em sua interpretação do filme, captando "*cómo se da esa interacción entre la Casa como dadora de sentido para la formación de subjetividades, al tiempo que ella también resulta (re)configurada a partir ser captada en diversas tramas semánticas: como casa proyectada para el habitar, como casa – arte (patrimonial colectiva) y como lugar de legitimación".* Seria demais exigir também uma antropologia da modernidade, mas esta se esboça na busca da demonstração de que "*la subjetividad resulta una de las bases que sostiene el proyecto de la Casa".*

Há indicações sobre a consciência racional (moderna?) de Le Corbusier, de seu cliente, do proprietário da casa no filme e do público visitador da casa, assim como das autoridades que permitem sua construção e sua transformação em "patrimônio". Não se trata de um artigo sobre a arquitetura de Le Corbusier, nem sobre quem demandava seus projetos, nem sobre o "*Colegio de Arquitectos*", nem explicita como "la *arquitectura residencial, se caracterizó por su subordinación a la institucional*". Mas, enfocando o designer proprietário da casa no filme, sua família e vizinhos, o artigo mostra "*cómo la Casa es una copiosa matriz de sentidos*".

À guisa de conclusão, fica evidente, a partir do exposto, haver riqueza e diversidade nos textos aqui apresentados. Certamente o leitor haverá de entender que só posso oferecer uma leitura pessoal de material vasto. O material deste volume de *Temáticas* vai muito além. Ele agradará plenamente ao leitor que se interessa por concepções da casa e da domesticidade em geral. Este Aqui encontrará aqui etnografias e reflexões diversas sobre um tema em si mesmo já muito amplo e que permite, como indicado, interpretações e teorizações bastante distintas.

BIBLIOGRAFIA

BONTE, P. (ed.) *Epouser au plus proche.*, Paris: Editions de l´EHESS. 1994.

CARSTEN, J.; & S.HUGH-JONES (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

INGOLD, T. *The perception of the environment: Essays on livelihhod, dwelling and skill.* New York: Routledge, 2000.

JOYCE, R.; & S. GILLESPIE, S. 2000. *Beyond kinship: Social and material reproduction in house societies.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

LANNA, M. 1995. *A dívida divina: Troca e patronagem no nordeste brasileiro.* Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

_____. LANNA, M. "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias". In: *Revista de Antropologia.*, São Paulo: USP, São Paulo, 1999.

LÉVI. STRAUSS, C. 1987. "La notion de maison. Entretien avec C. Lévi-Strauss avec P. Lamaison.", In: *Terrain. Revue d'Ethnologi de L'Europe.* Habiter La Maison, n. 9, 1987.

SAHLINS, M. 1988. "Cosmologias do Capitalismo: No setor transpacífico do '"sistema mundial"'. In:, *Anais da ABA.*, Unicamp, 1988. (posteriormente publicado em *Cultura na prática.* J. Zahar Editor, 2003).